

I  
228

1191

**CLÀSSICS DEL NACIONALISME**

A cura de Ramon Sentmartí

FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Els \*\*\* (grups de tres asteriscs) indiquen que hi ha alguna qüestió a revisar;

**Notes per a la correcció que ha de fer l'editorial**

- Cal unificar les citacions bibliogràfiques que hi ha al final de les introduccions
- Cal unificar les referències bibliogràfiques. Per exemple: (any: pàgina)
- Cal unificar els usos de cometes, negreta, cursives, etc. (en citacions, referències...)
- Cal unificar els tipus de paràgrafs
- Cal unificar la tipografia de les notes
- Cal substituir alguns parèntesis per claudàtors, ja que al nostre ordinador no ens funcionen
- Cal respectar la diferència entre "referències" i "bibliografia" que hi ha al final de cada introducció. És correcte tal com està.
- La paraula *Tomás* ha de portar un accent circumflex invertit sobre la *s*, ja que es tracta d'una grafia de la llengua txeca.

- la presentació de Ramon Santmartí o final d'octubre 99.
- dades dels autors.
- Font dels original.

<b><u>Índex:</u></b>	<b>pàg.</b>
<b>Presentació de</b>	-
<b>Pròleg de Joan F. Mira</b>	5
<b>J. J. Rousseau</b> (	
Introducció de Xavier Palacios	8
<i>Consideracions sobre el govern de Polònia</i> , traduït per Eulàlia Torras	20
<b>J. G. Herder</b>	
Introducció d'Anna Masó	43
<i>Idees per a la filosofia de la història</i> , traduït per Carles Soler	54
<b>John Stuart Mill</b>	
Introducció de Joan Lluís Pérez i Josep Pagès	80
<i>Consideracions sobre el govern representatiu</i> , traduït per Eulàlia Torras	85
<b>Lord Acton</b>	
Introducció d'Antoni Estradé	99
<i>Nacionalitat</i> , traduït per Antoni Estradé	111
<b>Ernest Renan</b>	
Introducció d'Alfons Cucó	134
<i>Què és una nació?</i> , traduït per Silvia Gallart	139
<b>Theodor Herzl</b>	
Introducció de Joan B. Culla	153
<i>Títol?***</i> , traduït per Ignasi Boada	161
<i>l'estat jueu</i>	

**Max Weber**

Introducció d' Antoni Estradé	170
<i>Economia i societat</i> , traduït per Carles Soler	185
<i>Debats de les Segones Jornades de la Societat Alemanya de Sociologia a Berlin, 1912</i> , traduït per Carles Soler	206

**Otto Bauer**

Introducció de Miquel Caminal	215
<i>La qüestió de les nacionalitats i la democràcia</i> , traduït per Carles Soler	225

**A. Rovira i Virgili**

Introducció de Josep Lluís Carod-Rovira	265
<i>El problema nacionalitari a Espanya</i> , traduït per Eulàlia Torras	271
<i>El principi de les nacionalitats</i>	279

**Tomás Masaryk**

Introducció de Monika Zgustová	286
<i>El problema d'una nació petita</i> , traduït per Monika Zgustová	292
<i>Del discurs de Masaryk al Parlament de Viena, el 20 de març de 1893,</i> traduït per Monika Zgustová	295
<i>El nacionalisme modern europeu</i> , traduït per Monika Zgustová	306

## Pròleg

Joan Francesc Mira

No sé si cap dels autors recollits en aquest volum podia imaginar que, passats dos segles o un segle --o encara menys, per als autors més recents-- la configuració del món seria la que ara és, en aquest cap tan singular de l'any 2000. Certament que tampoc nosaltres, per molta perspicàcia metòdica que hi posem, tampoc no sabem com estarà organitzat aquest món quan haurà passat un altre segle: no sabem, per exemple, per on passaran les fronteres d'això que ara anomenem nacions, ni què voldran dir aquestes fronteres. La història no s'ha acabat, ni de bon tros, i segons cap a on voldrà dirigir-se (cap on la dirigiran les societats humanes) consolidarà uns pocs grans estats, o moltíssims de petits, o les dues coses alhora; i no es previsible tampoc quin serà el sentit i el poder d'aquests estats. Sí que crec, tanmateix, que gairebé tots ells, o allò que en quede, continuaran dient-se "nacions". I continuaran sent viscuts com a "pàtria" dels seus ciutadans. Qualsevol que siga el sentit i contingut real d'aquestes paraules, que no sempre serà el mateix. Aquesta possibilitat de previsió, amb un sòlid fonament en el present, és la que probablement no podien tenir els "clàssics" escollits per a aquest llibre. Ni en la fantasia més (diguem-ne) optimista podien imaginar que aquella condició de *nació* que ells promovien o simplement observaven en el context dels pobles "civilitzats", havia d'escampar-se fins a ser condició universal i com qui diu necessària per a tota la humanitat.

No està clar si la "nacionalitat" és un producte de la intensa i exaltada educació nacional que propugna Rousseau, o si està implícita ja en l'"home natural" de Herder --home feliç, sense estat--, o si una visió i l'altra són variants d'una mateixa fantasia optimista i més o menys il·lustrada. Si que és bastant clar, però, que tant Rousseau com Herder mal podien preveure que pocs anys més tard dels seus escrits hi hauria l'immens trasbals de les guerres napoleòniques amb totes les seues conseqüències precisament "nacionals"; i que el segle següent a la il·lustració i la revolució seria, per a la major part del territori europeu, el de la divisió en grans espais imperials, no en múltiples repúbliques lliures. Curiosament, per als liberals anglesos els imperis, o els grans estats expansius, semblen una condició gairebé natural, i en tot cas no la imaginaven reversible a curt termini: la llibertat --la "dels pobles", per exemple, com la de les classes subalternes-- és un magnífic principi universal: a condició de no intentar posar-lo en pràctica. Cal recordar que qui va fer força per posar en pràctica un principi tan "liberal" com el de les nacionalitats, no va ser un home d'estat europeu sinó nordamericà; i només després que els imperis interiors d'Europa (almenys els que eren reconeguts com a tals) ja havien rebentat per totes les costures. En un segle, doncs, el que va del Congrés de Viena als tractats de Versalles, havien canviat moltes coses, i la perspectiva dominant ja no era la del canceller

Metternich, sinó la del president Wilson. S'havia obert camí el principi que els pobles, com a tals pobles, eren subjectes de drets. No els prínceps sobirans, com cent anys abans: els pobles. I subjectes de drets polítics, en primer lloc. Ara bé, acceptat el principi, el *problema* pràctic i teòric és saber què és un "poble", què fa que siga una nació o part d'un nació, què el defineix com a tal, fins on arriba i com es delimita. Coses que, quan estan clares, semblen claríssimes. I quan no estan clares semblen inextricables. De teories no en faltaven, ja en aquell moment de brevíssim i cansat optimisme del 1920 i pocs anys més. Eren, això sí, teories en general nascudes prèviament per explicar o justificar un *problema nacional* amb què topava o s'enfrontava el seu autor: la justificació del poder imperial civilitzador, la unitat d'Alemanya, la homogenització cultural i lingüística de França, el *Risorgimento* italià, la posició dels socialistes alemanys o dels demòcrates txecs en la política austriaca, la situació dels jueus integrats o perseguits. És inevitable: qui fa teoria des d'una situació en què ell mateix es troba implicat, rarament ho farà sense voler-la aplicar en primer lloc al cas que el preocupa. De vegades, però, la implicació és el primer obstacle per a una mínima objectivitat distanciada en l'observació dels fets a explicar, i llavors la teoria se'n ressent en tant que explicació, i té més valor de símptoma que d'instrument o de resultat d'una anàlisi. És cosa perfectament documentada, per exemple, la llarga sèrie de pràctiques repressives, punitives i humiliants amb què *tots* els governs de França des del temps de la Revolució (i des d'abans, quan podien) havien intentat "*anéantir les patois*", en paraules cèlebres de l'abbé Grégoire. Però això --la imposició, la coerció de vegades brutal-- va en contra de la *idea* d'armònica, espontània i voluntària unitat: i per això Renan arriba a escriure amb perfecta innocència: "França pot estar orgullosa de no haver intentat mai obtenir la unitat de la llengua amb mesures coercitives". Impressionant.

Simplement, davant de la simplicitat de la ideologia, compta molt poc la complexitat dels fets. Fins i tot quan la ideologia és presentada com a *ciència*, com fa el mateix Otto Bauer amb candidesa impecable: "La ciència ha abandonat, fins ara, el concepte de nació de manera gairebé exclusiva en mans dels lírics, dels fulletonistes, dels oradors de l'assemblea popular, del parlament, de la taula de la cerveseria. En una època de grans lluites nacionals, amb prou feines tenim ara els primers enunciats per a una teoria satisfactòria de l'essència de la nació. I, amb tot, necessitem aquesta teoria. Sobre tots nosaltres actua, però, la ideologia nacional, el romanticisme nacional". Paraules clarividents i profètiques, que conserven tot el seu valor si les llegim un segle més tard. Que el "materialisme dialèctic" o el "materialisme històric" siguin l'instrument *científic* per superar la pobresa de les altres teories nacionals, ja és tota una altra qüestió. Però Otto Bauer, fins i tot treballant amb un utilatge tan inadequat i tan simplista, era un home assenyat, i això es nota en la solidesa del seu treball, clàssic entre els clàssics. Com era ben assenyat i poc romàntic el professor Max Weber, que va veure amb acurada perspicàcia que els grups humans que s'anomenen nacions, i els moviments socials coneguts com a nacionalismes, poden ser ben diferents en orientacions, fonaments i formes de definir-se, però

tenen una cosa en comú: la referència al poder. Al poder polític, és clar: "El concepte de *nació* ens remet sempre al *poder* polític, i el que és aleshores palesament *nacional* ... és una mena especial de "*pathos*" que es vincula a la idea d'una organització política pròpia, idea ja existent o a la qual s'aspira, i això en un grup humà conjuntat per una comunitat de llengua, de religió, de costums o de destí". Els pobles, les nacions, insistirà Weber, poden distingir-se o definir-se de moltes i variables maneres, però són "nacions" en tant que posseeixen o aspiren a posseir, com a tals, un espai polític propi. El concepte de "nació" pot ser perfectament ambigu, però el d'"estat", per al pensament sociològic i polític, no ho era gens: era allò que era, l'àmbit privilegiat del poder. Weber, en tot cas, no pot ser més explícit: "En la mesura que trobem rere la significació palesament ambigua del mot [*nació, nacionalitat*] un fet col·lectiu, aquest fet rau de manera òbvia en l'esfera política. Un concepte com el de nació només el podríem definir així, si fa no fa: és una comunitat de sentiment, l'expressió més adequada per a la qual fóra un estat propi, i que, per tant, mostra normalment la tendència a crear-se'n un." I no seria molt agosarat, crec, anotar que aquesta "comunitat de sentiment" o es manifesta en l'ordre polític o difícilment es consolidarà com a tal *comunitat*. Cosa que saben perfectament tots els ideòlegs, dirigents o simples participants actius de qualsevol "nacionalisme". La resta, és a dir les bases històriques, culturals, ètniques, místiques o simbòliques de la "comunitat nacional", pertanyen a l'ordre d'uns "components causals" que oscil·len entre la realitat dels fets comprovables, l'inesgotable camp de la metàfora, o la variable correlació entre els accidents i la substància, entre l'economia i l'"esperit nacional", entre la geografia i els herois amb nom i monument. Tot val per "construir" o consolidar, o promoure o defensar, una *nació*: tot val quan es converteix en política, en el sentit més extens de la paraula "política" o, si pot ser, en el seu sentit més estricte, que és l'ocupació i ús del poder en un àmbit autònom.

Una altra cosa és si aquest àmbit autònom de la "nació-amb-poder" ha de ser necessàriament un estat entès com a radicalment in-dependent i perfectament sobirà, o si alguna forma d'estat i alguna forma de no-dependència poden ser suficients i satisfactoris per a les "necessitats" de la nació. Però el principi sembla invariable: és una qüestió de *dret*, i és una qüestió de "punt de gravetat" intern i no extern, en expressió de Rovira i Virgili. El qual, per cert, cita com a font d'autoritat unes paraules de Valenti Almirall, exactes i lapidàries: "Si ens aturem en un punt que no arriba a la separació, no és perquè no hi tinguem dret, sinó perquè no creiem que sigui convenient fer-lo servir". El *dret* hi és, doncs, tant si el fem servir com si no: un dret polític, el dret a un estat. I això és justament el que no serà reconegut mai --ni fa cent anys, ni ara mateix-- per la nació que ocupa el poder dominant en l'estat inclusiu, i que s'ha definit ella mateixa com a nació delimitada per aquest estat. En definitiva, la *lliure* federació de *nacions iguals* per constituir un estat plurinacional comú (com Rovira i Virgili, en els moments més optimistes, hauria volgut a la "Federació Hispànica" o Ibèrica) és un bell ideal que, justament, mai ni enlloc no ha passat de bell ideal, i difícilment el veurem en la bellesa dels fets.

Més bellesa encara hi ha, i aquesta sí que és possible, en la submissió del nacionalisme a l'ètica i a la humanitat; per exemple en el pensament de Masaryk, i amb idees i paraules tan essencials i simples com aquestes: que el conjunt de les nacions del món forma la humanitat; que cada persona hauria d'assolir l'ideal ètic de ser veritablement un home; que la nació és una qüestió de consciència i que, com diu Havlicek, "abans que res, un ha de ser diligent, culte i honrat, i només després pot començar a pensar en ser un patriota": que partint del nacionalisme com a ètica acabem demanant el reconeixement jurídic d'una nació. Ja ho va escriure el mateix Masaryk el 1905, també amb paraules molt simples: "El sentiment i el pensament nacionalista evolucionen. El nacionalisme no és ni de bon tros un concepte superat; al contrari, la seua evolució està començant." Ara, gairebé un segle més tard, l'evolució continua, en efecte, i no sabem molt bé cap a on. Almenys, això sí, tenim uns "clàssics", els podem llegir, estar-hi en acord o més sovint en desacord, i després pensar amb la ponderació i la calma que els clàssics sempre demanen. És, segurament, la millor defensa contra tant d'estrèpit i tanta polseguera, tanta ignorància i tanta mala fe que ens rodegen cada dia als qui a pesar de tot, i molt més per ètica que per mística, hem assumit la delicada tasca de promoure per al nostre país la mesura justa de "nacionalisme" que uns altres li neguen en injustíssima mesura. O així ho veiem alguns, mentre procurem ser diligents, cultes i honrats, i només després patriotes.



## Jean-Jacques Rousseau

### INTRODUCCIÓ de Xavier Palacios

Per a descobrir les causes generals de la història, els costums i l'esperit de les nacions ofereixen explicacions més generals i intel·ligents que el caràcter dels prínceps i les circumstàncies (Godschmidt 1983:161). El *Contracte social* era una obra projectada però no acabada sobre les institucions polítiques. L'últim capítol del *Contracte social* reflecteix l'esquinçament de l'època i sens dubte un elevat grau d'escepticisme per part de J.J. Rousseau (1712-78) pel que fa a una idea capaç de cohesionar el cos de la societat civil:

"Després d' haver assentat els veritables principis del dret polític i procurar fundar l'estat sobre la seva base, seria necessari fundar-lo atenent a les seves relacions externes; la qual cosa comprendria el dret de la gent, el comerç, el dret de les guerres i conquestes, el dret públic, les lligues, les negociacions, els tractats, etc. Però això constitueix un nou objecte, massa ampli per a les meves curtes mires; hauria d'haver-les fixat sempre en alguna cosa més propera a mi" (Rousseau 1959b: 470).

J.J. Rousseau sembla meditar en una obra que no ha escrit, però que desitjaria deixar per a la posteritat. Ell mateix sembla reconèixer que ni als dos *Discursos* (del 1750 i 1755 respectivament), ni al *Contracte social* i a l'*Emili* (obres escrites el 1762, i que seran el punt de referència per a la divulgació del seu pensament) no arriben a dir allò que ell hauria desitjat expressar, perquè en definitiva, són idees massa àmplies per a les seves reduïdes forces: "hauria d'haver-les fixat sempre en alguna cosa més propera a mi". Quan parla de coses properes, J.J. Rousseau es refereix a la nació com a subjecte del dret de gentes i projecte de moral pràctica.

Les quatre obres esmentades són un exemple de metadiscurs que serveix de model per a una actuació moral i política: en elles, J.J. Rousseau renuncia a la història a favor de la raó. Les quatre obres esmentades acaben sent ahistòriques: poden servir per a qualsevol moment i qualsevol país, com també per a qualsevol home de qualsevol cultura. Aquesta universalitat que caracteritza J.J. Rousseau, encara que molts dels seus contemporanis fossin incapaços de percebre-la, parteix de l'home singular i d'un país o diversos països particulars, però en relació amb l'esperit il·lustrat el missatge es fa inqüestionablement universal quan es refereix a la transformació d'una societat amb criteris generals -és el mateix que pensarà també Voltaire des d'un cosmopolitisme europeista. De totes maneres, el *Discurs sobre les ciències i les arts* presenta la universalitat del naturalista basada en la inducció, mentre que el *Discurs sobre els orígens i els fonaments de la desigualtat entre els homes* estudia l'home en si mateix a través del

mètode hipotètic i condicional, en forma d'utopia, mètode al qual J.J. Rousseau torna en els seus escrits posteriors al *Contracte*.

Les normes de la moral col·lectiva només podien ser definides per la "*voluntat general*", la voluntat del "*cos politic*" considerat com una "*persona moral*", com un tot "*supraindividual*", escriu B. Baczko (1974:316). La voluntat general és així norma ètico-política de la nova Ciutat en què allò particular s'harmonitza amb allò universal. El ciutadà es reconcilia amb l'home originari, així com la humanitat amb la pàtria.

Però la construcció de la nova Ciutat requereix posar moltes ciutats d'acord, superant el cosmopolitisme projectat per la Il·lustració de signe colonialista. Aquest és, creiem, el problema més proper al qual es refereix J.J. Rousseau. Pel que fa a aquest problema, l'autor es limita a reconèixer el fet que història i raó queden sotmeses a una tensió constant en què de cap manera pot parlar-se de temps absolut de la raó, sinó mitjançant l'esperit de les nacions en el sentit moral. Aquesta mediació és la llacuna que J.J. Rousseau troba a faltar en les seves principals obres.

Allò més proper a J. J. Rousseau mateix és l'esperit de les nacions construït per exigències de la raó, de la qual neixen les ciències humanes (economia, etnografia, lingüística) en un segon pas de la seva investigació. Però la raó necessita una apel·lació a la història perquè sigui pràctica. Proves d'això, en tenim per exemple a l'*Assaig sobre l'origen de les llengües*, així com als estudis que li encomanen sobre Còrsega (*Projecte de Constitució*, 1762) i Polònia (*Consideracions*, 1772), estudis que comentarem més endavant. La reconstrucció racional de la història és hipotètica, per la qual cosa la història no arriba a desaparèixer. No sembla entendre-ho així R. Grimsley:

"En qualsevol cas, Rousseau aclareix al començament del seu *Discurs sobre la desigualtat* que no està interessat en la història en el seu sentit científic. Aquesta és una conseqüència lògica del seu mètode filosòfic, que es basa més en principis percebuts intuïtivament que en l'observació empírica. La seva reconstrucció de la història humana és purament hipotètica, ja que el seu propòsit és clarificar la naturalesa original de l'home, més que les circumstàncies reals del seu desenvolupament: Rousseau no està interessat en els fets com a tals, sinó en la necessitat de distingir entre els elements originals i artificials de l'ésser humà. Aquest és el tema central de l'obra de Rousseau i explica la seva negativa a deixar que el seu pensament estigui limitat per la metodologia de qualsevol ciència específica. Segons la seva opinió, per assolir la veritat sobre la naturalesa humana és necessari excedir les limitacions de les disciplines intel·lectuals particulars i examinar els trets fonamentals de l'existència humana, ja que aquests determinaran necessàriament l'actitud del pensador cap a les diverses branques del coneixement" (Grimsley 1988:41).

El 1755 escriu un article per a l'Enciclopèdia, que publica separatament el mateix any amb el títol *Ciudadà: o discurs sobre l'economia política*, i que conté el primer intent de solucionar la problemàtica suscitada entre el *ciudadà* i l'*home* originari. En el *Contracte*, Rousseau havia exigit l'"*aliénation totale de chaque associé avec tous ces droits à toute la communauté*", una alienació de l'individu, el model de la qual estava, per ell, en l'antiga *polis*. Però el mateix Rousseau afirma en les seves *Confessions* la seva peculiaríssima personalitat, seguint el model de St. Agustí. J. J. Rousseau manifesta aquest contrast entre la tradició cristiana i antiga, característica de tota la cultura europea, amb l'alternativa entre la "*humanité*" (moderna) i el "*patriotisme*" (antic), és a dir, en la contradicció pròpia del modern *bourgeois* entre el *ciudadà* modern i l'*home* originari.

El primer i el segon *Discurs* constitueixen ambdós una crítica a la civilització moderna, però s'oposen de ple per la meta optimista que persegueixen. El primer tractat bosqueja la imatge del *ciudadà* complet i total, d'acord amb el model del patriotisme espartà i romà; el segon, la imatge d'una època daurada, en analogia amb el mite cristià del paradís. Un glorifica l'autèntic *citoyen*; l'altre, l'originari: són els dos paradigmes d'una humanitat no burgesa. Amb l'assaig sobre l'economia política mostra el primer intent de solucionar aquesta autinòmia.

Però tampoc en aquest lloc els drets de l'home són idèntics als deures del *ciudadà*. La possibilitat de la seva concordància constitueix el problema del *Contracte* i de l'*Emili*. K. Löwith fa una valoració de l'obra de J.J. Rousseau en base als *Discursos*, el *Contracte*, l'*Emili*, i les *Confessions*. Com ell diu:

"Per realitzar aquest acord, la voluntat pròpia de tots els individus (*volonté de tous*), hauria d'identificar-se amb la voluntat comú del tot (*volonté générale*), diferent de la mera voluntat de la majoria" (Löwith 1974:330-331).

J.J. Rousseau es dirigeix a auditoris determinats. Així, a l'Acadèmia de Dijon i a la República de Ginebra en els dos primers *Discursos*, al destinatari de la mateixa *Carta a d'Alembert*, al públic en el *Contracte*, i al gènere humà en l'*Emili*. De tota manera, afegeix J. Starobinski:

"A partir de 1768, des de les *Cartes a Malesherbes* a les *Confessions* i des de les *Confessions* als *Diàlegs*, la relació amb el "destinatari" s'afebleix cada vegada més. Per fi, en els *Ensomnis*, en què J.J. Rousseau diu que es troba lliure de tota inquietud, l'al·legat s'ha convertit en monòleg; el jo "referent" exclusiu, és, de moment, l'únic destinatari" (Starobinski 1983:333-338).

L'objecte de la present introducció és aquest transfons aparentment marginal que J.J. Rousseau deixa entreveure en el text citat de l'últim capítol del *Contracte* i que queda indicat en el *Ciudadà*, citat per K. Löwith, quan tracta d'analitzar una sèrie de textos els auditoris dels quals

s'afebleixen, com esmentava J. Starobinski. Seguim els aclariments d'E. Cassirer pel que fa al mètode hipotètic com a lloc de la utopia. Aquí es trama el simbolisme a partir del qual J.J. Rousseau intenta transformar la consciència dels seus contemporanis per a la constitució d'un nou marc de l'univers en què es mouen els individus.

Voldriem fer ressaltar la importància dels textos dedicats o amb al·lusions: *Escrit sobre l'abat de Saint Pierre*, *La nova Eloïsa*, *Cartes escrites desde la muntanya*, *Projecte de Constitució*, *Consideracions*. Distingim en aquests textos la construcció d'un doble projecte. Per una part, el projecte de les nacions com a llei universal i intel·ligible, i per altra part el que fa referència al dret de gents. Ambdós projectes són cares d'una mateixa moneda: nacionalisme i internacionalisme, que equival a patriotisme i universalisme, i en termes de la societat burgesa, a ciutadà versus home.

Tractem ara sobre la causa de la decadència moral que prové de l'Europa il·lustrada o la desnacionalització com a segona hipòtesi sobre la qual s'explica la concepció dels costums. L'esperit de les nacions apareix així com a llei històrica, juntament amb el progrés de les ciències i les arts. En el primer *Discurs* llegim:

"Tenim físics, geòmetres, químics, astrònoms, poetes, músics, pintors; no tenim ja ciutadans; o si encara ens en queden, escampats pels nostres camps abandonats, moren en ells indigents i despreciats. Tal és l'estat a què es veuen reduïts, tals són els sentiments que de nosaltres obtenen aquells que ens donen el pa i que donen llet als nostres fills" (Rousseau 1959a: 27).

Ciutadà és sinònim d'home virtuós i patriota. Per tant, és una qualitat moral que desapareix com a efecte del progrés de les ciències i de les arts:

"Els vostres fills ignoraran la seva pròpia llengua, però en parlaran d'altres que no s'utilitzen enlloc (en cap part de món); sabran compondre versos que amb prou feina seran capaços d'entendre; sense saber discernir l'error de la veritat, posseiran l'art de fer-los incognoscibles als altres mitjançant arguments especiosos, però paraules com magnanimitat, temperància, humanitat, valor, no sabran què signifiquen; mai vibrarà en les seves orelles el dolç nom de la pàtria, i si senten a parlar de Déu no serà tant per a tèmer-lo com per a tenir-li por" (Rousseau 1959a: 26).

J.J. Rousseau recorre als temps antics per a trobar ciutadans, és a dir, patriotes; "els polítics antics parlaven constantment de costums i de virtut, els nostres només parlen de comerç i de diners" (1959a: 19). J.J. Rousseau troba en Lacedemònia el model de ciutadà virtuós identificat amb l'ideal de la pàtria:

"D'Atenes surten aquelles obres sorprenents que serviran de model en totes les èdats corrompudes. El quadre de Lacedemònia és menys brillant. Allà, deien els altres pobles, els homes neixen virtuoses i el mateix aire del país sembla inspirar virtut. Dels seus habitants només ens queda el record de les seves accions heroïques. Valdran menys per

nosaltres tals monuments que els peregrins marbres que ens ha deixat Atenes" (1959a: 12-13).

El patriotisme espartà triomfa sobre la universalitat cristiana heretada per la Il·lustració. El classicisme regenera la modernitat.

La desnacionalització que viu Europa és símptoma de degradació moral, de pèrdua de virtuts morals. Aquella humanitat abstracta que descriu Voltaire no satisfà J.J. Rousseau, i molt menys l'europèisme despersonalitzat i de signe cosmopolita. La reconstrucció d'Europa, desposseïda de les idees il·lustrades, passa per la utopia dels nacionalismes que serveixen d'objecte genealògic de la moral. Es tracta de les conseqüències morals que es deriven de la desnacionalització d'Europa en la modernitat.

Pàtria és per davant de tot llibertat i democràcia. Davant l'homologació europea proposada per Voltaire, J. J. Rousseau basa la felicitat del continent en la vida de les nacions, o si es vol en la diferència nacional institucionalitzada com a projecte educatiu, en el qual allò particular (el patriotisme) es reconcilia amb allò universal. Podem seguir el seu pensament a les *Consideracions*, text seleccionat per a la present obra. Així, donant-li la paraula:

“Arribem al punt decisiu. És l'educació la que ha de donar a les ànimes la forma nacional, i dirigir de tal manera les seves opinions i els seus gustos que arribin a ser patriotes per inclinació, per passió, per necessitat. En obrir els ulls, un nadó ha de veure la pàtria, i fins a la mort no ha de veure altra cosa. Qualsevol autèntic republicà ha mamat amb la llet de la seva mare l'amor a la pàtria, és a dir, a les lleis i a la llibertat. Aquest amor omple tota la seva existència; només veu la pàtria, només viu per a ella; tan bon punt està sol, no serveix per a res; tan bon punt deixa de tenir pàtria, deixa d'existir; i si no està mort, està pitjor.

L'educació nacional només s'aplica als homes lliures; només ells tenen una existència comuna i estan veritablement vinculats per la llei. Un francès, un anglès, un espanyol, un italià i un rus són més o menys el mateix home; ja surten del col·legi afaïçonats per a la vida llicenciosa, és a dir, la servitud. A vint anys, un polonès no ha de ser un altre home, ha de ser un polonès. Vull que, quan aprengui a llegir, llegeixi coses del seu país; que als deu anys en conegui totes les produccions, als dotze, totes les províncies, tots els camins, totes les ciutats; que als quinze n'hagi après tota la història, i als setze totes les lleis: que no hi hagi hagut cap bona acció ni cap home il·lustre en tota Polònia dels quals ell no tingui la memòria i el cor plens, i dels quals no pugui parlar tot seguit.” (pàg 27\*\*\*Confirmar en galerades).

El luxe, la passió pels diners han portat a Europa la pèrdua de les seves idiosincràcies nacionals:

"Avui dia ja no hi ha francesos, ni alemanys, ni espanyols, ni tan sols anglesos, només hi ha europeus. Tots tenen els mateixos gustos, les mateixes passions, els mateixos costums, perquè cap no ha rebut formes nacionals per mitjà d'institucions pròpies. Tots, en les mateixes circumstàncies, faran les mateixes coses; tots diran que són desinteressats i seran murrís: tots parlaran del bé públic i només pensaran en ells mateixos: tots exalçaran la mediocritat i voldran ser uns Cresus; no tenen altra ambició que el luxe ni altra passió que l'or: si estan segurs que algú té tot el que els tempta, es vendran al primer que els voldrà pagar. Què els importa a quin amo obcecien, de quin estat compleixen les lleis? Se senten a tot arreu com a casa mentre trobin diners per robar i dones per corrompre." (pàg. 23\*\*\*).

El futur d'Europa passa per la recuperació dels seus espais nacionals com a projecte de la modernitat que significa llibertat, emancipació, autodeterminació, identitat, progrés, utopia com a camí cap a la nova Ciutat ideal somniada pels moderns, als quals J.J. Rousseau ofereix un discurs político-moral visualitzat per a substituir els antics modes d'una tradició caduca:

"Són les institucions nacionals les que formen el geni, el caràcter, els gustos i els costums d'un poble, el fan ser ell i no un altre, li inspiren l'ardent amor a la pàtria basat en hàbits impossibles d'arrencar, el fan consumir-se d'avorriment a casa dels altres pobles, enmig de delícies que no té al seu país. Recordeu-vos d'aquell espartà afartat de les voluptuositats de la cort del gran rei, a qui es retreia que trobés a faltar la salsa negra. "Ah! -va dir ell al sàtrapa tot sospirant- Jo conec els teus plaers, però tu no coneixes els nostres!" (pàg. 23).

Els textos que hem transcrit pertanyen a l'obra que J.J. Rousseau escriu el 1772 amb el títol sencer de *Consideracions sobre el govern de la Polònia i el seu projecte de reforma*. Per tant, es tracta d'una de les últimes obres de J.J. Rousseau, de l'últim període en el qual escriu els *Diàleg* i *Confessions: Rousseau jutja Jean Jacques*, última obra que escriu el 1777 i que es publica després de la seva mort. Les *Consideracions* són una de les peces que J.J. Rousseau va considerar més properes a ell mateix, però que no va poder acabar. Forma part de l'altra obra que J.J. Rousseau no va arribar a escriure, però de la qual va deixar diversos apunts.

Segons els continguts dels textos esmentats, el futur d'Europa es projectaria a partir d'un mapa polític construït en forma de mosaic de colors variats i formes geomètriques desiguals. Podria semblar que la utopia de J.J. Rousseau aboqués a l'aïllament, a la insolidaritat, al nacionalisme solipsista o potser al narcisisme. Dit d'altra manera, com podria J.J. Rousseau justificar un futur d'Europa basat exclusivament en els nacionalismes com a projecte político-moral sense trobar la crítica més despietada dels europeistes il·lustrats que van somniar fins i tot en una llengua universal? Allò que hem anomenat la història que J.J. Rousseau no va escriure, però que deixa perfilada, ens ofereix un altre apunt des del qual l'autor reconstrueix

l'europeisme per camins diferents dels que va oferir Voltaire. Em refereixo a l'*Écrit sobre l'abat de Saint Pierre* que J.J. Rousseau va publicar al 1761.

Als polonesos, J.J. Rousseau els recomana ballar molt: "Cal que, a Polònia, la gent es diverteixi més que en altres països, però no de la mateixa manera" (pàg 24\*\*\*). Sobre les festes: "Les festes d'un poble lliure han de transpirar sempre decència i serietat, i només es poden presentar per a la seva admiració objectes dignes de la seva estima." (pàg. 25\*\*\*). Els espectacles a l'aire lliure són igualment forjadors de l'esperit de les nacions com a programa moral:

"Si pot ser, que no hi hagi res d'exclusiu per als grans i als rics. Molts espectacles a l'aire lliure, en què es diferenciï cada fila amb cura, però en els quals hi participi per un igual tot el poble, com feien els antics, i en els quals, en algunes ocasions, la noblesa jove demostrï la seva força i habilitat. No han pas contribuït poc les curses de braus a mantenir un cert vigor en la nació espanyola!" (pàg. 25\*\*\*).

B. Baczko es pregunta com les festes i les cerimònies a partir de les quals s'exerceix l'educació pública poden orientar els homes cap a la Ciutat ideal, idea que, tot i no tenir una existència física, sembla falsa. Per Baczko, la resposta a aquesta pregunta ofereix el sentit més important de les *Consideracions*. Posar en representació un ordre social que encara no existeix, però que s'instal·la ja en la imaginació, provoca que la mateixa imatge es transformi en agent modificador de la realitat acomplint "la mesura dels possibles". La Ciutat ideal és somniada des de la societat actual i la imaginació és creadora d'imatges que produeix, organitzant un món imaginari infinit i sense límits, contràriament a la memòria que només fa que emmagatzemar idees. Entre el món real físic que l'home no pot cixampar i el món imaginari hi ha una fuga. La imaginació excita i alimenta els desitjos per l'esperança de satisfer-los, afirma J.J. Rousseau en l'*Emili*. La fuga existent entre allò real i allò imaginari incita l'home a allunyar-se de la seva veritable condició. L'home, animat per les imatges de la virtut i de la Ciutat-pàtria, escampa la mesura dels possibles per a si mateix i per a la República (1959d:304-307). És necessari per a l'educació posar en funcionament imatges que estimulin l'emulació patriòtica, com a models de comportament per als ciutadans. J.J. Rousseau afirma textualment en el *Projecte de Constitució*, que "amb la finalitat de despertar l'activitat d'una nació, és necessari oferir-li grans desitjos, grans esperances, grans motius positius per a l'acció". Les imatges estimulen l'emulació patriòtica en el quadre en què es forma la unanimitat, fonament de la Ciutat justa i virtuosa. Aquesta unanimitat no implica tan sols la comunitat de presència, sinó també, i sobretot, la de l'imaginari. D'aquí que, pel que fa a la pràctica dels balls aconsellada per J.J. Rousseau als polonesos, B. Baczko acabi dient:

"Aquesta digressió, si és que ho era, quedava doblement justificada. D'ençà llavors, ens caldrà referir-nos a la teoria de la imaginació i del seu llenguatge que Rousseau va

llegar a les generacions posteriors. Però també permet comprendre que la fórmula aparentment paradoxal: "cal que la gent es diverteixi a Polònia" no és de cap manera una frase anodina. Resumeix tot un sistema d'educació pública que fa una crida a l'imaginari i que Rousseau vol posar en marxa en una Polònia també imaginada, sinó imaginària, perquè s'hi intenti "eixamplar la mesura dels possibles" (1974:95) [traducció pròpia].

J.J. Rousseau ofereix ja els fonaments tant de l'etnologia com de la sociologia de la festa (sociologia simbòlica i antropologia simbòlica), però, igual que en l'economia i la lingüística, ho fa dins de la genealogia dels costums, on s'observa l'etnicitat de l'esperit d'aquelles nacions que mostren les causes més generals i intel·ligibles per descobrir les lleis de la història. Respecte d'això la *Carta a d'Alembert* i *La nova Eloïsa* ofereixen textos paradigmàtics. Les festes són grans espectacles, però són diametralment oposades al teatre pel que fa a la seva estructura i als seus fins. El teatre té lloc en sales tancades, mentre que la festa d'un poble lliure s'esdevé "*en plein air*", "*sous le ciel*". El teatre és un espectacle per als rics, mentre que la festa cívica és gratuïta i popular. El teatre és cosmopolita i frívol, mentre que les festes cíviques són virils i decentes, ensenyant al poble, per tal de poder-los admirar, objectes dignes de la seva estima. L'espectacle teatral és artificiós i realitza una pseudocatarsis en la consciència dels espectadors, estimula interessos egoïstes i corruptors. La festa pública ajunta tot el poble fent-se escenari d'honor i anul·lació que genera virtuts patriòtiques i sentiments de concòrdia. La festa és un joc lliure de l'espontaneïtat dels homes lliures (Baczko 1974:97). En la *Carta a d'Alembert*, la festa és per damunt de tot exaltació del jo col·lectiu (Starobinski 1983:130), mentre que en les *Consideracions*, J.J. Rousseau posa l'accent en el caràcter organitzat i institucional de la festa. Tot el poble hi ha de prendre part, però el poble no ha de confondre's amb els seus caps. Se suposa que la mateixa festa té un ordre en l'espontaneïtat, dins de la qual s'amaga un ordenador (Baczko 1970:97). Sobre la *Carta a d'Alembert*, J. Starobinski afirma:

"Doncs sí, per un costat, la Carta és una crítica moralitzant dels prejudicis del teatre, queda clar, per una altra part, que Rousseau es refereix sempre a la imatge d'un espectacle ideal, que no descriurà fins a les últimes pàgines del seu llibret: Rousseau té la mirada posada en el record d'una festa improvisada de la qual va ser testimoni durant la seva infantesa. És a aquest record i a aquesta alegria col·lectiva, reviscuts nostàlgicament, que Rousseau confronta tots els "falsos" atractius de la comèdia i de la tragèdia" (Starobinski 1983: 119).

"[teatre i festa en Rousseau] s'oposen com un món d'opacitat i un món de transparència. [El teatre] condueix els homes al domini de l'opacitat, de la il·lusió nefasta i de la separació dissortada. En la sala fosca, l'espectador es tanca en la seva solitud. Ens sembla que ens unim a l'espectacle i és aquí on cadascú s'aïlla, és aquí on oblidem els



nostres amics, els nostres veïns, el nostre próisme. Es va al teatre per "oblidar-se de si mateix", és el lloc on un s'oblida més de si mateix i de l'altre. L'espectacle ens roba el nostre ésser: és alienació total i no obtenim res a canvi. Ens atreu una llunyania fabulosa. Doncs, si el teatre actua damunt les nostres passions, embruixa per mitjà de la màgia de la distància i l'allunyament: "Tot allò que es representa en el teatre, no és res que se'ns acosti, sinó quelcom que és allunyat de nosaltres " (Starobinski 1983: 121).

*La Nova Eloïsa* marca el cim dels textos simbòlics de J. J. Rousseau. Es va publicar un any abans que el *Contracte*. El mètode hipotètic i condicional del segon *Discurs* troba el seu punt culminant en forma de novel·la.

Llegint aquesta novel·la, cal fer la necessària apel·lació als textos que assenyalen la necessitat de Jean-Jacques d'acostar-se a allò més proper, és a dir a la història. Però aquesta acaba implicada en el mateix nivell que apareix en el primer *Discurs*, dins del cercle de la raó. J. J. Rousseau no abandona mai la seva idiosincràsia divuitesca, com a fill de la Il·lustració que busca un nou concepte de la veritat, un nou concepte de filosofia que sobrepassi l'ideal de Descartes, Malebranche i Leibniz per instal·lar-se en la nova ciència natural. J. J. Rousseau aspira fonamentalment a resoldre una qüestió central que és:

"el mètode de la filosofia, no tornant al *Discurs del mètode* de Descartes, sinó més aviat a la *regulae philosophandi* de Newton. I la solució que s'obté empeny immediatament la consideració intel·lectual en una direcció completament nova. Perquè el camí de Newton no és la paradeducció sinó l'anàlisi" (Cassirer 1950:21).

La veritable originalitat de Rousseau consisteix "en haver discutit el supòsit metòdic mantingut per tots els intents de reforma i implícitament reconegut per ells" (Cassier 1950:295). El gir metòdic que J.J. Rousseau fa cap a la representació simbòlica del mètode científic fou capaç de rematar la utopia com a projecte de la modernitat. *La Nova Eloïsa* significa el somni despert en el qual J.J. Rousseau accepta l'imaginari que no es troba en la societat dels homes: es correspon amb el *Contracte*, en què cap voluntat particular pot aïllar-se de la voluntat general.

La cultura amb què els homes es revesteixen no forma res més que ribets d'aparences que amaguen la realitat ontològica. En el *Discurs sobre la desigualtat* ja havia distingit J.J. Rousseau entre ser i semblar: "Ser i semblar van arribar a ser dues coses totalment diferents, i d'aquesta diferència van sorgir el faust imponent, l'astúcia enganyadora i tots els vicis que l'acompanyen" (Rousseau 1959a:190). D'aquí que l'home es refugii, "en el món, en la societat, en un cúmul d'ocupacions i diversions diferents, perquè no pot suportar estar amb ell mateix, resistir mirar-se a si mateix" (Cassier 1950:177). La subjectivitat de l'home pot recrear-se en el món simbòlic, trobar respostes a la facultat de l'imaginari en l'univers dels actes morals que no li ofereixen els sistemes jurídics i d'aquesta manera fixar-se en una naturalesa creada que li ofereix garanties d'assentament en una nova ontologia.

Amb tot, la llei mai deixa de tenir la vinculació essencial que l'home necessita per a aquella nova relació col·lectiva que per definició pertany a un món artificial de caràcter formal:

"Aquest entusiasme per la força i la dignitat de la llei és allò que caracteritza l'ètica i la política de Rousseau... en els primers esbossos del *Contracte social* qualifica la llei com la més sublim institució humana, com un veritable bé del cel, en virtut de la qual l'home ha après a imitar, en la seva existència terrenal, els manaments inviolables de la divinitat. Per això fou, històricament considerada, una mala interpretació que el període de *Sturm und Drang* a Alemanya entengués l'evangeli rousseauià de la naturalesa en el sentit que amb la tornada a la natura s'havia d'esquinçar el domini de la llei. Si aquesta hagués estat la tendència de Rousseau, el *Contracte social* es trobaria en una flagrant i gairebé incompreensible contradicció amb el *Discurs sobre la desigualtat*. Perquè no es pot manifestar de manera més rude la sobirania incondicional de la llei. Enfront a ella, l'individu no té cap reserva ni cap limitació possible. Qualsevol clàusula a favor de qualsevol dret individual, acollida en el contracte social, la desposseiria de tot sentit i contingut" (Cassirer 1950: 290-291).

*La Nova Eloïsa* és l'expressió més explícita en l'obra de J.J. Rousseau del joc de la subjectivitat en la transformació tant del jo individual com de l'estructura social. En l'obra citada el reconeixement de la vinculació de la llei en el pla de la subjectivitat és patent, oferint a la vegada una fuga en la qual la imaginació actua com a agent alliberador en un ordre establert en què la naturalesa sembla quedar determinada ontològicament. L'home recorre a la diversió per recuperar l'ésser que la realitat social li fa amagar en l'ostentació, el luxe i els interessos particulars.

La festa, igual que tot el conjunt simbòlic, no destrueix la llei sinó que la completa, donat que ofereix mecanismes de correcció per a la posada en pràctica de la voluntat general. També reproduïx els valors sobre els quals reposa l'ordre social, funció que fa acte de presència en la festa de Clarens. En la festa desapareix tota oposició entre espontaneïtat i ordre, entre l'expressió de les individualitats que es fusionen en el jo col·lectiu i les manifestacions d'aquest mateix jo col·lectiu en els actes particulars. La voluntat de cadascú és la manifestació de la voluntat general: el poble no necessita ni lleis ni autoritat, perquè el jo col·lectiu es manifesta per totes bandes. La festa és la interiorització dels principis suprems de la comunitat. El poble és actor i espectador al mateix temps i es converteix en educador de si mateix. En la *Carta a d'Alembert* s'accentua la diferència entre festa popular i teatre, mentre que en *La nova Eloïsa* la festa representa l'ideal social de la comunitat en un pla afectiu i estètic. J. J. Rousseau ofereix en definitiva a *Consideracions* una sociologia i antropologia de la festa en què el simbolisme reconduïx les consciències cap a la interiorització del jo col·lectiu en la nació com un nou espai de llibertat i democràcia.

(Un estudi més ampli sobre el tema Jean-Jacques Rousseau i la nació pot consultar-se a Palacios, 1992)

## **Bibliografia**

### **1. Obres de J.J. Rousseau esmentades a l'article**

*Discurs sobre les ciències i les arts (Primer Discurs)*, 1750

*Discurs sobre els orígens i els fonaments de la desigualtat entre els homes*, 1755

*El ciutadà: o discurs sobre l'economia política*, 1755

*Carta al Sr. d'Alambert sobre els espectacles*, 1758

*Extracte del projecte de pau continua del Senyor abat de Saint Pierre*, 1761

*La nova Eloïsa*, 1761

*Contracte Social*, 1762

*Emili: o de l'educació*, 1762

*Cartes a Malesherbes*, 1762

*Cartes escrites desde la muntanya*, 1764

*Projecte de Constitució per a Còrsega*, 1765

*Assaig sobre l'origen de les llengües on es parla de la melodia i de la imitació musical*

*Consideracions sobre el govern de la Polònia i els seu projecte de reforma*, 1772

*Ensomnis d'un passejant solitari*, 1777

*Confessions: Rousseau jutja Jean Jacques*, 1778

*Diàleg*, 1782

### **2. Referències**

BACZKO, B. (1970). *Lumières de l'utopie*. Paris: Payot.

BACZKO, B. (1974). *Rousseau, solitude et communauté*. Paris: EPHE.

CASSIRER, E. (1950). *Filosofia de la Ilustración*. México: FCE.

HERMOSA ANDÚJAR, A. (1988). *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Madrid: Tecnos.

GODSCHMIDT, V. (1983). *Anthropologie et politique*. Paris: Vrin.

GRIMSLEY, R. (1988). *La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza.

LÖWITH, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

PALACIOS, X. (1992). *Modernidad y nacionalismo: método y utopía en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau*. Vitoria: Instituto de Estudios sobre Nacionalismos comparados.

- ROUSSEAU, J-J. (1959a). *Discours sur les sciences et les arts*. En O.C., t. III. Paris: Gallimard/Pléiade.
- ROUSSEAU, J-J. (1959b). *Du contrat social*. En O.C., t. III. Paris: Gallimard/Pléiade.
- ROUSSEAU, J-J. (1959c). *Considérations sur le gouvernement de Pologne et son projet de réforme*. En O.C., t. III. Paris: Gallimard/Pléiade.
- ROUSSEAU, J-J. (1959d). *Émile*. En O.C., t. IV. Paris: Gallimard/Pléiade.
- ROUSSEAU, J-J. (1979). *Escritos de combate*. Madrid: Alfaguara
- STAROBINSKI, J. (1983). *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus.

*Darrers escrits filosòfics i polítics 1769-72*  
*Consideracions sobre el govern de Polònia<sup>1</sup>*

Traducció d'Eulàlia Torras

(2) ESPERIT DE LES INSTITUCIONS ANTIGUES

Quan es llegeix la història antiga, hom es creu transportat a un altre univers i enmig d'altres éssers. Què tenen en comú els francesos, els anglesos, els russos, amb el romans i els grecs? Res apart de la fesomia. Les fortes ànimes d'aquells d'abans semblen a aquests d'ara exageracions de la història. Com podrien pensar aquests que se senten tan petits que hi hagi hagut uns homes tan grans? Ells van existir tanmateix, i eren humans com nosaltres. Què és el que ens impedeix ser homes com ells? Els nostres prejudicis, la nostra baixa filosofia i les passions del petit interès, concentrades per les institucions ineptes que el geni no va dictar mai amb l'egoisme dins tots els cors.

Observo les nacions modernes. Hi veig força redactors de lleis i ni tan sols un autèntic legislador. Entre els antics, en veig tres de principals que mereixen una atenció particular: Moisès, Licurgi i Numa. Tots tres van dedicar les seves preocupacions principals a objectius que semblarien dignes de riallada als nostres doctors. Tots tres van tenir èxits que es considerarien impossibles si estiguessin menys comprovats.

El primer va formar i executar la sorprenent empresa d'instituir en cos de nació un eixam de desgraciats fugitius, sense arts, sense armes, sense talents, sense virtuts, sense valor i que, pel fet de no tenir com a pròpia ni una polzada de terra, eren una tropa estrangera sobre la faç de la terra. Moisès es va atrevir a fer d'aquesta tropa errant i servil un cos polític, un poble lliure, i mentre aquesta tropa errava pels deserts sense trobar ni una pedra on reposar el cap, li va donar una institució durable, a prova del temps, de la sort i dels conqueridors, que cinc mil anys no han pogut destruir ni tan sols alterar, i que es manté encara avui amb tota la seva força, en un moment en què el cos de la nació ja no subsisteix.

Per impedir que el seu poble es diluís enmig de pobles estrangers, ell el va dotar d'usos i costums que no es podien aliar amb els de les altres nacions; el sobrecarregà de ritus, de cerimònies particulars; l'incomodà de mil maneres per mantenir-lo en suspens i fer-lo estranger per sempre enmig dels altres homes; i tots els lligams de fraternitat que va crear entre els membres de la seva república formaven al mateix temps barreres que el mantenien separat dels veïns i li impedien barrejar-se amb ells. És així com aquesta nació singular, tan sovint subjugada, tan sovint dispersada i destruïda en aparença, però sempre idòlatra de la seva regla,

s'ha conservat malgrat tot fins als nostres dies dispersa enmig dels altres sense confondre's-hi; i així els seus costums, les seves lleis, els seus ritus, es mantenen i duraran tant com el món, malgrat l'odi i la persecució de la resta del gènere humà.

Licurgi va decidir instituir un poble ja degradat per la servitud i pels vicis que en són la conseqüència. Li va imposar un jou de ferro tal que cap altre poble no n'ha portat un de semblant; però el va lligar, el va identificar, per dir-ho així, a aquest jou, ocupant-lo sempre. Li va mostrar incessantment la pàtria en les seves lleis, en els jocs, en la llar, en els amors i en els festins; no li va deixar ni un instant de descans per estar amb ell mateix; i d'aquest continu constrenyiment, ennoblit pel seu objectiu, va néixer en ell l'ardent amor a la pàtria que va ser sempre la més forta o més aviat l'única passió dels espartans, que va fer d'ells éssers per sobre la humanitat. Esparta només era una ciutat, és cert; però tan sols amb la força de la seva institució aquesta ciutat va donar lleis a tota la Grècia, es va convertir en la seva capital i va fer tremolar l'imperi persa. Esparta era el centre des d'on la legislació estenia els seus efectes per tot el seu voltant.

Els qui només han considerat Numa un instaurador de ritus i de cerimònies religioses han jutjat ben malament aquest home. Numa va ser el veritable fundador de Roma. Si Ròmul només hagués ajuntat una colla de bandits que qualsevol contratemps podia separar, la seva obra imperfecta no hauria pogut resistir el pas del temps. Va ser Numa qui la va fer sòlida i duradora unint aquests bandits en un cos indissoluble, transformant-los en ciutadans, no tant mitjançant lleis, que la seva rústica pobresa encara no necessitava, sinó més aviat amb institucions dolces que lligaven els uns als altres, i tots al seu sòl, convertint al capdavant la seva ciutat en sagrada gràcies a ritus frívols i supersticiosos en aparença, dels quals poca gent sent la força i l'efecte, i dels quals tanmateix Ròmul, el mateix ferotge Ròmul, havia posat els fonaments.

El mateix esperit va guiar tots els antics legisladors en les seves institucions. Tots van buscar lligams que unissin els ciutadans a la pàtria i els uns als altres; i els van trobar en uns usos específics, en unes cerimònies religioses que, per la seva naturalesa, eren sempre exclusives i nacionals, en uns jocs que mantenien els ciutadans reunits, en uns exercicis que augmentaven l'orgull i l'estima pròpia amb el seu vigor i les seves forces; en uns espectacles que, tot recordant-los la història dels seus avantpassats, les seves desgràcies, les seves virtuts, les seves victòries, interessaven els seus cors, els inflamaven amb una viva emulació i els unien profundament a aquesta pàtria amb la qual no deixaven de mantenir-los ocupats. Són les poesies d'Homèr recitades als grecs reunits solemnement, no dins de llotges, sobre taules i amb diners a la mà, sinó a l'aire lliure i com a cos de nació; són les tragèdies d'Èsquil, de Sòfocles i d'Eurípides representades sovint al seu davant; són els premis amb els quals, entre aclamacions de tota Grècia, es coronava els vencedors en els jocs que, encenent-los continuament amb emulació i glòria, van portar el seu valor i les seves virtuts a un grau d'energia tal que avui res no ens en dóna la idea, i que ni tan sols pertoca als moderns de creure. Si aquests tenen lleis, és

només per ensenyar-los a obeir els seus mestres, a no robar de les butxaques i a donar molts diners als bergants públics. Si tenen alguns costums, és per saber distreure l'ociositat de les dones galants, i per passejar la seva pròpia amb gràcia. Si es reuneixen, és als temples, per a un culte que no té res de nacional, que no recorda en res la pàtria; és en sales ben tancades i a preu d'argent, per veure com uns histrions declamen o unes prostitutes fan posturetes en teatres efeminats, dissoluts, on només se sap parlar d'amor, per prendre-hi lliçons de corrupció, les úniques profitoses de totes aquelles que hom pretén donar; és en festes en què el poble, sempre menyspreat, no té cap influència, en què el blasme i l'aprobació pública no produeixen res; és en gentades llicencioses, per fer-s'hi relacions secretes, per buscar els plaers que separen, que aillen al màxim els homes i que afluixen al màxim els cors. Això són estímuls per al patriotisme? Ens hem de sorprendre si unes maneres de viure tan dissemblants tenen uns efectes tan diferents i els moderns no retroben en ells res d'aquell vigor de l'ànima que tantes coses inspiraven als antics? Perdoneu-me aquestes digressions degudes a un caliu que heu revifat. Torno ara amb plaer al poble d'avui que m'allunya menys d'aquells sobre els quals acabo de parlar.

### (3) APLICACIÓ

Polònia és un gran estat voltat d'estats encara més considerables que, gràcies al seu despotisme i a la seva disciplina militar, tenen una gran força ofensiva. En canvi, Polònia, dèbil a causa de la seva anarquia, està, tot i el seu valor, exposada a tots els seus ultratges. No té cap plaça forta per aturar les seves incursions. La seva despoblació li treu quasi del tot la capacitat de defensar-se. No té cap ordre econòmic, i poca o cap tropa: cap disciplina militar, cap ordre, cap subordinació; sempre dividida per dins, sempre amenaçada des de fora, en ella mateixa no té cap consistència i depèn dels capricis dels seus veïns. En l'estat actual de les coses, només veig un mitjà per donar-li la consistència que li falta: injectar en tota la nació, per dir-ho d'alguna manera, l'ànima dels confederats; establir amb tanta força la República al cor dels polonesos, que s'hi quedi malgrat tots els esforços dels seus opressors; aquest és, em sembla, l'únic refugi en el qual la força no pot tocar-la ni destruir-la. Acabem de veure'n una prova memorable per sempre; Polònia estava encadenada pels russos, però els polonesos van continuar lliures. És un gran exemple que ens mostra com es pot plantar cara al poder i a l'ambició dels veïns. Ja que no podeu impedir que us engoleixin, almenys feu que no us puguin digerir. Sigui com sigui, abans que s'hagi donat a Polònia tot el que li falta per estar en posició de resistir als seus enemics, l'hauran aclaparada cent vegades. La virtut dels seus ciutadans, el seu zel patriòtic, la forma concreta que les institucions nacionals puguin donar a les seves ànimes: aquesta és l'única muralla sempre disposada a defensar-la, i cap exèrcit podria forçar-la. Si feu

per manera que un polonès no pugui transformar-se mai en rus, us asseguro que Rússia no subjugarà Polònia.

Són les institucions nacionals les que formen el geni, el caràcter, els gustos i els costums d'un poble, el fan ser ell i no un altre. li inspiren l'ardent amor a la pàtria basat en hàbits impossibles d'arrencar, el fan consumir-se d'avorriment a casa dels altres pobles, enmig de delícies que no té al seu país. Recordeu-vos d'aquell espartà afartat de les voluptuositats de la cort del gran rei, a qui es retreia que trobés a faltar la salsa negra. "Ah! -va dir ell al sàtrapa tot sospirant- Jo conec els teus plaers, però tu no coneixes els nostres!"

Avui dia ja no hi ha francesos, ni alemanys, ni espanyols, ni tan sols anglesos: només hi ha europeus. Tots tenen els mateixos gustos, les mateixes passions, els mateixos costums, perquè cap no ha rebut formes nacionals per mitjà d'institucions pròpies. Tots, en les mateixes circumstàncies, faran les mateixes coses: tots diran que són desinteressats i seran murrís; tots parlaran del bé públic i només pensaran en ells mateixos: tots exalçaran la mediocritat i voldran ser uns Cresus; no tenen altra ambició que el luxe ni altra passió que l'or: si estan segurs que algú té tot el que els tempta, es vendran al primer que els voldrà pagar. Què els importa a quin amo obeeixen, de quin estat compleixen les lleis? Se senten a tot arreu com a casa mentre trobin diners per robar i dones per corrompre.

Doneu una altra orientació a les passions dels polonesos i donareu a les seves ànimes una fesomia nacional que els farà diferents dels altres pobles, que els impedirà fondre-s'hi, gaudir-hi, aliar-se amb ells: un vigor que substituirà el joc abusiu dels preceptes vans, que els farà fer per gust i per passió allò que mai no es fa prou bé quan es fa per deure o per interès. Són aquestes ànimes les que quedaran influïdes per una legislació adequada. Obeiran les lleis i no les eludiran, perquè els convenen i compten amb l'assentiment intern de la seva voluntat. Com que estimaran la pàtria, la serviron per zel i de tot cor. Tan sols amb aquest sentiment, la legislació, encara que fos dolenta, ja faria bons ciutadans; i són només els bons ciutadans els qui creen la força i la prosperitat de l'estat.

Tot seguit explicaré el règim administratiu que, sense gairebé afectar el fons de les vostres lleis, em sembla adequat per portar el patriotisme i les virtuts que no se'n poden separar al grau més alt d'intensitat que puguin tenir. Però tant si adopteu aquest règim com si no, comenceu sempre donant als polonesos una gran opinió d'ells mateixos i de la seva pàtria: després de la manera en què s'han comportat, no serà pas una falsa opinió. Cal aprofitar la circumstància dels fets actuals per fer pujar les ànimes al nivell de les ànimes antigues. És ben cert que la confederació de Bar ha salvat la pàtria que expirava. Cal gravar aquesta gran època en caràcters sagrats en tots els cors polonesos. Voldria que s'erigís un monument en memòria seva; que s'hi posés el nom de tots els confederats, fins i tot d'aquells que després haguessin pogut traïcionar la causa comuna, perquè una acció tan gran ha d'esborrar les faltes de tota la vida; que s'institueixi una solemnitat periòdica per celebrar-la cada deu anys amb una pompa no



brillant ni frívola, sinó senzilla, orgullosa i republicana: que s'hi elogiés dignament, però sense èmfasi, els virtuoses ciutadans que van tenir l'honor de patir per la pàtria entre les cadenes de l'enemic; que fins i tot es donés a les seves famílies algun privilegi honorífic que recordés per sempre aquest bon record als ulls del públic. Tanmateix, no voldria que ningú es permetés en aquestes solemnitats cap invectiva contra els russos, ni tan sols que se'n parlés: seria honorar-los massa. Aquest silenci, el record de la seva barbàrie i l'elogi d'aquells que van resistir contra ells diran d'ells tot el que cal dir-en: heu de menysprear-los massa per odiar-los.

Voldria que, amb honors, amb recompenses públiques, es donés brillantor a totes les virtuts patriòtiques, que els ciutadans s'ocupessin sense descans de la pàtria, que esdevingués el seu afer més important, que estigués sempre sota els seus ulls. Així tindrien menys maneres i temps per enriquir-se, ho confesso, però també en tindrien menys ganes i necessitat, els seus cors aprendrien a apreciar una felicitat diferent de la riquesa: aquest és l'art d'ennobrir les ànimes i de fer-ne un instrument més poderós que l'or.

La breu presentació dels costums dels polonesos que va acceptar de comunicar-me el senyor Wielhorski no és suficient per posar-me al corrent sobre els seus usos civils i domèstics. Però una gran nació que no s'ha barrejat mai gaire amb els seus veïns deu tenir-ne molts de propis, que potser s'embastardeixen dia a dia per la tendència general a Europa d'imitar els gustos i els costums dels francesos. Cal mantenir, restablir els usos antics, i introduir-ne altres de convenients, propis dels polonesos. Aquests usos, tant si són indiferents com si fins i tot fossin dolents en alguns sentits, mentre no ho siguin en allò essencial, sempre tindran l'avantatge de fer que els polonesos tinguin estimació per al seu país, i els donaran una repugnància natural a barrejar-se amb l'estranger. Crec que és una felicitat coincident que tinguin un vestit propi. Conserveu amb cura aquest avantatge: feu exactament el contrari d'allò que va fer aquell tsar tan exalçat. Que ni el rei ni els senadors ni cap personatge públic no portin altra vestimenta que la de la nació, i que cap polonès s'atreveixi a presentar-se a la cort vestit a la francesa.

Que hi hagi molts jocs públics en què la bona mare pàtria gaudeixi veient jugar els seus fills. Que ella s'ocupi sovint d'ells perquè ells s'ocupin sempre d'ella. Cal abolir, fins i tot a la cort, per l'exemple que donen, les diversions normals a les corts, el joc, els teatres, la comèdia, l'òpera, tot el que efemina els homes, tot el que els distreu, els aïlla, els fa oblidar la pàtria i el deure, tot el que els fa sentir-se bé arreu mentre es diverteixin; cal inventar jocs, festes, solemnitats, que siguin tan pròpies d'aquesta cort que no es puguin trobar en cap altra. Cal que, a Polònia, la gent es diverteixi més que en altres països, però no de la mateixa manera. En una paraula, cal capgirar aquell proverbi execrable i fer dir a qualsevol polonès des del fons del seu cor: *Ubi patria, ibi bene.*<sup>2</sup>

Si pot ser, que no hi hagi res d'exclusiu per als grans i als rics. Molts espectacles a l'aire lliure, en què es diferenciï cada fila amb cura, però en els quals hi participi per un igual tot el

poble, com feien els antics, i en els quals, en algunes ocasions, la noblesa jove demostrí la seva força i habilitat. No han pas contribuït poc les curses de braus a mantenir un cert vigor en la nació espanyola! Caldria restablir amb cura aquells cirks en què s'exercitava abans la joventut polonesa, i caldria construir per a aquesta joventut escenaris d'honor i d'emulació. No hi hauria res més fàcil que substituir els antics combats per exercicis menys cruels en què, malgrat tot, la força i l'habilitat tinguessin un paper, i en què els guanyadors també rebessin honors i recompenses. La doma de cavalls, per exemple, és un exercici molt adequat per als polonesos i molt susceptible de donar brillantor a l'espectacle.

Tots els herois d'Homer es distingien per la seva força i habilitat, mitjançant les quals mostraven al poble que estaven fets per dirigir-lo. Els tornejos de paladins no formaven tan sols homes valents i amb coratge, sinó també àvids d'honor i de glòria, i inclinats a totes les virtuts. Com que l'ús d'armes de foc ha fet que aquestes facultats del cos siguin menys útils per a la glòria, han perdut prestigi. Per això s'esdevé que, exceptuant les qualitats de l'esperit, sovint equivoques i inconvenients, amb les quals es pot enganyar de moltes maneres, i que el poble no pot jutjar gaire bé, un home, amb l'avantatge del naixement, no té res en ell que el distingeixi d'un altre, que justifiqui la seva fortuna, que mostri en la seva persona un dret natural a la superioritat; i com més es desatenen aquests signes exteriors, més s'efeminen i es corrompen impunement aquells que ens governen. Tanmateix, és important, i més que no es pensa, que aquells que un dia hauran de governar els altres, es mostrin superiors a ells en tots els sentits des de la joventut, o que almenys ho intentin. A més, també és bo que el poble es trobi sovint amb els seus governants en ocasions agradables, que els conegui, que s'acostumi a veure'ls, que comparteixi els seus plaers amb ells. Mentre es mantingui sempre la subordinació i el poble no es confongui mai amb els governants, aquesta és la manera que els tingui afecte, i que afegeixi l'estimació al respecte. Finalment, el gust pels exercicis corporals aparta d'una ociositat perillosa, dels plaers efeminats i del luxe de l'esperit. Cal exercitar el cos sobretot a causa de l'ànima, això és el que els nostres petits savis no són capaços de veure.

No deixeu de banda una certa decoració pública: que sigui noble, que imposi i que la magnificència es trobi en els homes més que en les coses. És difícil creure fins a quin punt el cor del poble segueix els seus ulls, i com l'imposa la majestat del cerimonial. Dóna a l'autoritat un aire d'ordre i de regla que inspira confiança i que aparta les idees de caprici i de fantasia associades al poder arbitrari. Només cal evitar, en l'aparell de les solemnitats, la faramalla, el pampallugueig, les decoracions de luxe que es fan servir a les corts. Les festes d'un poble lliure han de transpirar sempre decència i serietat, i només es poden presentar per a la seva admiració objectes dignes de la seva estima. Els romans, en els seus triomfs, desplegaven un luxe enorme, però era el luxe dels vençuts; com més brillava, menys seduïa; fins i tot el seu mateix esclat era una gran lliçó per als romans. Als reis captius, se'ls encadenava amb cadenes d'or i de pedreries. Això és el luxe ben entès. Sovint s'arriba al mateix final per dos camins contraris. Les

dues pilotes de llana que es posen a la cambra dels pars d'Anglaterra davant el lloc del canceller formen, per mi, una decoració commovedora i sublim. Pel meu gust, dues garbes de blat situades al senat de Polònia farien un efecte igualment bonic.

La immensa distància en riquesa que separa els senyors de la petita noblesa és un gran obstacle per a les reformes necessàries que han de fer de l'amor a la pàtria la passió dominant. Mentre regni el luxe a casa dels grans, regnarà la cobdícia en tots els cors. L'objecte de l'admiració pública serà sempre el desig dels individus; i si cal ser ric per brillar, ser ric serà sempre la passió dominant. Aquest és un gran mitjà de corrupció que cal debilitar tant com es pugui. Si hi hagués altres objectius atractius, si hi hagués marques de rang que distingissin els homes, els qui només fossin rics no els tindrien; naturalment, els desitjos secrets s'encaminarien cap a aquestes distincions honorables, és a dir les del mèrit i de la virtut, quan només s'arribés a dalt per aquest camí. Els còsols de Roma eren sovint molt pobres, però tenien lictors: el poble va desitjar l'aparell d'aquests lictors, i els plebeus van arribar al consolat.

Confesso que eliminar del tot el luxe allà on regna la desigualtat em sembla una empresa ben difícil. Però pot ser que no hi hagi cap manera de canviar els objectes d'aquest luxe i fer que el seu exemple sigui menys perniciosos? Per exemple, la noblesa polonesa pobre s'aferrava abans als grans que, en conseqüència, li donaven educació i subsistència. Aquest és un luxe veritablement gran i noble, tot i que m'adono perfectament dels seus inconvenients, però almenys, lluny d'envalir les ànimes, les eleva, els dona sentiments i ressort, i va existir sense abusos entre els romans mentre va durar la República. He llegit que el duc d'Épernon, havent trobat un dia el duc de Sully, volia barallar-s'hi, però com que només tenia sis-cents gentilshomes al darrere, no va atrevir-se a atacar-lo, per tal com Sully en tenia vuit-cents. Dubto que un luxe d'aquest tipus deixi gaire lloc al de les foteses: i com a mínim, l'exemple no seduirà els pobres. Feu que els grans de Polònia només tinguin luxe d'aquest tipus i potser hi haurà divisions, partits, baralles, però no corromprà la nació. A més d'aquest primer, tolerem també el luxe militar, el de les armes, dels cavalls; però cal que qualsevol ornament femení sigui menyspreat i si no es pot fer que les dones hi renunciïn, cal ensenyar-los almenys a desaprovat-lo i desdenyar-lo en els homes.

Pel que fa a la resta, no s'arriba pas a extirpar el luxe precisament amb lleis sumptuàries; és del fons del cor d'on cal arrencar-lo, imprimint-hi gustos més sans i nobles. Prohibir les coses que no s'han de fer és una tasca inepta i vana, si no es comença per fer-les odiar i menysprear; i la improvació de la llei només és eficaç quan complementa la del propi judici. Qui es vulgui dedicar a instituir un poble ha de saber dominar les opinions, i mitjançant elles governar les passions dels homes. Això és cert sobretot per al tema del qual parlo. Les lleis sumptuàries irriuen el desig posant-hi traves i no arriben a apagar-lo amb càstigs. La senzillesa de costums i d'ornaments prové menys de la llei que de l'educació.

#### (4) EDUCACIÓ

Arribem al punt decisiu. És l'educació la que ha de donar a les ànimes la forma nacional, i dirigir de tal manera les seves opinions i els seus gustos que s'arribin a ser patriotes per inclinació, per passió, per necessitat. En obrir els ulls, un nadó ha de veure la pàtria, i fins a la mort no ha de veure altra cosa. Qualsevol autèntic republicà ha mamat amb la llet de la seva mare l'amor a la pàtria, és a dir, a les lleis i a la llibertat. Aquest amor omple tota la seva existència; només veu la pàtria, només viu per a ella; tan bon punt està sol, no serveix per a res; tan bon punt deixa de tenir pàtria, deixa d'existir; i si no està mort, està pitjor.

L'educació nacional només s'aplica als homes lliures; només ells tenen una existència comuna i estan veritablement vinculats per la llei. Un francès, un anglès, un espanyol, un italià i un rus són més o menys el mateix home; ja surten del col·legi afaïçonats per a la vida llicenciosa, és a dir, la servitud. A vint anys, un polonès no ha de ser un altre home, ha de ser un polonès. Vull que, quan aprengui a llegir, llegeixi coses del seu país; que als deu anys en conegui totes les produccions, als dotze, totes les províncies, tots els camins, totes les ciutats; que als quinze n'hagi après tota la història, i als setze totes les lleis: que no hi hagi hagut cap bona acció ni cap home il·lustre en tota Polònia dels quals ell no tingui la memòria i el cor plens, i dels quals no pugui parlar tot seguit. D'això es pot deduir que jo no voldria que els estudiants seguissin els estudis ordinaris, dirigits per sacerdots i per estrangers. La llei ha de regular la matèria, l'ordre i la forma dels seus estudis. Només han de tenir polonesos per mestres, si és possible tots casats, que es distingeixin pels seus costums, per la seva probitat, pel seu sentit comú, per la seva intel·ligència, i que estiguin destinats a càrrecs, no més importants ni més honorables, ja que no és possible, però sí menys penosos i més brillants quan, al cap d'uns anys, hagin complert aquest. Cuideu-vos sobretot de no convertir en professió l'estat de pedagog. Els homes públics de Polònia no poden tenir altre estat permanent que el de ciutadans. Qualsevol lloc de treball que ocupin, sobretot els importants com aquest, s'han de considerar només com a llocs de prova i graduacions per pujar més amunt, un cop s'hagi merescut. Exhorto els polonesos a fer cas d'aquesta màxima, sobre la qual insistiré sovint: crec que és la clau d'un gran ressort a l'estat. Veurem tot seguit com, segons la meua opinió, pot ser factible sense excepció.

No m'agraden gens aquestes distincions entre col·legis i acadèmies que fan que la noblesa rica i la noblesa pobre s'eduquin de manera diferent i separada. Com que tots són iguals segons la constitució de l'estat, han de ser educats junts i de la mateixa manera; i si no es pot posar en marxa una educació pública del tot gratuïta, cal posar-la com a mínim a un preu que els pobres puguin pagar. No es podria fundar a tots els col·legis un cert nombre de places gratuïtes del tot, és a dir, pagades per l'estat, que a França s'anomenen borses? Aquestes places,

atorgades als fills dels pobres gentilshomes que les haguessin merescut de la pàtria, no com a almoïna sinó com a recompensa pels bons serveis dels pares, esdevindrien honorables per aquesta causa, i podrien produir un avantatge doble no negligible. Per això, caldria que la nominació no fos arbitrària, sinó que es fes mitjançant una mena de judici del qual parlaré tot seguit. Els qui ocupessin aquestes places s'anomenarien fills de l'estat, i es distingirien amb alguna marca honorable que els donaria dret a precedir els altres nens de la seva edat, sense exceptuar els fills dels grans.

Cal que es creï un gimnàs o un lloc d'exercicis corporals per als nens en tots els col·legis. Aquest aspecte tan negligit és, per mi, la part més important de l'educació, no tan sols per formar temperaments robustos i sans, sinó encara més pel seu objectiu moral, que es menysté o bé només es tracta amb un seguit de preceptes pedants i vans convertits en paraules perdudes. Mai no repetiré prou que cal que la bona educació sigui negativa. Si impediéu que els vicis puguin néixer, haureu fet bastant per la virtut. El mitjà és prou fàcil en la bona educació pública: cal mantenir sempre els infants en suspens, no amb avorrits estudis dels quals no entenguin res i que no suportaran pel simple fet que estan obligats a estar quietes, sinó amb exercicis que els agradin, que satisfacin la necessitat que el seu cos té de bellugar-se quan creixen, i que els proporcionaran un esbarjo més enllà d'això.

No es pot permetre de cap manera que els nens juguin separadament, al seu gust, sinó tots junts i en públic, de manera que sempre hi hagi un objectiu comú al qual tots aspiren, que provoqui la competència i l'emulació. Fins i tot els pares que prefereixin l'educació a casa i que els facin créixer sota els seus ulls, els han d'enviar a aquests exercicis. La instrucció pot ser domèstica i particular, però els jocs han de ser públics i comuns a tots, ja que no es tracta solament de tenir-los ocupats, de donar-los una constitució robusta, de fer-los àgils i ben plantats, sinó d'acostumar-los ben aviat a les regles, a la igualtat, a la fraternitat, a la competència, a viure sota els ulls dels seus conciutadans i a desitjar l'aprobació pública. Per això, cal que els premis i les recompenses dels guanyadors no siguin repartits arbitràriament pels mestres dels exercicis ni pels directors dels col·legis, sinó per aclamació i segons l'opinió dels espectadors, i es pot comptar que aquesta opinió serà sempre justa, sobretot si es para esment a fer que aquests jocs siguin atractius per al públic, preparant-los amb una mica d'ordre i de manera que creïn espectacle. Aleshores es pot pensar que tota la gent honesta i els bons patriotes consideraran un deure i un plaer assistir-hi.

A Berna es fa un exercici ben especial per als joves patricis que surten del col·legi. És el que s'anomena *estat exterior*. Es tracta d'una còpia en petit de tot el que forma el govern de la república: un senat, requeridors, oficials, uixers, oradors, causes, judicis, solemnitats. L'estat exterior té fins i tot un petit govern i algunes rendes; i aquesta institució, autoritzada i protegida pel sobirà, és el planter dels homes d'estat que un dia dirigiran les qüestions públiques en els mateixos llocs que de moment només ocupen com a joc.

Sigui quina sigui la forma de l'educació pública, de la qual no m'ocupo aquí amb detall, convé establir un col·legi de magistrats de primer ordre que en tingui l'administració suprema, i que nomeni, revoqui i canviï a voluntat seva tant els caps i els directors dels col·legis (que seran, tal com ja he dit, al mateix temps candidats per a les altes magistratures) com els mestres dels exercicis, el zel i la vigilància dels quals es procurarà promoure amb llocs més elevats, que se'ls obriran o se'ls tancaran segons la manera en què hauran complert la seva funció. Com que l'esperança de la república, la glòria i el destí de la nació depenen precisament d'aquestes institucions, trobo que tenen una importància queestic ben sorprès de veure que no se'ls ha donat enlloc. M'entristeix per la humanitat que tantes idees que em semblen bones i útils, encara que siguin molt factibles, tinguin tan poc a veure amb el que es fa.

Pel que fa a la resta, aquí em limito a suggerir, però amb això n'hi ha prou per a aquells als quals em dirigeixo. Aquestes idees poc desenvolupades mostren de lluny els camins que els moderns desconeixen, mitjançant els quals els antics portaven els homes al vigor d'esperit, al zel patriòtic, a l'estima per les qualitats veritablement personals (sense tenir en compte allò que és estrany a l'home), que no tenen exemples entre nosaltres, però amb unes llavors en els cors de tots els homes que només esperen que les institucions apropiades les posin en marxa per fermentar. Si dirigiu en aquest sentit l'educació, els usos, els hàbits i costums dels polonesos, desenvolupareu en ells aquesta llavor que encara no ha estat dispersa amb màximes corrompudes, amb institucions desgastades, amb una filosofia egoista que predica i mata. La nació datarà el seu segon naixement a partir de la crisi de la qual surt ara: veient el que han fet els seus membres encara indisciplinats, esperarà molt i obtindrà més d'una institució ben equilibrada: estimarà i respectarà les lleis que afalagaran el seu noble orgull, que la faran i la mantindran feliç i lliure; com que arrencarà del seu si les passions que eludeixen aquestes lleis, hi alimentarà aquelles que les fan estimar; en resum, com que es renovarà ella mateixa, per dir-ho d'alguna manera, reprendrà en aquesta nova època tot el vigor d'una nació emergent. Però sense aquestes precaucions, no espereu res de les vostres lleis: per molt sàvies i previsores que puguin ser, se les defugirà i seran inútils; i un cop hauréu corregit alguns abusos que us fereixen, n'introduireu altres que no hauréu previst. Aquest són els preliminars que m'han semblat indispensables. Passem ara a observar la constitució.

##### (5) VICI RADICAL<sup>3</sup>

Evitem, si podem, abocar-nos des de les primeres passes a projectes quimèrics. Quina tasca és la que us ocupa en aquest moment, senyors? La de reformar el govern de Polònia, és a dir, la de donar a la constitució d'un gran regne la consistència i el vigor de la d'una petita república. Abans de treballar en l'execució d'aquest projecte caldria veure primer si és possible

reeixir-hi. La grandària de les nacions, l'amplitud dels estats són la font primera i principal de les desgràcies de l'espècie humana i, sobretot, de les calamitats il·limitades que minen i destrueixen els pobles civilitzats. Gairebé tots els petits estats, repúbliques i monarquies sense distinció, prosperen pel mateix fet que són petits, que tots els ciutadans es coneixen l'un a l'altre i es guarden mútuament, que els governants poden veure per ells mateixos el mal que s'hi fa i el bé que han de fer-hi, i que les seves ordres s'executen sota els seus ulls. Tots els grans pobles, aixafats per les seves mateixes masses, es queixen a causa de l'anarquia, com vosaltres, o dels opressors subalterns que la necessitat d'una gradació obliga els reis a donar-los. Tan sols Déu pot governar el món, i caldrien facultats sobrehumanes per governar nacions grans. És sorprenent, és prodigiós que la vasta extensió de Polònia no hagi ja convertit cent vegades el govern en despotisme, abastardit les ànimes dels polonesos i corromput la massa de la nació. És un exemple únic en la història, el fet que al cap de segles un estat com aquest només hagi arribat a l'anarquia. La lentitud d'aquest progrés es deu a avantatges inseparables dels inconvenients dels quals us voleu deslliurar. No em cansaré mai de repetir-ho: penseu-vos-ho bé abans de canviar les vostres lleis, sobretot les que us han fet tal com sou. La primera reforma que necessitariau seria la de la vostra extensió. Les vostres vastes províncies no comportaran mai la severa administració de les petites repúbliques. Comenceu estrenyent els vostres límits si voleu reformar el govern. Potser els vostres veïns ja estan pensant fer-vos aquest favor. Sens dubte, seria quelcom molt negatiu per a les parts desmembrades, però seria un gran bé per al cos de la nació.

I si aquestes retallades no es fan realitat, només veig un mitjà que potser les podria substituir; per sort, aquest mitjà ja es troba en l'esperit de la vostra institució. Que la separació de Polònia sigui tan marcada com la de Lituània: tingueu tres estats ajuntats en un. Si fos possible, voldria que en tinguéssiu tants com palatinats. Creeu en cadascun d'ells una administració específica. Perfeccioneu la forma de les dietines, amplieu la seva autoritat en els seus palatinats respectius, però marqueu-los els límits amb cura, i feu que que res no pugui trencar entre elles el lligam de la legislació comuna i de la subordinació en el si de la república. En una paraula, esforceu-vos per ampliar i perfeccionar el sistema dels governs federatius, l'únic que té tant els avantatges dels estats grans com els dels petits i, per això mateix, l'únic adequat per a vosaltres. Si no teniu en compte aquest consell, dubto que mai pugueu portar a bon terme la vostra obra.

#### (6) LA QÜESTIÓ DELS TRES ORDRES<sup>4</sup>

No em sembla gens convenient parlar del govern sense remuntar-me a principis que em semblen falsos o tèrbols. S'ha dit i repetit sovint que la república de Polònia està formada per

tres ordres: l'eqüestre, el senat i el rei. Jo preferiria dir que la nació polonesa està formada per tres ordres: els nobles, que ho són tot; els burgesos, que no són res; i els pagesos, que són menys que res. Si es compta el senat com un ordre en l'estat, ¿per què no s'hi compta també com a tal la cambra dels nuncis, que no és pas menys diferenciada i que no té pas menys autoritat? Encara més, aquesta divisió és evidentment incompleta, en el mateix sentit en què es dona, ja que caldria afegir-hi els ministres, que no són ni reis ni senadors ni nuncis, els quals, en la més gran independència, no són pas menys dipositaris de tot el poder executiu. Com és que no es fa mai entendre que la part, que només existeix mitjançant el tot, forma tanmateix, en relació amb el tot, un ordre independent d'ell? Els pars anglesos, com que ho són per herència, formen un ordre que existeix per ell mateix. Però a Polònia, si elimineu l'ordre eqüestre ja no hi ha senat, perquè ningú no pot ser senador si no és abans noble polonès. Igualment, ja no hi hauria rei, perquè és l'ordre eqüestre el qui el nomena, i el rei no pot fer res sense aquest ordre. En canvi, si elimineu el senat i el rei, l'ordre eqüestre continua existint i, gràcies a ell, també ho fan l'estat i el sobirà; i a partir de demà mateix, si així ho vol, hi haurà un senat i un rei, igual que abans.

Però del fet que no sigui un ordre dins l'estat, no es desprèn que el senat no hi jugui cap paper; i fins i tot si no tingués el dipòsit de les lleis com a cos, els seus membres, independentment de l'autoritat del cos, no deixarien pas de formar part del poder legislatiu, i impedir-los votar-hi en plena dieta cada vegada que es tracta de fer o de revocar una llei voldria dir treure'ls el dret de què gaudeixen pel seu naixement; però llavors ja no votarien com a senadors, sinó simplement com a ciutadans. De seguida que parla el poder legislatiu tot entra en la igualtat, qualsevol altra autoritat calla davant d'ell; la seva veu és la veu de Déu a la terra. Fins i tot el rei, que presideix la dieta, no té aleshores, ho mantinc, el dret de votar-hi, si no és noble polonès.

Sense dubte, se'm dirà que provo massa i que, si els senadors no tenen veu com a tals a la dieta, tampoc no han de tenir-la com a ciutadans, ja que els membres de l'ordre eqüestre no hi voten per ells mateixos, sinó solament mitjançant els seus representants, el nombre dels quals no correspon al dels senadors. I per què haurien de votar com a particulars a la dieta, si cap altre noble que no sigui nunci no pot fer-ho? Aquesta objecció em sembla sòlida en l'estat present de les coses, però quan s'hauran dut a terme els canvis projectats ja no ho serà, perquè llavors els mateixos senadors seran representants perpetus de la nació, tot i que només podran actuar en temes legislatius amb la col·laboració dels seus col·legues.

Que no es digui, doncs, que la col·laboració del rei, del senat i de l'ordre eqüestre són necessàries per formar una llei. Aquest dret només el té l'ordre eqüestre, del qual són membres nuncis i senadors, però en el qual el senat com a cos no té res a dir-hi. Aquesta és o ha de ser la llei de l'estat a Polònia, però la llei de la natura, aquesta llei santa i imprescriptible que parla al cor de l'home i a la seva raó, no permet que s'estrenyi així l'autoritat legislativa i que les lleis obliguin a qui no hi hagi votat personalment (com els nuncis) o almenys mitjançant els seus



representants (com el cos de la noblesa). No es viola de cap manera impunement aquesta llei sagrada, i l'estat de feblesa al qual ha quedat reduït una nació tan gran és obra d'aquesta barbàrie feudal que fa suprimir del cos de l'estat la seva part més nombrosa, i de vegades la més sana.

No plagui a Déu que jo cregui necessari provar aquí el que amb una mica de sentit comú i d'entranyes pot entendre tothom! I d'on pretén Polònia treure el poder i les forces que ofega per plaer en el seu si? Nobles polonesos, sigueu més, sigueu homes: només aleshores sereu feliços i lliures; però no us enorgulliu mai de ser-ho mentre mantingueu els vostres germans sota les vostres cadenes.

Entenc la dificultat del projecte d'alliberar els vostres pobles. El que temo no és tan sols l'interès mal entès, l'amor propi i els prejudicis dels mestres. Un cop vençut aquest obstacle, tindria por dels vicis i de la covardia dels serfs. La llibertat és un aliment de bon beure, però de digestió difícil; cal tenir un estómac ben sa per suportar-la. Em ric dels pobles envilitos que, deixant-se amotinar per la gent de la lliga, s'atreveixen a parlar de llibertat sense tenir-ne cap idea i, amb el cor ple de tots els vicis dels esclaus, s'imaginen que només cal amotinar-se per ser lliures. Sana i orgullosa llibertat! Si aquesta pobra gent et pogués conèixer, si sabessin a quin preu hom t'adquireix i et conserva; si s'adonessin de fins a quin punt les teves lleis són més austeres que no és dur el jou dels tirans, les seves ànimes dèbils, esclaves de passions que caldria ofegar, et temerien cent vegades més que a la servitud: fugirien de tu amb espant, com si fossis una càrrega disposada a esclafar-los.

Alliberar els pobles de Polònia és una operació gran i bella, però també agosarada i perillosa, que no es pot intentar sense reflexió. Entre les precaucions que cal prendre, n'hi ha una d'indispensable que necessita temps; és, abans que qualsevol altra cosa, fer que els serfs que es vol alliberar siguin dignes de la llibertat i capaços de suportar-la. Tot seguit exposaré un dels mitjans que es pot fer servir per aconseguir-ho. Seria temerari per part meua que en garantis l'èxit, tot i que no en dubto. Si trobeu un mitjà millor, utilitzeu-lo. Però, sigui com sigui, penseu que els vostres serfs són homes com vosaltres, que tenen en ells la matèria primera per esdevenir tot el que vosaltres sou: esforceu-vos en primer lloc per posar-la en marxa, i allibereu els seus cossos tan sols després d'alliberar les seves ànimes. Sense aquest preliminar, penseu que la vostra operació no acabarà de tenir èxit.

## (7) MITJANS PER MANTENIR LA CONSTITUCIÓ

La legislació polonesa s'ha fet successivament amb peces i trossos, com totes les d'Europa. A mesura que es veia un abús, es feia una llei per posar-hi remei. D'aquesta llei en

naixien altres abusos que també calia corregir. Aquesta manera d'actuar no té cap final, i porta al més terrible de tots els abusos, el de posar en tensió totes les lleis a força de multiplicar-les.

El debilitament de la legislació va tenir lloc a Polònia d'una manera ben especial. i potser única: va perdre la força sense haver estat dominada pel poder executiu. Encara avui dia, el poder legislatiu conserva tota la seva autoritat; està inactiu, però sense tenir res damunt d'ell. La dieta és tan sobirana com en el moment en què fou establerta. Tanmateix, no té cap força: res no la domina, però tampoc res no l'obeeix. Aquesta situació és remarcable i mereix que s'hi reflexioni. Qui ha conservat fins ara l'autoritat legislativa? Ha estat la presència continua del legislador. Ha estat també la freqüència de les dietes, la renovació freqüent dels nuncis, el que ha mantingut la república. Anglaterra, que gaudeix del primer d'aquests avantatges, va perdre la seva llibertat per haver desatès l'altre. El parlament mateix dura tant que la cort, que es cansaria comprant-lo cada any, troba beneficiós comprar-lo per set anys, i no deixa de fer-ho. Primera lliçó per a vosaltres.

Un altre mitjà pel qual el poder legislatiu s'ha conservat a Polònia ha estat, en primer lloc, la divisió del poder executiu, que ha impedit que els seus dipositaris actuessin conjuntament per oprimir-lo i, en segon lloc, el pas freqüent d'aquest mateix poder executiu per diferents mans, cosa que va impedir qualsevol sistema seguit d'usurpació. Cada rei feia, durant el seu regnat, alguns avenços cap al poder arbitrari, però el seu successor elegit es veia forçat a retrocedir enlloc de continuar: i a l'inici de cada regnat, els reis es veien obligats a començar tots des del mateix punt pels *pacta conventa*. De manera que, malgrat la tendència habitual cap al despotisme, no hi havia cap progrés real.

El mateix passava amb els ministres i els grans oficials. Tots, independents tant del senat com els uns dels altres, tenien en els seus respectius departaments una autoritat sense límits; però, apart que aquestes places s'equilibraven mútuament no perpetuant-se en les mateixes famílies, no comportaven una força absoluta: i tot el poder, fins i tot usurpat, tornava sempre als seus orígens. No hauria passat el mateix si tot el poder executiu hagués estat, o bé en un sol cos com el senat, o bé en una família per l'herència de la corona. Probablement, aquesta família o aquest cos haurien oprimint tard o d'hora el poder legislatiu, i així haurien posat els polonesos sota el jou que porten totes les nacions, del qual tan sols ells estan exempts, perquè ja no puc comptar Suècia<sup>5</sup>. Segona lliçó.

Aquest era l'avantatge, que sens dubte és gran, però aquí tenim l'inconvenient, que no és pas més petit. Al poder executiu, dividit entre diversos individus, li falta harmonia entre les parts, i causa tibantors incompatibles amb el bon ordre. Cada dipositari d'una part d'aquest poder es posa en tots els sentits per sobre dels magistrats i de les lleis, en virtut d'aquesta part. En veritat, reconeix l'autoritat de la dieta, però com que només la reconeix a ella, quan està dissolta no en reconeix cap altra: menysprea els tribunals i planta cara als seus judicis. Es tracta de petits dèspotes que, sense usurpar exactament l'autoritat sobirana, no deixen d'oprimir en

detall els ciutadans, i donen l'exemple funest i massa seguit de violar sense escrúpols i sense por els drets i la llibertat dels individus.

Crec que aquesta és la causa primera i principal de l'anarquia que regna a l'estat. Per eliminar aquesta causa, només veig un mitjà: no és armar amb la força pública cada tribunal contra aquests petits tirans, ja que aquesta força, de vegades mal administrada, de vegades superada per una força superior, podria provocar aldarulls i desordres capaços d'arribar, en alguns graus, fins a les guerres civils; sinó que es tracta d'armar amb tota la força executiva un cos respectable i permanent, com el senat, capaç, amb la seva consistència i la seva autoritat, de mantenir en el seu deure els magnats amb temptacions d'allunyar-se'n. Aquest mitjà em sembla eficaç i certament ho seria, però comportaria un perill terrible i molt difícil d'evitar ja que, com es pot veure al *Contracte Social*, qualsevol cos dipositari del poder executiu tendeix continuament i amb força a sotmetre el poder legislatiu, i tard o d'hora hi arriba.

Per evitar aquest inconvenient, se us proposa dividir el senat en diversos consells o departaments, cadascun d'ells presidit pel ministre encarregat d'aquest departament: ministre que, iguals que els membres dels consells, canviaria al cap d'un temps fixat, i s'alternaria amb els dels altres departaments. Potser aquesta idea és bona: era la de l'abat de Saint-Pierre, i la va exposar clarament a la seva *Polysynodie*. El poder executiu, si és divideix així i és passatger, quedarà més subordinat al legislatiu, i s'aprofundirà més en les diverses parts de l'administració, que quedaran ben tractades independentment. Tanmateix, no hi compteu gaire, amb aquest mitjà: si estan sempre separades, els faltará coordinació i, contrariant-se aviat mútuament, utilitzaran gairebé totes les seves forces per lluitar entre elles, fins que una tingui la màxima influència i domini totes les altres; o bé, si es posen d'acord i es coordinen, formaran en realitat un sol cos i només tindran un sol esperit, com les cambres d'un parlament. De totes maneres, em sembla impossible que es mantinguin tan bé entre elles la independència i l'equilibri que no acabi apareixent sempre un centre o seu d'administració en què totes les forces particulars es reuneixin sempre per oprimir el sobirà. A gairebé totes les nostres repúbliques, els consells es distribueixen d'aquesta manera en departaments que, al principi, eren independents els uns dels altres i que aviat van deixar de ser-ho.

La invenció d'aquesta divisió en cambres o departaments és moderna. Els antics, que sabien millor que nosaltres com es manté la llibertat, no van aplicar aquest sistema. El senat de Roma governava la meitat del món conegut i ni tan sols no havia pensat en aquestes divisions. Tanmateix, aquest senat no va arribar mai a oprimir el poder legislatiu, malgrat que els senadors ho fossin per vida, però les lleis tenien censors, el poble tenia tribuns i el senat no escollia els còsols.

Perquè l'administració sigui forta, bona i faci camí cap al seu objectiu, cal que tot el poder executiu estigui a les mateixes mans, però no n'hi ha prou que aquestes mans canviïn, cal

també que només actuïn, si pot ser, sota els ulls del legislador, i que sigui ell qui les guiï. Aquest és el veritable secret perquè no usurpin la seva autoritat.

Mentre els estats es reuneixin i els nuncis canvien sovint, serà difícil que el rei o el senat oprimeixin o usurpin l'autoritat legislativa. És remarcable que, fins ara, els reis no hagin intentat que les dietes fossin menys freqüents, malgrat que no estaven obligats (com els d'Anglaterra) a convocar-les amb freqüència per la falta de diners. Cal que les coses hagin estat sempre en un estat de crisi que hagi convertit l'autoritat reial en suficient per fer front a les despeses, o bé que els reis s'hagin assegurat, mitjançant les seves maniobres a les dietines, de tenir sempre la pluralitat dels nuncis a disposició seva; o bé encara que, tenint a favor seu el *liberum veto*, hagin estat segurs d'aturar sempre les deliberacions que els podien desagradar i dissoldre les dietes a voluntat. Quan cap d'aquests motius no subsisteixi, cal esperar que el rei o el senat, o tots dos junts, facin molts esforços per deslliurar-se de les dietes i fer-les tan poc freqüents com els sigui possible. Això és el que cal sobretot prevenir i impedir. El mitjà proposat és l'únic, és simple i no pot deixar de ser eficaç. És ben curiós que, abans del *Contracte social*, en què el dono, no hi hagués pensat ningú.

Un dels més grans inconvenients dels grans estats, el que fa que la llibertat sigui més difícil de conservar en ells, és que el poder legislatiu no pot mostrar-s'hi tal com és, i només pot actuar mitjançant la delegació. Això té conseqüències positives i negatives, però les negatives dominen. És impossible corrompre el legislador present, però és fàcil enganyar-lo. En canvi, als seus representants costa molt d'enganyar-los, però es deixen corrompre fàcilment, i passa poques vegades que no siguin corruptes. Teniu davant els ulls l'exemple del parlament d'Anglaterra i, pel *liberum veto*, el de la vostra pròpia nació. Es pot il·lustrar aquell que s'abusa, però com retenir aquell que es ven? Sense conèixer bé les qüestions poloneses, m'ho jugaria tot que hi ha més intel·ligència a la dieta i més virtut a les dietines.

Veig dos mitjans per prevenir el mal terrible de la corrupció que transforma l'òrgan de la llibertat en instrument de servitud.

El primer és, tal com he dit, la freqüència de les dietes que, en canviar sovint els representants, fa que seduir-los sigui més costós i difícil. En aquest sentit, la vostra constitució és millor que la de la Gran Bretanya, i quan se n'haurà eliminat o modificat el *liberum veto*, no vegi que calgui fer-hi cap altre canvi, excepte que s'afegeixin algunes dificultats al fet d'enviar els mateixos nuncis a dues dietes consecutives i s'impedeixi que siguin escollits moltes vegades. Tornaré a parlar d'aquest aspecte més endavant.

El segon mitjà és sotmetre els representants a seguir exactament les seves instruccions i a donar comptes severs als constituents sobre la seva conducta a la dieta. Sobre això, no puc deixar d'admirar la negligència, la descurança, i m'atreviria a dir l'estupidesa de la nació anglesa que, després d'haver armat els seus diputats amb el poder suprem, no afegeix cap fre per controlar l'ús que en puguin fer durant els set anys sencers que dura la seva comissió.

Veig que els polonesos no valoren prou la importància de les seves dietines ni tot el que els deuen, ni tot el que poden obtenir-ne si n'amplien l'autoritat i els donen una forma més regular. Pel que fa a mi, estic convençut que, si bé les confederacions han salvat la pàtria, són les dietines les que l'han conservada, i que és en elles on es troba la veritable garantia de la llibertat.

Cal donar les instruccions dels nuncis amb molta cura, tant sobre els temes anunciats als universals com sobre les altres necessitats presents de l'estat o de la província, i cal fer-ho amb una comissió presidida, si es vol, pel mariscal de la dietina, però amb la resta de membres escollits per la pluralitat de les veus; i la noblesa no pot separar-se mentre aquestes instruccions no hagin estat llegides, discutides i consentides en plena assemblea. A més de l'original d'aquestes instruccions, lliurat als nuncis amb els seus poders, cal que se'n guardi una còpia signada per ells als registres de la dietina. És a partir d'aquestes instruccions que, a la tornada, han de donar comptes de la seva conducta a les dietines de relació, que cal restablir sens falta, i és a partir del seu informe que, o bé se'ls ha d'excloure de qualsevol nunciatura subsegüent, o bé cal declarar-los admissibles de bell nou quan hagin dut a terme les seves instruccions de manera satisfactòria per als constituents. Aquest examen té la màxima importància: caldria parar-hi molta atenció i adonar-se del seu efecte. Cal que, en cada paraula que diu el nunci a la dieta, en cada gestió que fa, es vegi ja d'avançada sota els ulls dels seus constituents, que noti la influència que tindrà el judici d'ells tant sobre els seus projectes d'avanç com sobre l'estima dels seus compatriotes, indispensable per a la seva execució; ja que, al capdavall, no s'envia pas els nuncis a la dieta per donar-hi la seva opinió particular, sinó per declarar-hi les voluntats de la nació. Aquest fre és absolutament necessari per mantenir-los en el seu deure i per prevenir qualsevol corrupció, vingui d'on vingui. Malgrat tot el que es pugui opinar en contra, no trobo cap inconvenient a aquest obstacle, ja que, com que la cambra de nuncis no porta o no ha de portar en cap sentit el dia a dia de l'administració, tampoc ha d'estar obligada a tractar cap matèria imprevista. D'altra banda, mentre un nunci no faci res de contrari a la voluntat expressa dels seus constituents, aquests no considerarien pas un crim que opinés, com a bon ciutadà, sobre alguna matèria no prevista, sobre la qual tampoc no haguessin determinat res. Afegixo per acabar que, quan hi hagués de fet algun inconvenient perquè els nuncis estiguessin subjectes d'aquesta manera a les seves instruccions, no tindria cap sentit mostrar l'avantatge immens que la llei només sigui l'expressió real de les voluntats de la nació.

Però també, un cop preses aquestes precaucions, no pot haver-hi mai conflictes de jurisdicció entre la dieta i les dietines; i quan una llei s'ha portat a la dieta plenària, no atorgo a les dietines ni tan sols el dret de protesta. Poden castigar els seus nuncis, i fins i tot poden, si cal, fer-los tallar el cap si han prevaricat, però han d'obeir sempre, completament, sense excepció, sense protesta: cal que assumeixin, com és de justícia, les conseqüències de les seves males

decisions, excepte que decideixin fer a la propra dieta, si els sembla convenient, advertiments tan vius com vulguin.

És menys necessari que les dietes siguin llargues si són freqüents, i una durada de sis setmanes em sembla ben suficient per a les necessitats ordinàries de l'estat. Però és contradictori que l'autoritat sobirana es posi entrebancs a ella mateixa, sobretot tenint en compte que es troba de seguida entre les mans de la nació. Està bé que la durada de les dietes ordinàries continuï estant fixada en sis setmanes, en principi; però dependrà sempre de l'assemblea que s'allargui aquest termini amb una deliberació expressa, quan els assumptes ho exigeixin. Al capdavant, si la dieta que, per la seva naturalesa, està per sobre la llei, diu: "*Vull continuar*", qui podrà dir-li: "*No vull que continuïs*"? Només en cas que una dieta volgués durar dos anys no podria fer-ho: llavors s'acabarien els seus poders i en el tercer any començarien els d'una altra dieta. La dieta, que pot fer-ho tot, pot prescriure, sens dubte, un interval més llarg entre les dietes, però aquesta nova llei només podria afectar les dietes subsegüents, i no podria ser aprofitada per la dieta que la fa. Els principis dels quals es dedueixen aquestes regles estan establerts al *Contracte social*.

Pel que fa a les dietes extraordinàries, és clar que el seny exigeix que siguin poc freqüents i que es convoquin només per necessitats urgents. El rei les pot considerar necessàries per pròpia decisió, però podria ser que existissin aquestes necessitats i que ell no ho reconegués; ¿caldria aleshores que ho decidís el senat? En un estat lliure, cal preveure tot el que pot atacar la llibertat. Si continuen les confederacions, en alguns casos poden suplir les dietes extraordinàries; però si abolíu les confederacions, és totalment necessari establir un reglament per a aquestes dietes.

Em sembla impossible que la llei pugui fixar de manera raonable la durada de les dietes extraordinàries, ja que aquesta depèn totalment del tipus d'assumptes que fan que es convoquin. En general, la rapidesa és necessària, però com que aquesta rapidesa va relacionada amb els temes a tractar que no són de la mateixa mena que els assumptes corrents, sobre aquesta qüestió no es pot instituir res a l'avançada, i podria donar-se la situació que fos important que la dieta continués reunida fins que la situació concreta hagués canviat, o bé que hagués de deixar els seus poders perquè hagués arribat el moment de les dietes ordinàries.

Per gestionar el temps, tan valuós a les dietes, caldria intentar eliminar d'aquestes assemblees les discussions inútils que només contribueixen a fer-lo perdre. És cert que no tan sols són necessàries les regles i l'ordre, sinó també el ceremonial i la majestat. Fins i tot m'agradaria que es tingués especialment en compte aquest aspecte i que us adonéssiu, per exemple, de la barbaritat i l'horrible indecència de veure com la pompa de les armes profana el santuari de les lleis. Potser sou vosaltres, polonesos, més guerrers del que no ho eren els romans? I mai, ni tan sols enmig dels problemes més grans de la seva república, cap espasa no va tacar els comicis ni el senat. Però també voldria que, mantenint-se en les coses importants i necessàries, s'evités tot el que es pot fer igualment bé en un altre lloc. El *rugi*, per exemple, és a

dir, l'examen de la legitimitat dels nuncis, és un temps perdut a la dicta, i no perquè aquest examen no sigui una cosa important, sinó perquè es pot fer igualment bé i fins i tot millor al lloc on han estat elegits, allà on són més coneguts i on tenen tots els competidors. És en el seu mateix palatinat, és en la dietina que els delega on es pot constatar millor i en menys temps la validesa de la seva elecció, tal com es fa per als comissaris de Radom i per als diputats del tribunal. Un cop fet això, la dieta els ha d'admetre sense discussió al *laudum* del qual són portadors, no tan sols per prevenir els obstacles que poden endarrerir l'elecció del mariscal, sinó sobretot les intrigues mitjançant les quals el senat o el rei podrien obstaculitzar les eleccions i criticar les persones que els semblessin desagradables. El que acaba de passar a Londres és una lliçó per als polonesos: sé prou bé que aquest Wilkes no és més que un enredaire, però amb l'exemple d'haver-lo rebutjat ja s'ha creat un precedent, i a partir d'ara només s'admetran a la Cambra dels comuns individus que coincideixin amb la cort.

Caldria començar parant més esment a la selecció dels membres que tenen veu a les dietines. D'aquesta manera, es distingirien més fàcilment aquells que són elegibles per a la nunciatura. El llibre d'or de Venècia és un model a seguir per les facilitats que dona. Seria còmode i molt fàcil mantenir en cada districte un registre exacte de tots els nobles que, amb les condicions exigides, tinguessin entrada i veu en les dietines: se'ls inscriuria al registre del seu districte a mesura que arribessin a l'edat exigida per les lleis i se'n ratllaria aquells que haguessin de restar-ne exclosos de seguida que es trobessin en aquesta situació, tot assenyalant la causa de la seva exclusió. Gràcies a aquests registres, als quals caldria donar una forma ben autèntica, es distingirien fàcilment tant els membres legítims de les dietines com els individus elegibles per a la nunciatura: i s'escurçaria molt la llargada de les discussions sobre aquest tema.

Segurament, que hi hagués una policia millor a les dietes i a les dietines seria quelcom molt útil, però no repetiré mai prou que no es poden voler a la vegada dues coses contradictòries. La policia és bona, però la llibertat encara val més; i com més s'obstaculitzi la llibertat amb certes formes, més proporcionaran aquestes formes mitjans per a la usurpació. Totes les que feu servir per impedir la llicència en l'ordre legislatiu, malgrat que siguin bones en elles mateixes, es faran servir més tard o més d'hora per oprimir-la. Les llargues i vanes arengues són un mal prou gran, perquè fan perdre un temps tan valuós, però que un ciutadà no s'atreveixi a parlar quan té coses útils per dir és un mal pitjor. Quan a les dietes només es podran obrir certes boques, i se'ls prohibirà dir-ho tot, ben aviat només diran allò que pot agradar als poderosos.

Després dels canvis indispensables en el nomenament dels llocs de treball i en la distribució de les gràcies, segurament hi haurà al mateix temps menys arengues vanes i menys ensabonades dirigides al rei amb aquesta forma. Tanmateix, per esportar una mica els romanços i els discursos enrevessats, es podria obligar els arengadors a enunciar al principi del seu discurs la proposició que volen fer i, després d'haver explicat les seves raons, a donar conclusions

sumàries, tal com fan els homes del rei als tribunals. Si això no escurcés els discursos, almenys reprimiria aquells que només volen parlar per no dir res, i fer passar el temps sense fer res.

No sé exactament quina forma hi ha establerta a les dietes per sancionar les lleis; però sí que sé, per les raons esmentades més amunt, que aquesta forma no ha de ser la mateixa que la del parlament de la Gran Bretanya: que cal que el senat de Polònia tingui autoritat per administrar, no per legislar: que, en totes les causes legislatives, cal que els senadors només votin com a membres de la dieta, no com a membres del senat, i que cal que les veus es comptin individualment en totes dues cambres. Potser l'ús del *liberum veto* ha impedit que es fes aquesta distinció, però serà molt necessària quan s'elimini aquest *liberum veto*: i encara més per tal com serà un avantatge immens, almenys a la cambra dels nuncis, ja que no crec que els senadors, i encara menys els ministres, hagin participat mai d'aquest dret. El veto dels nuncis polonesos representa el dels tribuns del poble a Roma, que no exercien aquest dret com a ciutadans, sinó com a representants del poble romà. Per tant, la pèrdua del *liberum veto* només afecta la cambra dels nuncis, i el cos del senat, com que no hi perd res, en conseqüència hi guanya.

Un cop dit això, veig en la dieta un defecte per corregir: com que el nombre de senadors és gairebé igual que el dels nuncis, el senat té una influència massa gran en les deliberacions i, gràcies al seu prestigi en l'ordre eqüestre, fàcilment pot guanyar la petita quantitat de veus que li calen per ser sempre preponderant.

Dic que és un defecte perquè, com que el senat és un cos específic dins l'estat, necessàriament té interessos com a tal diferents dels interessos de la nació, que fins i tot poden ser-li contraris en alguns sentits. Ara bé, la llei, que només és l'expressió de la voluntat general, és certament el resultat de tots els interessos específics combinats i equilibrats pel seu nombre: si els interessos de cos arribessin a pesar massa, trencarien l'equilibri, i per tant no hi poden entrar col·lectivament. Cada individu ha de tenir la seva veu; els cossos, sigui quin sigui, no n'han de tenir cap. Però si el senat tingués massa pes en la dieta, no tan sols hi portaria el seu interès, sinó que el convertiria en preponderant.

Hi ha un remei que apareix naturalment davant d'aquest defecte: augmentar el nombre de nuncis; però em faria por que no provoqués massa moviment en l'estat i que no s'acostés massa al tumult democràtic. Si calgués per força canviar la proporció, m'estimaria més reduir el nombre de senadors enlloc d'augmentar el de nuncis. I, en el fons, no acabo de veure per què, havent-hi ja un palatí al davant de cada província, encara calen gran castellans. Però no podem perdre de vista l'important principi de no canviar res sense necessitat, ni per suprimir ni per afegir.

En la meva opinió, val més tenir un consell menys nombrós i deixar més llibertat als qui el componen, que no augmentar-ne el nombre i limitar la llibertat en les deliberacions, tal com s'està sempre obligat a fer quan aquest nombre es fa massa gran. A això afegiré, si està permès preveure tant el bé com el mal, que cal evitar que la dieta esdevingui el màxim de nombrosa, per



no treure's el mitjà de poder admetre-hi un dia, sense confusió, nous diputats, si algun cop s'arriba a l'ennobliment de les ciutats i a l'alliberament dels serfs, tal com cal desitjar per a la força i la felicitat de la nació.

Busquem, doncs, un mitjà per posar remei a aquest defecte d'una altra manera i amb tant poc canvi com sigui possible.

Tots els senadors són nomenats pel rei i en conseqüència són criatures seves. A més, ho són per vida i, en virtut d'això, formen un cos independent tant del rei com de l'ordre eqüestre que, com he dit, té els seus interessos a part i ha de tendir a la usurpació. I no se'm pot acusar aquí de contradicció pel fet que admeti que el senat és un cos diferent dins la república, tot i que no l'admeti com a ordre que forma part de la república, perquè es tracta d'una cosa prou diferent.

En primer lloc, cal treure al rei el nomenament del senat, no tant a causa del poder que amb aquesta facultat conserva sobre els senadors, que pot no ser gaire gran, sinó més aviat pel poder que té sobre tots els qui aspiren a ser-ho, i a través d'ells sobre el cos sencer de la nació. A més de l'efecte que aquest canvi tindrà en la constitució, també oferirà l'avantatge inestimable d'esmoreir l'esperit cortesà de la noblesa i substituir-lo per l'esperit patriòtic. No veig cap inconvenient perquè els senadors siguin nomenats per la dieta, i hi veig molts avantatges, massa clars perquè sigui necessari detallar-los. Aquest nomenament es pot fer en una sola vegada a la dieta, o primerament a les dietines, amb la presentació d'un cert nombre de persones per a cada plaça vacant en els seus palatinats respectius. La dieta triaria entre aquests elegits, o bé en triaria un nombre menor, entre els quals encara es podria deixar al rei el dret d'escollir. Però, per anar de seguida a allò més simple, ¿per què no es poden elegir definitivament els palatins a les dietines de la seva província? ¿Quin inconvenient ha tingut aquesta elecció per als palatins de Polocz, de Witepsk, i per a l'estarost de Samogitia? ¿I quin mal hi hauria si el privilegi d'aquestes províncies es transformés en un dret comú per a totes? No perdem de vista la importància que té per a Polònia canviar la seva constitució cap a la forma federativa, per evitar tant com sigui possible els mals relacionats amb la grandesa o més aviat amb l'extensió de l'estat.

En segon lloc, si feu que els senadors deixin de ser-ho per vida, debilitareu considerablement l'interès de cos, que tendeix a la usurpació. Però aquesta operació té les seves dificultats: primerament perquè és dur que uns homes acostumats a portar els assumptes públics es vegin reduïts de sobte a l'estat privat sense cap desmèrit seu; segonament, perquè les places de senadors van unides a títols de palatins i de castellans, i a l'autoritat local que s'hi relaciona, i si aquests títols i aquesta autoritat passessin perpètuament d'un individu a un altre, en resultarien desordre i descontentaments. Finalment, aquesta mobilitat no pot arribar fins als bisbes, i potser no ha d'arribar als ministres, les places dels quals, com que exigeixen talents específics, no sempre són fàcils d'ocupar. Si tan sols els bisbes ho fossin per vida, l'autoritat del

clergat, que ja és massa gran, creixeria considerablement: i és important que aquesta autoritat estigui equilibrada amb senadors que ho siguin per vida, igual que els bisbes, i que no tinguin més por que ells de ser substituïts.

Heus aquí el que imagino per posar remei a aquests diferents inconvenients: voldria que les places de senadors de primer rang continuessin sent-ho per vida. Comptant-hi tots els castellans de primer rang, a més dels bisbes i dels palatins, el nombre de senadors inamobibles pujaria a vuitanta-nou.

Pel que fa als castellans de segon rang, els voldria tots temporals, sigui per dos anys, fent en cada dieta una nova elecció, sigui per més temps si es considerés adequat: però que deixessin sempre la seva plaça a cada terme, excepte que es tornessin a elegir aquells que la dieta volgués fer continuar, cosa que jo permetria només un cert nombre de vegades, d'acord amb el projecte que trobareu tot seguit.

L'obstacle dels títols seria dèbil, perquè com que aquests títols gairebé no donen altra funció que la d'ocupar un escó al senat, es podrien suprimir sense inconvenient, i perquè, enlloc del títol de castellans per bancs, podrien tenir simplement el de senadors diputats. Com que, gràcies a la reforma, el senat, revestit amb el poder executiu, estaria permanentment reunit en un cert nombre dels seus membres, també un nombre proporcional de senadors diputats estaria obligat a assistir-hi sempre d'acord amb torns establerts. Però no abordarem aquí aquests tipus de detalls.

Gràcies a aquest canvi amb prou feines perceptible, cadascun d'aquests castellans o senadors esdevindria un autèntic representant de la dieta, que faria contrapes al cos del senat i reforçaria l'ordre equestre a les assemblees de la nació: de manera que els senadors per vida, tot i que serien més poderosos tant per l'abolició del veto com per la disminució del poder reial i del dels ministres (dissolt en part en el seu cos), tanmateix no podrien fer dominar l'esperit d'aquest cos; i el senat, format així per dues meitats de membres temporals i de membres vitalicis, estaria el màxim de ben constituït possible per fer de poder intermediari entre la cambra dels nuncis i el rei, per tal com tindria al mateix temps prou consistència per regular l'administració i prou dependència per estar sotmès a les lleis. Aquesta operació em sembla bona perquè és simple, i tanmateix molt efectiva.

S'ha proposat, per moderar els abusos del *veto*, deixar de comptar les veus individualment, per cada nunci, i comptar-les per palatinats. Caldria reflexionar en profunditat sobre aquest canvi abans d'adoptar-lo, tot i que tingui avantatges i que afavoreixi la forma federativa. Les veus comptades en massa i col·lectivament van sempre menys directament a l'interès comú que no aquelles que es consideren separadament per individu. Molt sovint passarà que un d'entre tots els nuncis d'un palatinat tindrà ascendent sobre els altres en les seves deliberacions particulars, i determinarà la pluralitat segons la seva opinió, ascendent que no tindria si cada veu continués essent independent. D'aquesta manera, els corruptors tindran

## J. G. Herder

### INTRODUCCIÓ d'Anna Masó

El text de Herder (1744-1803) que es presenta és una selecció de l'obra més important i extensa, *Idees per a la filosofia de la història* en què l'autor treballà durant set anys (1784-1791) abastant quatre volums. Es tracta, doncs, de fragments d'una obra major, concretament de la Segona part -llibres setè (I i II) i vuitè (V)- i de la Quarta part -llibre dinovè (I i II). El fet de tractar-se d'escrius fragmentaris no desdii el valor dels textos presentats. Ben al contrari, són autèntiques perles del pensament herderià. Al fil de raons que podrien al·legar-se en favor de la publicació de fragments, és oportú recordar que Herder no fou un pensador ni un escriptor sistemàtic; practicà el gènere assaig i va escriure uns *Fragments* (1767), la seva primera obra, on ja manifestà el convenciment que la poesia ha d'expressar-se en la llengua materna.

Johann Gottfried Herder va néixer a la petita ciutat de Mohrungen (Prússia Oriental). El seu pare fou mestre, igual que posteriorment el mateix Herder, professió que, tot i provocar-li una forta insatisfacció, deixà en ell una notable inquietud pedagògica que es manifestà en els seus escrits i ha dut alguns intèrprets a assenyalar la seva aportació a la pedagogia. Durant la joventut, Herder llegí Hamann, Kleist, Lessing, Rousseau, llibres de viatges i de teologia, i conegué la nova mentalitat il·lustrada francesa, divulgada a partir del 1751 a través de l'*Encyclopédie*. Als divuit anys, Herder, decidit a estudiar, començà un recorregut de llargues estades per diverses ciutats. La primera fou Königsberg, on assistí a les classes de Kant, de qui l'interessaven les lliçons sobre antropologia. En rebre l'oferiment de treballar a l'escola catedralícia de Riga, es traslladà a aquesta ciutat on acabà doctorant-se en teologia. A Estrasburg conegué Goethe i es va iniciar una forta amistat, trencada posteriorment arran de la relació d'aquest darrer amb Schiller, envers el qual Herder sentia una acusada animadversió.

El 1771 Herder s'instal·là a la petita ciutat de Bückeburg. Dos anys després es casà amb Karoline Flachsland, amb qui tingué set fills. Malgrat que Herder no s'hi trobava a gust, el període de cinc anys d'estada a Bückeburg fou força productiu, atès que diversos escrits daten d'aquesta etapa closa el 1776 en ser nomenat, Superintendent general a Weimar. Herder s'establí definitivament a Weimar amb la seva família. En anys precedents, Herder havia desitjat intervenir en l'acció política i educativa com a reformador, fins i tot havia somniat convertir Riga, la capital de Livònia, en una república lliure; ara Weimar semblava oferir-li aquesta oportunitat, però la realitat no fou aquesta. El xoc d'interessos polítics de la gent eminent i el mateix caràcter malhumorat de Herder ho impediren. De tota manera, fou l'època més brillant de Herder, en què va escriure l'obra que es presenta en aquest volum, *Idees per a la filosofia de*

*la història* (1784). El 1785 Kant publicà una recensió en la qual criticava la manca de coherència entre les nocions d'experiència i d'idea en l'escrit herderià. El disgust que això li provocà s'afegí al distanciament intel·lectual que per Herder havia suposat la *Critica de la raó pura* (1781), però no fou fins a la *Metacritica* (1799) que Herder expressà sense paliatius el seu dissentiment respecte de la filosofia kantiana. Herder morí a Weimar el 1803. Fou la seva dona, amb l'ajuda dels seus fills qui s'ocupà de la primera edició de l'obra.

Com s'ha esmentat en el breu recorregut biogràfic de les línies precedents, Herder manifestà una gran abundància d'interessos i preocupacions -antropologia, pedagogia, política, filosofia del llenguatge, poesia. El seu pensament fou inquiet i genial, anticipant-se en moltes qüestions als seus contemporanis. El poeta Jean Paul digué d'ell que fou mal conegut i inadequadament valorat a la seva època, en part a causa de la manera de ser del propi Herder perquè no va ser una única estrella de primera magnitud sinó una plega d'estels.

En els textos que segueixen es troben temes com la pluralitat de pobles de la Terra, la crítica a la Il·lustració, la crítica de les institucions religioses del cristianisme, la defensa dels sentits i l'experiència, la prioritat de la individualitat enfront la universalitat, la diferència enfront la igualtat, l'especificitat humana enfront l'evolucionisme, un tarannà romàntic i naturalista amb tints panteistes enfront el racionalisme mecanicista: finalment, una antropologia històrica i etnològica combinada amb una filosofia del llenguatge a la llum de la qual Herder apareix de gran interès per a la perspectiva contemporània.

**Unitat en la diversitat.** Herder estava convençut que arreu de la Terra tots els éssers humans pertanyien a una mateixa espècie, un gènere humà únic caracteritzat per les infinites diferències particulars. Contra les idees il·lustrades que postulaven la primacia de l'universal en totes les seves formes, Herder defensà allò individual i particular, els sentits i l'experiència. Si Rousseau defensava la igualtat natural, Herder pensava, al contrari, que en la naturalesa no hi ha igualtat, ans més aviat es troba una infinita varietat, innumbrables diferències de tota mena, més encara entre allò humà, i aquesta riquesa era el que trobava de més valuós en la natura, de la qual l'individu humà no és independent sinó que hi està relacionat íntimament, harmònicament. La vida humana està en perpètua transformació, com ho està la naturalesa i l'univers, però li semblava impossible que la ciència pogués investigar els canvis de la matèria i la diversitat del gènere humà des dels orígens, de manera que rebutjà radicalment les recerques primerenques de caire evolucionista -algunes d'elles en termes mítics o fabulats- que apuntaven un parentiu entre el gènere animal i el gènere humà. És interessant tenir present que Herder refusà el dogmatisme religiós a costa fins i tot del seu propi perjudici professional, i que rebutjà la perspectiva teològica que sostenia la creació divina del llenguatge.

Herder defensà la unitat i continuïtat de tot el gènere humà arreu del món. L'indígena americà i el negre són els nostres semblants, els nostres germans i no se'ls pot matar, sotmetre'ls ni robar-los. Negà l'existència de *races* i rebutjà la mateixa paraula perquè el mot semblava establir un origen diferent entre pobles iguals en dignitat humana, que tenen la seva llengua i un caràcter psíquic propi. Efectivament, cal atribuir a Herder la noció de poble (*Volk*), però no tingué en ell un significat nacionalista com es podria entendre ara, i no la tingué perquè la identitat entre nació i estat amb pretensions universalitzadores fou aliena a Herder: es produí en l'ona expansionista de la revolució francesa, per extensió de la nació per excel·lència que fou França. Com és sabut, no fou fins cinc anys després de la mort de Herder quan Fichte arengà la nació alemanya amb els seus *Discursos*<sup>1</sup>.

Al contrari de la identitat *poble = estat-nació*, Herder defensà la pluralitat de pobles d'arreu de la Terra, molts dels quals mai no havien viscut sota cap estructura estatal, pobles en plural a la manera de famílies vinculades per una pertinença originària. Calmucs, mongols, àrabs, californians, groenlandesos, de tots els pobles en descriu els modes de vida i costums exòtics. Herder en parla d'una manera fidel i respectuosa, a pesar que alguns dels seus hàbits, sens dubte, xoquen i sobten la nostra mentalitat com havien de sorprendre també la del mateix Herder, que els atribueix a causes climàtiques i geogràfiques. Aquests pobles estan tan arrelats a la seva *terra natal* que expulsar-los d'ella significa la seva mort. Podriem dir que la pertinença de l'home a la terra és quasi una noció ecològica.

Herder denuncia els "*monstres inhumans*" invasors de terres sobre les quals no tenien cap dret, que amb violència i engany practicaren el tràfic d'esclaus robats o venuts i després transportats lluny de la terra on van néixer, provocant en els dissortats reaccions de desesperació i violència contra la vida dels seus guardians o contra la seva pròpia. Milers d'anys abans que apareguessin els blancs, la terra els pertanyia com ells mateixos pertanyien a la terra. Foren els blancs europeus els primers a exercir la crueltat, el despotisme, l'arbitrarietat, de manera que la violència i la traïció d'aquells que van ser sotmesos foren una reacció a la violència primera del invasors i dèspotes. Contra l'etnocentrisme, Herder afirma que seria una arrogància descabdellada pretendre que tots els habitants del planeta fossin europeus. Nosaltres no hauríem arribat a ser el que som fora d'Europa. Cap humà té dret a forçar un altre a tenir la mateixa sensibilitat que ell mateix ni a renunciar a la seva identitat per assimilar-se a una altra. L'accent de Herder en els fonaments geogràfics i climàtics de la pluralitat i diversitat humana fa que es pugui considerar la seva perspectiva antropològica dins del corrent que té actualment més interès, l'etnologia cultural i geogràfica<sup>2</sup>.

**Els pobles i l'estat.** Herder reitera que l'ésser humà està fet per viure en comú i no en solitari. En això es pot dir que coincideix amb la noció aristotèlica del "*zoon politikón*" però, a diferència d'Aristòtil, Herder diferencià aquesta tendència humana a viure junts de

l'organització o administració estatal. La noció de poble herderià és una comunitat natural vinculada per costums i tradicions, per un tarannà o caràcter psicològic que Herder qualifica de caràcter nacional (*Nationalcharakter*), una llengua i un sentiment de reconeixement mutu o de pertinença a una mateixa cultura. Aquests trets són els que li atorguen una identitat, però no hi ha cap poble privilegiat. La seva noció de *poble = nació* és cultural i en cap cas comporta ni implica l'estat, al contrari que en Rousseau, en qui certament es troba l'origen del nacionalisme polític que atorga preeminència a l'estat. D'acord amb Habermas (1991), és interessant distingir entre el nacionalisme dels estats nacionals sorgits de la Revolució Francesa i el nacionalisme de les minories marginades i en casos extrems massacrades per polítiques de genocidi físic i cultural dins aquests estats, com afirma Llobera (1996). Segons aquest autor, la definició cultural que Herder donà de la nació ha estat subordinada als objectius polítics en molts casos, i en d'altres s'ha abandonat completament<sup>3</sup>. L'exclusió de l'estat en la noció herderiana de la nació no s'ha d'entendre com anarquia, perquè sí que hi ha principis que regeixen la comunitat. Són la llei i la tradició i costums, en continu canvi atès que la història mai és estàtica, sempre comporta procés o evolució. La importància que Herder concedeix a la llei podria vincular-se a l'afecció herderiana per la *Biblia*, adquirida en la seva pràctica cristiano-luterana com a predicador i educador; a l'agustinisme que impregna la seva obra, en un sentit menys estrictament religiós i més filosòfic; i a la simpatia pel pensament i tradició jueva en la qual la llei juga un paper preminent<sup>4</sup>. Villacañas (1991) suggereix encertadament que aquesta importància és derivació lògica del pensament republicà de Herder, el qual manifestà en diverses ocasions que el règim republicà és, donat el cas, preferible al règim monàrquic. Herder sosté que l'ésser humà no ha estat fet per a l'estat: la felicitat no es deriva de cap manera de la inclinació a la política. Molts pobles no tenen cap noció ni experiència de l'estat i són més propers a la felicitat que d'altres pobles que viuen sota una organització estatal.

L'estat és un artifici, una creació artificial de la societat: en conseqüència, com totes les arts (que són instruments o eines per a tota mena d'utilitats -des de les més simples a les més complexes), l'estat i l'art de la política tenen el risc d'atemptar contra la felicitat dels individus perquè alguns pobles passen fam i viuen en la misèria mentre un governant s'afarta i se la xala. L'estat ben governat, segons alguns, diu Herder al·ludint al Leviatan hobbesià, és una màquina regida per una única persona, però no pot haver-hi felicitat ni honor en servir i obeir aquesta roda d'Ixió. La felicitat es troba en les relacions naturals, la família i l'amistat<sup>5</sup>.

**Elogi idealitzat del treball.** Herder arriba a l'elogi del treball des de nocions diverses: la noció de poble, la religió luterana i la pertinença a una classe treballadora. Pel que fa a la primera, l'enaltiment del treball es deriva de la concepció del poble com una comunitat útil i ordenada, on hi ha una col·laboració mútua. Quant a la influència del luteranisme, com assenyalà Max Weber un segle després, el treball ha estat la noció clau en l'ètica protestant,

ascètica i lucrativa alhora, mitjançant la qual s'acomplien els designis divins. També intervindria en aquesta concepció del treball un punt de vista laic, el de l'estratificació social, el canvi social i la demanda d'igualtat política que s'estava produint als països europeus, i que culminaria el 1789 amb l'ascens de la burgesia i la davallada de l'aristocràcia. Herder, en consonància amb els temps i amb la seva pròpia classe social, manifestà la seva hostilitat a la noblesa mentre considerà que el poble treballador era la sal de la terra. Tanmateix, això no significa que hi hagués un concepte definit de classe obrera, perquè en els seus discursos es confonen el punt de vista religiós i la noció de poble.

Herder argumenta que el treball genera energies i benestar, tot donant exemples de pobles de terres dures i inhòspites els habitants dels quals gaudeixen de cossos bells (cactes, tegues, bisaies, indis, àrabs). El treball genera salut, mentre que la desocupació, la mandra, al contrari, provoca la malaltia i desfigura els cossos. A la manera com també havia fet Rousseau, Herder critica els costums de la societat europea, acara i contrasta alguns artificis dels hàbits europeus amb l'enorme lòbul d'orella dels arakanians, mentre sembla preguntar-se ¿qui és el bàrbar? com havia fet Montaigne i farà Lévi-Strauss al nostre temps. Alhora que denunciava l'especulació de la raó, la qual afebleix i adorm l'esperit com l'opi ho fa als pobles orientals, Herder defensava el treball del cos, menystingut durant la Grècia clàssica per part dels ciutadans rics i a l'època medieval per la noblesa, invertint o transvalorant el sentit moral de l'oci i del treball.

**Agustinisme.** Com Kant, Herder també va rebre una forta influència del pietisme. Herència d'aquest pietisme i de la religiositat que impregnà la seva educació és l'agustinisme difós que es manifesta en el seu llenguatge i nocions paleses quan, per exemple, considera l'individu humà "*caminant sobre la terra*". El seu agustinisme entronca amb la visió idealitzada de la naturalesa i la referència a un origen pastoral de caire virgilià. També tenen connotacions agustinianes i bíbliques les referències a l'enyor de l'exiliat i l'alegria del retorn. D'acord amb el pensament d'Agustí, per Herder la felicitat no rau en res extern sinó que neix de l'interior de cada ésser humà. Els sentits seran qualificats escolàsticament d'"*enteniment actiu*", completant-se d'aquesta manera l'agustiniana trinitat humana: enteniment, memòria i voluntat (*mens, memoria, amor*). Aquestes tres facultats de l'esperit són les que duen a la l'alegria i la felicitat. Encara altres temes i nocions, sobre els quals no hi ha lloc per a estendre's (com és la relació amic/enemic, la insistència en la complaença, la lleugeresa i senzillesa de l'habitatge, la noció de límit imposat per la vellesa i la mort o la luxúria de l'ànima), abunden en aquesta presència del pensament agustinian en el llenguatge de Herder.

**Defensa dels sentis, el cos i la llengua materna.** Acusa les ciències pel fet d'emprar paraules llatines, "*morta nomenclatura*", en detriment de les llengües vernacles; acusa les arts

intel·lectualitzades pel seu allunyament de la vida senzilla, per la sobredosi d'ornamentació i artifici. Les ciències i arts perjudiquen el cos i carreguen un feix a les espatlles que debilita les energies: en comptes de l'acumulació de coneixement, es proposa la vida activa, l'acció vinculada a la naturalesa i al cos. L'art ha d'esdevenir una segona natura al servei de la primera. Enfront les arts i les ciències, Herder defensà un naturalisme que sovint recorda Rousseau, el seu bon salvatge i el jove Emili educat ascèticament, quasi espartanament, enmig de la naturalesa. En ocasions, Herder al·ludeix a la "*gran mare*" o la "*mare creadora*", la naturalesa, que ha atorgat als humans un "*cos benvolent*". És a dir: en el cos hi niua una bona voluntat i, per tant, el cos ha deixat de ser, per Herder, el lloc del mal. El neoplatonisme primerenc havia establert que la matèria i el cos eren el lloc del mal i aquesta concepció fou heretada pel cristianisme que, com esmenta Herder, arribà a castigar i ultratjar el cos. No és aquest un tema menor: l'ocultament i maltractament del cos ha afectat molt especialment les dones de totes les cultures d'arreu del món i continua sent un problema antropològic, ètic i sociopolític important actualment, de manera que resulta sospitós i altament significatiu el fet que no hi hagi hagut una filosofia del cos, tret d'escasses excepcions<sup>6</sup>.

**Crítica al poder papal i la jerarquia romana.** Certament, hi ha en Herder un pensament religiós, una pràctica com a predicador, una educació pietista i després uns estudis de teologia. Dit això, sembla interessant destacar la seva lucidesa crítica envers la història del cristianisme i l'enorme poder i influència que exercí a través del segle. La contundència de les seves paraules resultaria sorprenent si no es tingués en compte que gran part de la crítica va adreçada al cristianisme catòlic, anterior a l'escissió protestant.

En la crítica a la qual Herder sotmeté la religió catòlica s'estableix un paral·lelisme entre la Roma pagana -república i imperi- i l'església, també concebuda com una república en el cristianisme primitiu i com un imperi que conquereix terres i pobles en l'etapa que Herder censurà. La Roma cristiana fou conqueridora de terres i reialmes, de la mateixa manera que ho havia estat la Roma pagana. Els pobles d'arreu d'Europa havien de rebre la benedicció de la creu i acceptar l'ortodòxia cristiana si volien viure en pau. El clergat rebé terres de tots els pobles europeus. Com més tard es convertien al cristianisme, més car era el preu a pagar per la seva entrada al reialme de la fe cristiana. L'església cristiana establerta a Roma es proposà de governar a la manera de l'antiga Roma, mitjançant lleis i cerimònies que recordaven la pompa dels cultes pagans. Segons Herder, el poble esperava veure en el bisbe cristià l'antic *Pontífex maximus* i aprovà l'abandonament de les catacumbes i la grandesa dels temples cristians. Roma esdevingué per segona vegada la reina de les nacions i l'església postulà quatre principis que defensà a sang i ferro: la unitat, la doctrina, l'ortodòxia i el catolicisme.

El geni polític dels bisbes romans va ser capaç de convertir les conjuntures menys favorables en beneficis econòmics i polítics per al papat. D'ençà l'aparició de Mahoma, el papa



de Roma esdevingué el *"portador de l'estendard de tot el cristianisme contra el món infidel, en un tipus de guerra verament esgarrifós que ell mateix propicià"*.

Herder passa llista a set criteris que l'església seguí ferradament i mitjançant els quals reeixí a reconvertir qualsevol fet i circumstància en quelcom que jugava al seu favor: 1. Fonamentar el seu poder en la fe. 2. Basar-se en la popularitat, és a dir, en la utilització de les coses petites i senzilles i en el mecanisme de la repetició. 3. Combinar i equilibrar allò més subtil amb allò més rude (humilitat/contundència, tendresa/duresa, prec/ordre). 4. Sostenir l'autonomia o autarquia de la política cristiana excloent tothom que dissentís. 5. Emprar qualsevol mitjà per tal d'assolir l'autarquia de l'església i el poder sobre el cel i la terra: la guerra, la foguera, la presó, les prohibicions, els insults o els tribunals de la inquisició. 6. Fer prevaler l'església i les institucions canòniques damunt tots els individus: els sacerdots esdevingueren servidors eterns desposseïts de la seva família i els seus bens materials; desarrelats de la terra i el món, se'ls oferien honors i recompenses dins la institució eclesiàstica. 7. Instaurar la unitat: una ciutat, un emperador i un papa. A partir de Carlemany, el papa romà s'autoerigí en conciliador, atorgà i arrabassà corones: els papes sempre eren homes vells, homes amb experiència, amb audàcia, entesos en política, triats expressament en temps de crisi. Alguns sucumbiren a la gran càrrega, d'altres aconseguiren en pocs anys molt més del que altres governs no haguessin assolit en mig segle. Però quins foren els beneficis que l'església aportà a la gent i la cultura? La resposta és: cap.

Herder repassa els suposats beneficis que Europa ha tret de l'església de Roma en sis punts, mostrant en cada cas que foren tot el contrari, perjudicis per a tota la humanitat:

1. La conversió de moltes nacions paganes a base de *"guerres i extermini"*. La creu fou duta arreu del món com a signe de mort. *"El continent americà encara està tenyit amb la sang dels que caigueren sota aquesta creu" ... "I vosaltres, in comptables víctimes de la inquisició als països d'oc, a Hispània i en altres indrets de la terra. ...la història dels horrors que visquéreu roman i perdura com una acusació eterna de la humanitat, en vosaltres injuriada."*

2. L'establiment d'una república cristiana a Europa. La coalició de tots els pobles europeus no semblava a Herder avantatjosa, perquè el preu que pagaven oprimia els països: tenien menys pau que mai, la corrupció espiritual i mundana s'escampà. La república cristiana no aportà cap avantatge als fidels, només serví per a fer néixer les croades contra el infidels, les quals no foren glorioses, als ulls de Herder, ni tant sols per a la poesia èpica.

3. Contra la idea que l'església constituï un contrapoder al despotisme dels prínceps i nobles tot ajudant la gent pobre i capes socials baixes, Herder diu que més aviat fou a l'inrevés, que els reis aprengueren el despotisme dels bisbes. Foren sens dubte els bisbes que traslladaren a l'educació dels pobles i a les seves lleis, la *"submissió cega a la voluntat del senyor suprem"* (manllevant aquestes nocions apòcrifament de les tradicions orientals, de l'Escriptura, i de la Roma pagana). Foren els bisbes que convertiren l'administració en un protocol de dignitats, ells

ungiren els regents amb els sants olis: quasi sempre foren eclesiàstics els que ajudaren els reis a constituir poders despòtics. Tant els feia que altres fossin sacrificats mentre ells rebessin regals i privilegis: santificaren botins aconseguits de manera il·lícita, decidint el papa, com a senyor suprem, en nom de Déu.

4. Herder també desmunta un altre mèrit que habitualment s'atribuïa a l'església, el d'haver fundat a tots els països catòlics ordes religiosos que havien potenciat, protegit i ajudat els pobles i el saber. L'orde benedictí no estava interessat en l'agricultura, era simplement el mitjà per a sostenir la devoció monacal i fou abandonada tan bon punt aconseguí guanys per altres vies. Pel que fa als ordes mendicants, foren un llast per a les ciències i les arts i per a la humanitat. Tots pertanyen als temps bàrbars, difícils i foscos. Els vots forçats d'inactivitat, de pobresa i d'abstinència sexual, independentment de l'època, mai no han estat útils ni adequats per a la humanitat. El mal que han fet ha quedat palès en el llibre de la història.

5. Igualment, Herder rebutja el pelegrinatge. Herder reconeix l'avantatge que suposava en aquells temps viatjar sota l'hàbit del pelegrí quan els camins eren insegurs, quan els monestirs servien per trobar menjar i lloc on dormir. Però molt lúcidament no es deixa dur per la il·lusió: sota l'hàbit del pelegrí hi havia criminals, devots insensats que abandonaven les seves cases i els deures envers la seva gent per acabar degradant-se miserablement. *"La vida del pelegrí era rarament una vida santa"...* qualifica el pelegrinatge de *"devota malaltia"*, i *"si les missions s'encamaren al darrera, de ben segur que no les movia cap bona intenció"*. Les lúcides paraules de Herder respecte del pelegrinatge són quasi una ironia, molt oportuna per cert, contra la moda dels darrers temps.

6. En la unitat aconseguida a través d'una única llengua llatina, Herder no hi veié més que inconvenients. El perjudici més gran per als pobles fou l'exclusió de la gent dels afers oficials perquè no entenien el llatí. La llengua oficial en què es redactaven tots els documents públics i privats (herències, compra-venda de terres) facilità tota mena de maneigs barroers i falsificacions, agreujant encara més aquest problema el triomf de la mentalitat monacal mancada de transparència. Ambdós, indubtablement, foren fets perjudicials per als pobles, tant des del punt de vista cultural o espiritual com material: *"Només a través de la cultura arrelada en la pròpia llengua pot un poble aixecar-se de la barbàrie: i Europa romangué precisament per això tant de temps bàrbara, perquè una llengua estrangera suplantà gairebé durant un mil·lenni l'òrgan natural dels seus habitants"*.

El text de Herder conclou amb intenció conciliadora: les institucions religioses de l'edat mitjana tingueren l'inestimable valor de preservar la tradició i els tresors de la humanitat, però difícilment podien seguir tenint un valor per al seu temps. Salvaguardaren la tradició i això és prou important per a Herder, però cal que desapareguin, de la mateixa manera que cau la closca quan el fruit és madur. Sembla doncs, contra algunes interpretacions, que Herder no reivindicà

l'Edat Mitjana: foren temps obscurs dominats per la religió i en cap cas eren vàlids per a la seva pròpia època.

També s'ha dit que Herder, precursor del romanticisme, preferí les ombres a la llum. Certament, en la seva crítica a la Il·lustració i a l'afrancesament generalitzat de tota la cultura i la política europees, Herder alertà sobre el perill d'una il·luminació absoluta, s'adonà del risc implicat en aquest ideal racional de transparència. Les experiències totalitàries del segle XX han demostrat fins a quin punt pot ser pervertit qualsevol ideal de la raó. Després de Hitler i Stalin, la polivalència i contradictorietat de les idees quan es tracta d'assumptes humans, polítics i socials requereix una enorme lucidesa, imparcialitat de judici i enorme cura interpretativa. Hannah Arendt, certament una pensadora controvertida però els textos de la qual interpel·len cada vegada més el nostre present, pensava que davant l'avenç del control estatal, de la comunicació i de la informàtica esdevingudes multimèdia, calia apel·lar a un joc de llum i ombra, a fi de preservar la intimitat o la vida privada (com ella preferia dir-ne), en definitiva la llibertat individual. L'elogi de les ombres que es troba en la poesia, la literatura, la pintura i en tot el pensament del romanticisme del segle XIX, contrasta i conviu amb l'avenç implacable de la racionalitat científica, de la tècnica que tala boscos, la indústria que instrumentalitza els individus, la transformació de l'estat-nació en estat-imperi. Seria una simplificació inadequada condemnar el romanticisme amb el seu atac a la raó, senzillament com un pensament nostàlgic i arcaïtzant que reclama un retorn al passat o com un pensament conservador i de reacció contra tot el que suposa la modernitat.

### **Bibliografia**

Les obres seleccionades conformen una bibliografia essencial sobre Herder. S'ha organitzat en tres seccions. En la primera hi figuren, a més de l'edició alemanya de l'obra completa de Herder, els escrits que poden trobar-se en llengua catalana o castellana i el text que Herder va escriure sobre la poesia jueva. La segona secció s'ha dedicat als escrits específics sobre Herder, entre els quals hi ha la biografia clàssica realitzada al s. XIX per Rudolf Haym. La secció tercera recull una selecció d'escrits diversos rellevants. En general s'ha procurat citar textos a l'abast en català o castellà i de data més o menys recent.

#### 1. Obres de l'autor:

*Sämmtliche Werke*, edició crítica de Bernhard Suphan, Rodlich und Steig, 1877-1913 (33 volums). Reimpressió a Hildesheim, Georg Olms, 1967-1968.

*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1959). Buenos Aires, Losada.

(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791).

*Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1982), *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara. (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1960).

*Encara una filosofia de la història* (1983), Barcelona, Ed. Laia. (*Auch eine Philosophie der Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1967). També hi ha trad. cast. a *Obra Selecta* (1982) Madrid, Alfaguara.

*Vom Geiste der hebräischen Poesie* (*Sobre l'esperit de la poesia jueva*)

*Una metacritica de la critica de la raz3n pura* (1982), *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara  
(*Eine Metakritik der reinen Vernunft*, 1799)

*Silvas cr3ticas* (1982), *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara. (*Kritische W3lder*, 1768)

*Diario de mi viaje del a3o 1769* (1982), *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara. (*Journal meiner Reise im Jahr*, 1769)

*Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos* (1982), *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara. (*Briefwechsel 3ber Ossian*, 1773)

*Shakespeare* (1982), *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara. (*Shakespeare*, 1773)

## 2. Llibres i articles sobre Herder:

BARNARD, F. M., (1965) *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*,

BAUR, Ernst, (1960) *Johann Gottfried Herder, Leben und Werk*, Stuttgart, Kohlhammer.

BERLIN, Isaiah, (1976) *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London, Chatto & Windus.

CLARK, Jr. R. T., (1955) *Herder. His Life and Thought*, Los Angeles, University of California Press.

CRUZ CRUZ, Juan, (1986) "La critica de Herder a la Ilustraci3n", *Estudios filos3ficos*, n. 98, pp. 27-63

GADAMER, Hans Georg (1942), *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt a.M., 24 pp. (Wissenschaft und Gegenwart, 14)

HAYM, Rudolf, (1954) *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*. Reedici3 amb introducci3 de Wolfgang Harich. Berlin (2 volums).

KANTZENBACH, W., Friedrich, (1970), *Herder*, Hamburg, Rowohlt.

LLED3, Emilio, (1983) "Herder, inspirador del Sturm und Drang", *Historia del pensamiento*, Barcelona, Ed. Orbis (pp. 80-89).

RIBAS, Pedro, (1982) "Introducci3n" a *Herder: Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara.

SALA I MOLINS, Llu3s, (1983) "Introducci3n" a *Herder: Encara una filosofia de la hist3ria*, Barcelona, Ed. Laia.

VARVERDE, Jos3 Mar3a, (1980) *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona, Ed. Planeta (pp.174-176). Reedici3 a Barcelona, Ed. Orbis, 1983 "Herder: La lengua como expresi3n del pueblo" (pp. 78-79).

## 3. Altres:

- ARENDDT, H. (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, (*Between Past and Future*, 1961 i 1968).
- , (1987), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Ed. (*The Origins of Totalitarianism*, 1951)
- FINKIELKRAUT, Alain (1988) *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.
- HABERMAS, J., (1991). "Ciudadanía política i identitat nacional". Barcelona. Col·lecció Actes Universitaris, Publicacions UB.
- , (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Taurus.
- INMAN FOX, E., (1995) "La invención del pueblo: Nacionalismo y cultura nacional en España (1868-1936)", *Sistema*, n. 129, pp. 25-40.
- LÉVI-STRAUSS, (1996), *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra. Inclou "Raza e historia" (pp. 37-99). ("Race et histoire", 1973)
- LLOBERA, Josep R., (1996) *El dios de la modernidad*, Barcelona, Anagrama.
- STOLCKE, Verena, "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?"
- VILLACAÑAS, José Luis. (1991) "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno" *Revista de estudios políticos*, n. 72, pp. 129-172.

## NOTES

<sup>1</sup>Respecte de Herder i Fichte és molt interessant l'article de Villacañas, J.L., "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", tot i que dissenteixo d'alguns plantejaments de l'autor. Al meu entendre no és adequat forçar la interpretació atribuïda a Herder filiacions futures que només els esdeveniments històrics, contingents i no necessaris, van fer possibles. *Conservar?* La referència ja és a la bibliografia

<sup>2</sup>Per a una història de l'antropologia breu i interessant per problematitzadora *vid.* STOLCKE, Verena, "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?", pp.147-182. Agraeixo a Marta Rodríguez la referència d'aquest article. *Conservar?* La referència ja apareix a la bibliografia

<sup>3</sup>Llobera, J.R., *El dios de la modernidad*, p. 11. Agraeixo a Patricio Peñalver la referència d'aquest llibre. *Conservar?* La referència ja apareix a la bibliografia

<sup>4</sup>*Vid.* Herder, *De l'esperit de la poesia jueva (Vom Geiste der ehraischen Poesie)*

<sup>5</sup>Val la pena tenir present, tot i que no es pugui enfocar aquí aquest tema, que l'amistat ha estat entesa en algunes ocasions com una relació natural -com la família- i en altres casos com una relació política.

<sup>6</sup>Per exemple: Gilles Deleuze, Michel Foucault, Pierre Klossowski.

## *Idees per a la filosofia de la història*

Traducció de Carles Soler<sup>1</sup>

### SEGONA PART- LLIBRE SETÈ

#### I

*En moltes formes diferents apareix sobre la terra el gènere humà, però és arreu una i la mateixa espècie*

Amb prou feines trobem en la naturalesa dues fulles iguals d'un arbre; molt menys encara hi trobarem dos rostres o dues organitzacions humanes. La nostra primorosa constitució és capaç d'infinity variacions! Les seves parts més sòlides es descomponen en fibres tan subtils i tan variadament entrelaçades que cap mirada no seria capaç d'abastar-les, i talment barrejades que el secret de la seva barreja s'escapa a qualsevol anàlisi; i encara això és el menys important de què estem conformats: no és res més que els vasos, els embolcalls, els conductes dels encara més diversos fluids a través dels quals fruïm i vivim. "Cap home", escriu Haller<sup>2</sup>, "no s'assembla plenament a un altre home en la seva constitució interna; se'n diferencia en els nervis i en les artèries en milions i milions de casos, de tal manera que hom no està pas en condicions de trobar allò en què s'acordi la diversitat d'aquestes peces delicades." Si l'ull de l'anatomista reïx a trobar aquestes innombrables diferenciacions, quantes no viuran en les invisibles forces d'una tan enginyosa organització! Car, al capdavall, cada home és un món que, tot i l'aparença semblant, és un ens propi a l'interior, immesurable en relació a cap altre.

I atès que l'home no és cap substància independent, sinó que es troba en relació amb tots els elements de la naturalesa; que viu de respirar l'aire així com de les més diverses criatures de la terra, d'aliments i de begudes; que encén foc, absorbeix la llum i infesta l'aire que respira; que, vetllant o dormint, en repòs o en acció, col·labora en la transformació de l'univers, així doncs, no es transformarà també ell mateix? Massa el reduiríem, si el comparàvem amb l'espuma en brasa o amb l'esponja que s'amara; és una harmonia incomptable, un jo vivent, sobre el qual actua l'harmonia de totes les forces que l'envolten.

Tot el curs de la vida d'un home és transformació; en són la història, els seus diferents períodes, les seves edats; tota l'espècie es troba en continua metamorfosi. Les flors cauen i es marceixen, d'altres brosten i germinen: l'arbre colossal mostra a en un sol cop tots els segles en

el seu tronc. N'hi ha prou amb el càlcul de la respiració per saber que un home de vuitanta anys ha regenerat el seu cos com a mínim vint-i-quatre vegades<sup>4</sup>; qui pot pretendre doncs de resseguir el canvi de la matèria i de les formes que presenta l'espècie humana arreu del planeta, en totes les seves variacions des dels orígens, si cap punt del nostre divers globus, si cap onada en la tempesta dels temps no és igual a cap altra? Els habitants d'Alemanya foren fa pocs segles patagons, i ja no ho són a hores d'ara; i els habitants de climes futurs no s'assemblaran a nosaltres. Reculem i enfilem-nos a aquells temps en què tot sobre la terra sembla que fou tan diferent, anem a aquells temps per exemple en què els elefants vivien a Sibèria i a l'Amèrica del Nord, quan existien encara les grans bèsties, les ossades de les quals es troben vora el riu Ohio; com n'eren, aleshores, de diferents, els homes que vivien en aquests llocs, dels que ara hi viuen! La història de la humanitat esdevé a la fi un escenari on s'exposen les transformacions que només Ell és capaç d'abraçar amb la vista; Ell, que alena en totes aquestes creacions, que hi viu i en viu la joia. És Ell qui basteix i enderroca, qui perfecciona les formes i les torna a canviar, havent canviat, amb elles, el món. El caminant sobre la terra, efímer i fugaç, no pot més que admirar embadalit, dins un cercle reduït, les meravelles d'aquest gran geni, celebrar la forma que li correspon en el cor universal, adorar i fer-se fonedis amb la seva forma. "També jo vaig ser a l'Arcàdia!" és l'epitafi en els sepulcres de tots els vius en la sempre canviant, sempre renaixent creació<sup>4</sup>

Ara bé: atès que l'enteniment humà cerca unitat en la diversitat, i que la raó divina (el seu ideal i model) ha combinat arreu del món la unitat amb la més incomptable varietat, hem de tomar nosaltres també des de l'immens regne de les transformacions a l'enunciat més senzill: *a només una i la mateixa espècie correspon el gènere humà sobre la terra.*

Quantes faules de l'antiguitat sobre monstres i humans de formes no han desaparegut ja a la llum de la història! I allà on encara la llegenda repeteix restes d'aquests contrafets, estic segur que fins i tot aquestes restes serien aclarides sota la diàfana llum de l'examen. L'orangutan, ja es concix i se sap que no pertany al gènere humà ni empra la llengua. Quan tindrem treballs acurats sobre l'orangutan<sup>5</sup> i l'orangutan<sup>5</sup> de Borneo, Sumatra i les illes Nicobar, també cauran al sac de l'oblit els homes cuats de la selva. Els homes de peus girats de Malacca<sup>6</sup>, la raquítica nació dels pigmeus a Madagascar, els homes vestits de manera femenina de Florida mereixen, entre molts altres, la mateixa atenció de què ja han estat objecte, avui en dia, els albins, els dondos, els patagons o els tapalls de les hotentotes<sup>7</sup>. Els homes que han recixit a fer desaparèixer de la creació fantasmes que deshonren la nostra naturalesa, i que han foragitat de la nostra memòria buits i errors a aquest respecte, representen, en realitat, allò que eren els herois de les faules per a la humanitat primigènica: fan minvar el nombre de monstres sobre el món.

No voldria, però, dur l'acarament entre els homes i els simis tan lluny que, mentre mirem de trobar un fil conductor de les coses, ens fes perdre els autèntics esglaons i les fases

d'evolució, sense les quals no existeix aquell fil. Què podrien aclarir, a tall d'exemple, el raquitic sàtir sobre la constitució del habitants de la península de Kamtxatka, el petit silvà sobre la talla del groenlandès o el pòngid sobre els patagons, si totes aquestes criatures segueixen l'exemple de la naturalesa humana, ni que no hi hagués simis sobre la terra? I em sembla que si s'anés encara més lluny, i intentés fer derivar les mostres de manca d'uniformitat de la nostra espècie de factors genètics relacionats amb els simis, faria una mena de suposicions tan inversemblants com infamants. La majoria d'aquestes semblances amb els simis es donen precisament en indrets on mai no n'hi ha hagut, de simis, tal com mostren els cranis prominents de la part posterior dels calmuces i els habitants de Malacca, les orelles separades dels peves i dels amicuans<sup>3</sup>, les mans estretes d'alguns salvatges de Carolina, etc. Fins i tot aquest grapat de característiques, un cop superem el primer i enganyós cop d'ull, remet en realitat tan poc a la naturalesa dels simis, que bé podem dir que els calmuces i els negres s'ajusten plenament al patró humà i que els habitants de Malacca, fins i tot, donen mostra d'unes capacitats que algunes altres nacions no posseeixen. Realment, l'home i el simi mai no han estat una mateixa espècie, i jo voldria desmentir qualsevol resta de mite que afirmi que, arreu del món, tots dos conviuen en una comunitat productiva<sup>4</sup>. La natura ha afaïçonat satisfactòriament cada espècie i els ha donat la seva pròpia progenitura. Ha dividit el simi en moltes subespècies i famílies i les ha escampades tant com ha pogut. Tu, home, però, honora't a tu mateix; ni els pòngids ni el *longimanus* són germans teus, però sí que ho són l'americà i el negre. No has doncs de sotmetre'ls, ni de matar-los, ni de robar-los. Car ells són homes com tu; amb el simi, en canvi, no et lliga cap parentiu.

Tampoc no voldria en fi estendre aquestes diferenciacions, d'altra banda ja molt estudiades amb un lloable esforç per la ciència general de l'home, més enllà d'uns límits raonables. Alguns, per exemple, han gosat d'anomenar *races* les quatre o cinc divisions conformades primitivament en funció de les contrades o fins i tot dels colors. Personalment, no trobo cap fonament per a aquesta denominació. Parlar de raça ens porta a una diferència en els orígens que, en el nostre cas, o bé no té lloc o bé en cada una d'aquestes regions, sota cada un d'aquests colors, inclou les races més diferents. Tots els pobles són pobles: tots tenen la seva empremta nacional i la seva llengua. Sobre tots ells la linia del cel ha estès, bé una empremta, bé tan sols un suau vel, que en cap cas, però, no destrueix l'arrel originària de la nació. Aquesta arrel s'estén fins a les famílies, les diferències entre les quals són tan variables com imperceptibles. Curt i ras: no hi ha al món ni quatre ni cinc races ni tampoc varietats incontrovertibles. Els colors es barregen entre ells, les formes són al servei del caràcter genètic, i al capdavant tot esdevé un joc d'ombres en la gran i única pintura que s'estén per tots els racons i totes les èpoques de la Terra. I això no pertany al sistema d'història natural sinó més aviat a la història físico-geogràfica de la humanitat.



## II

*Només l'espècie humana s'ha adaptat pertot als diferents climes de la terra*

Penseu en els calmucs o en els mongols; no són fets sinó per a les seves estepes i les seves muntanyes, i no pas per a cap altre indret de la Terra<sup>10</sup>. Sobre el seu petit cavall, l'home lleuger sobrevola immenses distàncies i deserts; sap donar força al cavall, quan aquest defalleix, i si ell mateix arriba a esllanguir, una vena oberta al coll de la bèstia el pot revenir amb l'energia precisa. Mai no plou en alguns d'aquests indrets, només reviscolats per la rosada i coberts d'una fresca verdor, producte de l'encara inexhausta fertilitat de la terra; en molts amples indrets no hi veureu cap arbre, cap dolça font; aquí s'apleguen aquests salvatges formant llurs tribus voltades de prats on pastoregen els seus ramats; els que comparteixen el seu viure —els cavalls—, coneixen llurs veus i viuen com ells en llibertat. Amb una irreflexiva indiferència s'asseu el calmuc i observa el seu cel perennement clar i escolta el desert, inabastable amb la mirada. A qualsevol altre indret del planeta esdevindria el mongol un altre; en el seu país és el mateix que ha estat durant mil·lennis, i el mateix que serà mentre ni la natura ni la cultura no transformin la seva contrada.

L'àrab viu al desert<sup>11</sup> amb el seu noble cavall, amb el seu pacient i resistent camell, harmònicament. Com el mongol dalt dels seus altiplans, voltat per l'estepa, el ben proporcionat beduí vagareja pels deserts mig per Àfrica mig per Àsia, també nòmada, però mai fora de l'àmbit de la seva terra. El seu senzill abillament, la seva manera de viure i els seus costums s'adiuen amb el seu caràcter, i des de fa milers d'anys conserva a la seva tenda la saviesa dels seus avantpassats. Amant de la llibertat, menysprea les possessions i les comoditats, és lleuger com el vent, destre sobre la seva cavalcadura, que tracta i serveix com es tracta a si mateix, i igualment destre en el maneg de la llança. La seva figura és escanyolida i nerviüda, de color fosc, d'ossada forta; els àrabs són incansables, insensibles a les fatigues que han de suportar, sempre junts a través del desert, tots serveixen la col·lectivitat, audaços i emprenedors, fidels a llur paraula, nobles i hospitalaris. La seva vida exposada a continus perills els ha tornats suspicços i prudents, i la soledat del desert els ha infós el sentiment de venjança, d'amistat, d'entusiasme i d'orgull. Allà on hi ha un àrab, a l'Eufrates o al Nil, al Liban o al Senegal, fins i tot a Zanzibar o al mar Índic, es mostra encara —quan un clima estrany no l'ha transformat en aborigen—, amb el mateix caràcter originari dels àrabs.

El californià a la punta del món, en el seu país tan inhòspit, amb la seva manera de viure tan precària, enmig d'un clima canviant, mai no es plany del fred o la calor, combat, ni que sigui de les maneres més difícils, la gana, i viu feliç en el seu país. "Només Déu sap", escriu un missioner<sup>12</sup>, "quants milers de milles un californià de vuitanta anys haurà caminat al llarg de la seva vida, abans no arriba al seu final. Molts d'ells muden llur campament nocturn potscr un

centenar de cops en un any, atès que amb prou feines dormen més de tres cops seguits en el mateix lloc d'una mateixa regió. Allà on la nit els sorprèn, allà s'estiren sense més, gens preocupats per la insalubritat del terra o per la presència de bestioles verinoses. La pell morena els fa alhora de roba i d'abric. Els seus estris són l'arc i la fletxa; fan servir pedres en comptes de ganivets; amb un os o una fusta afilada graten el terra per buscar-hi arrels; una closca de tortuga és el bressol de llurs infants; amb tripes o veixigues recullen l'aigua i, finalment, si la sort és bona, tenen un sac fet de fils d'áloe com si fos una xarxa per als peixos, i amb això traginen llurs queviures i pellingots. Mengen arrels i tota mena de petites llavors, fins i tot farratge sec, que barregen amb femta i, en cas de necessitat, recorren àdhuc als seus propis excrements. Tot el que sigui carn o hi tingui alguna retirada (també la rata-pinyada, l'eruga i el cuc) constitueix un àpat solemne, i encara mengen les fulles d'alguns arbustos, brots joves i pell, corretges i ossos tendres, aliments que no cauen fora de la seva dieta quan les necessitats els hi empenyen. I malgrat tot, aquests miserables són gent sana, creixen i s'enforteixen, de tal manera que és una autèntica sorpresa si cap d'ells —i fins i tot sempre en edat molt avançada— cau malalt. Tothora estan contents i ben disposats: una eterna xerrameca i disbauxa senyoreja entre ells; són ben proporcionats, àgils i eixerits; amb els dits grossos del peu poden aixecar del terra pedres i altres objectes; entren en la vellesa encara drets com ciris; els seus fills ja caminen i s'aguanten drets, mal han fet el primer any. Fatigats de xerrar pels descosits, s'estiren i s'adormen, fins que la gana o l'apetit els desperta. Tan bon punt s'han llevat, torna a córrer entre ells la bonhomia, les bromes i la xerrameca de sempre. Reprenen el seu camí fins que al capdavant l'ancià californià espera amb calma indiferent la seva mort. "L'europèu", continua l'esmentat missioner, "mig envejarà, potser, la felicitat d'aquests californians, que rau però en la consumada indiferència que senten a posseir poc o molt en aquest món i en el fet de saber-se sotmesos, en totes les contingències de la vida, a la voluntat divina."

Podria continuar i parlar d'altres nacions de les més diferents puntes del món, des de Kamtxatka a la Terra del Foc, bastir diferents quadres de la diversitat climàtica del planeta. Quin sentit tindrien però aquests esbossos, quan tots els viatgers, tots els que han observat amb fidelitat o han participat humanament, han pintat totes les seves estampes des de l'òptica climàtica? A l'Índia, aquesta enorme plaça de pobles mercaders, hom reconeix l'àrab i el xinès, el turc i el persa, el cristià i el jueu, el malai i el negre, el japonès i l'hindú<sup>13</sup>; fins a la costa més llunyana porta cadascú amb si mateix el caràcter del seu país i la seva manera de viure. De la pols de les quatre puntes del món fou fet Adam, segons que diu la tradició bíblica, i aquesta pols li transmeté les forces i els esperits de tot l'ample de la terra. A tot arreu on els seus fills, des de fa milers d'anys, han anat i s'han integrat, allà han arrelat com arbres i han donat fulles i fruits segons el clima. Permeti-se'ns d'extreure de tot això algunes conclusions, que sembla que poden aclarir algunes particularitats de la història de la humanitat, d'altra banda evidents.

S'aclareix, en primer lloc, per què tots els pobles engalzats sensorialment en la seva terra són tan fidels al seu país i se senten inseparables d'ell. La naturalesa dels seus cossos i llurs modes de viure, totes les alegries i les ocupacions a les quals s'han avesat des de la infància, l'horitzó vital de llurs ànimes, tot, en un mot, és climàtic. Si hom els robava la terra, els ho prenia tot.

"Trist destí el dels sis groenlandesos", explica Granz<sup>14</sup>, "que hom portà després del primer viatge de tornada a Dinamarca; hom ha observat que, tot i les amicals relacions i els bons proveïments de bacallà sec i d'oli de balena que hom els oferí, encara es giraven amb freqüència de cara al nord amb mirades afligides i gemecs adolorits buscant llur terra natal, fins que decidiren d'emprendre la fugida en el seu caiac. Un fort vent els desvià cap al port de Schonen, on foren capturats i retornats a Copenhaguen, de què resultà que dos d'ells moriren d'enyorança. De la resta, uns altres dos intentaren de nou la fugida, dels quals només un fou novament capturat, el qual, tan aviat com veia un infant lligat al coll de sa mare, plorava amargament (d'on es va concloure que devia tenir dona i fills, car hom no podia pas parlar amb ells, ni preparar-los per al baptisme). Els dos últims han viscut de deu a dotze anys a Dinamarca i han estat col·locats en el comerç de les ostres perleres a Kolding, però a l'hivern havien arribat a tal punt d'extenuació que un d'ells morí i l'altre mirà també d'escapar i ha estat capturat entre trenta i quaranta milles de distància de la costa, de què ha resultat igualment que la mateixa aflicció l'ha mort."

Cap dels testimonis dels sentiments humans no pot donar idea de la desesperant pena amb la qual un esclau negre robat o venut abandona la costa del seu terrer natal per mai més no tornar-la a veure en la seva vida. "Hom ha de tenir ben present", diu Römer<sup>15</sup>, "que als esclaus ni en la fortificació ni en el vaixell no els arriba cap ganivet a les mans; durant el viatge a les Índies Occidentals hom ja té prou feina a mantenir-los calmats. És per això que hom va proveït de violins europeus, i també de timbals i de flautes amb què se'ls deixa ballar, i se'ls assegura que viatgen cap a un bell país, on rebran a bastament dones i bones viandes, i coses per l'estil. I, malgrat tot, són prou conegudes algunes experiències espantoses, en què les tripulacions són atacades i assassinades, ja que ells, després, fan tornar la nau a terra." I quants exemples penosos no s'han viscut de desesperats suïcidis d'aquests desgraciats esclaus! Sparrmann explica<sup>16</sup> de la boca mateix d'un amo d'aquesta mena d'esclaus que, essent nit, una espècie de deliri furiós s'ensenyoreix d'ells i els empeny a atemptar contra la vida d'altri o fins i tot contra la seva pròpia; "ja que el pensament dolorós en la lamentable pèrdua del seu país natal i de la seva llibertat es desvetlla en ells, al més sovint, de nit, mentre que els tràfecs diürns els en distreuen". I quin dret teniu vosaltres, monstres inhumans, d'atansar-vos al país d'aquests infeliços, i molt menys encara d'arrabassar-los el que tenen i d'arrencar-los-en per mitjà d'ardits cruels i d'atrocitats? Fa milers d'anys que aqueixa terra els pertany, d'igual manera que ells pertanyen a la terra: llurs avantpassats l'adquiriren al preu més alt i difícil, al preu de llur figura i

color negres. El sol africà els afilà i els marcà amb el seu segell: allà on els porteu, això us mostrarà com a lladres, com a traficants d'homes.

En segon lloc: atroces són també les guerres dels salvatges que combaten pel seu país i pels seus propis fills, que hagueren d'exiliar-se, que han estat insultats, vexats. D'aquí per exemple l'odi refrenat dels americans envers els europeus, encara que aquests hi convísquin de manera mitjanament correcta: ells ho senten de manera incontrovertible: "Vosaltres no sou pas d'aquí! La terra és nostra." Per això les traïdories de tots aquests salvatges, ni que semblin apaivagats per l'influx de la urbanitat europea. Abans que entre ells s'escampés el sentiment nacional, ja la flama d'aquest sentiment era encesa, però durant molt de temps s'havia mantingut treballosament sota les cendres: quan s'airà i s'encengué de còlera, ja no tornà a acalmar-se gaire sovint, fins que les dents dels nadius menjaren la carn dels estrangers. Això ens sembla esgarrifós, i no hi ha cap dubte que ho és; no gensmenys foren els europeus els primers a obligar-los a tal monstruositat; doncs, què hi anaren a fer, a llur país? Per què s'hi comportaren com a dèspotes totpoderosos, arbitraris i cruels<sup>17</sup>? Durant mil·lennis havia estat aquesta contrada, per a llurs habitants, l'univers, que els seus avantpassats els havien llegat ensems amb llurs cruels costums, segons els quals han d'exterminar de la manera més atroç allò que pretengui arrencar-los del seu país o desposseir-los de la terra o perjudicar-los-hi. Enemic i estranger tot és u per a ells: són com la *muscipula*<sup>18</sup>, que, arrelada a la seva terra, atrapa qualsevol insecte que s'hi apropi; la facultat de cruspir-se qualsevol hoste intrús o injuriós constitueix un dret de costum de la seva terra, una mena de regalia ciclòpia com n'hi ha alguna a Europa.

Per acabar, no puc deixar de banda l'escena de joia que viu un fill desnaturalitzat en albirar de nou la costa del seu terror natal i ésser retornat al ventre, a les entranyes de la mare terra. Quan el rector fulbe Job-Ben-Salomon<sup>19</sup> tornà a l'Àfrica, tots els habitants del seu poble el reberen amb un ardor fraternal, "a ell, el segon home d'aquell país que mai havia revingut de l'esclavitud." I amb quin deler hi havia aspirat! Que poc que emplenaren el seu cor les amistats i les mostres d'honor d'Anglaterra, que ell sabé tanmateix reconèixer, agrair, com a home il·lustrat i benpensador! No va estar tranquil fins que tingué la certesa del vaixell que l'havia de retornar a casa. I aquest enyor no depèn ni de la condició ni de les comoditats del país de naixença. L'hotentot Koree deixà la seva cuirassa metàl·lica i totes les seves prelacions europees i tornà a la dura vida entre els seus. Pràcticament de totes les bandes del planeta provenen exemples d'aquesta mena, en què veiem que els països més inhòspits atreuen irresistiblement els que hi van néixer. Fins i tot les penalitats no vençudes, per a les quals foren conformats llurs cossos i ànimes, són allò que infon als nadius l'amor climàtic a la terra dels pares, de què els habitants d'una plana fructífera molt poc saben, i ja gairebé gens no sent el ciutadà d'una capital europea.

## SEGONA PART- LLIBRE VUITÈ

## V

*La felicitat dels homes és pertot un do individual. i en conseqüència és arreu climàtica i orgànica, una creació de l'exercici, la tradició i els costums*

El nom mateix de felicitat deixa entendre que l'home no és capaç per si mateix d'assolir la beatitud suprema, que ell mateix no pot proporcionar-se la felicitat: l'home és un fill de la fortuna<sup>20</sup>, que s'ha encarregat de portar-lo aquí o allà, d'inserir-lo en un país, en un temps, en una organització, en unes circumstàncies determinades en què viu, i d'acord amb les quals ha fixat i ha determinat la seva facultat de gaudi, la mena i la mida de les seves penes i les seves alegries. Fóra d'una arrogància descabellada la presumpció segons la qual tots els habitants del planeta haurien de ser europeus, per viure feliços; seríem nosaltres el que som, fora d'Europa? Aquell que ens emmenà aquí, igualment col·locà els altres en el seu lloc i els donà idèntic dret al plaer de la vida sobre la terra. I essent com és la felicitat un estat interior, la seva magnitud i disposició no rau en el nostre exterior, sinó en el cor de cada un dels éssers individuals; cap altre home no té dret a obligar-me a sentir com ell ni té poder per transferir-me la seva mena de sensibilitat o de transformar la meua identitat i integrar-la en la seva.

No vulguem, doncs, empesos per una orgullosa mandra o pel costum del nostre atreviment, anar més ençà o més enllà, quant a la configuració i la magnitud de la felicitat de la nostra espècie, del que el Creador establí; car només Ell sap quin és el límit que pot atènyer, sobre la nostra terra, el que és mortal.

1. Els nostres cossos orgànics amb tots els seus sentits i membres necessiten de l'ús, de l'exercici, sense el qual la nostra saba vital es detura i els nostres òrgans s'afebleixen; el cos, un cadàver vivent, mor molt abans que no mor en realitat, es corromp en una lenta i trista mort innatural. Havent volgut la naturalesa atorgar-nos el primer i imprescindible fonament de la felicitat, això és, la salut, ens ha concedit igualment, doncs, els fatigs de l'exercici i del treball, imposant-nos així el benestar i afeixugant-nos molt més que nosaltres mateixos no hauríem volgut. És per això que els déus, com deien els grecs<sup>21</sup>, ho venen tot als mortals a preu de treballs; no pas per enveja, sinó per bondat, perquè també en aquest camp, en aquesta ànsia cap a la calma vivificadora de la més gran fruïció del benestar, el sentiment hi posa més eficients i més bregoses energies. L'home emmalalteix només en aquells climes o contrades on una desocupació debilitadora o una sensual mandra va matant els cossos en vida i els va desfigurant fins a convertir-los en llastos i cadàvers esblaimats, que es planyen de si mateixos. Entre altres formes de vida i especialment entre les més dures i en els països més inhòspits, allà floreix la

creixença més forta, la més sana i bella simetria dels membres humans. Recorreu la història de les nacions i llegiu allò que diu Pagès, per exemple, sobre la figura dels cactes, dels tegues, del caràcter dels bisaies, dels indis, dels àrabs<sup>22</sup>; ni tan sols el clima més feixuc no fa grans diferències en la durada de la vida dels homes, i és precisament la misèria la que enforteix els braços feliços cap al treball que revifa la salut.

Encara les deformacions del cos, que aquí i allà arreu del planeta semblen fruit del caràcter genètic o de costums heretats, malmeten la salut menys que no pas les nostres artificials vestimentes, els nostres incomptables hàbits de viure tan constrenyadors i innatuals; doncs, què direm davant del lòbul d'orella enorme dels arakanians<sup>23</sup>, davant la barba arrencada d'un indi oriental o occidental o d'un nas perforat, quan veiem el pit forçat i turmentat, el genoll enfonsat, els peus deformats, les figures geperudes o raquítiques i les tripes ben comprimides de tants europeus i europees distingits! Lloem doncs la providència que, essent com és la salut el fonament de tota la nostra felicitat física, ha estès aquest fonament tan amplemunt i tan lluny per tota la terra. Els pobles que creiem que ha tractat com si fos una madrastra són potser aquells que més estimà com a fills, car si bé no els preparà cap banquet de dolces metzines, si que els donà en canvi, a través de les dures mans del treball, el calze de la salut i una escalfor vital interior reanimadora. Fills de l'aurora, s'esbadellen i es desfloren; una serenitat sovint irreflexiva, un sentiment interior de benestar, això és per a ells la felicitat, la consciència i el goig de la vida; n'hi pot haver cap altra de diferent, de més saludable o duradora?

2. Ens vanagloriem de la finor de les nostres facultats morals; hem d'aprendre, però, de l'experiència amarga, que no totes les subtiletes proporcionen felicitat, i que fins i tot algunes eines massa elaborades esdevenen inútils per a l'ús. L'especulació, per exemple, pot ser l'entreteniment només d'uns pocs homes ociosos, i àdhuc esdevé sovint per a ells mateixos, com passa amb el consum de l'opi en els països orientals, un entreteniment afeblidor i destructiu, una il·lusió soporífera que adorm l'esperit. L'ús sa i despert dels sentits, el més actiu enteniment aplicat a assumptes reals de la vida, l'atenció eixorivida, acompanyada d'una viva memòria, d'una determinació prompta, de l'efecte més feliç; només això és el que nosaltres anomenem presència d'esperit, força vital interna, allò que ens recompensa juntament amb el sentiment d'una present i efectiva energia, d'una permanent felicitat i alegria. No cregueu vosaltres, homes, que la felicitat sigui una desmesurada o intempestiva subtileta o formació, ni que la morta nomenclatura de totes les ciències, l'ús equilibrista de totes les arts, pugui proporcionar la ciència de la vida a un ésser viu; car el sentiment de felicitat no s'adquireix mitjançant la recepta de noms apresos de memòria o d'arts estudiades. Un cap atapeït de coneixements, ni que siguin coneixements d'or, reïx només a ofegar el cos, a estrènyer el pit, a ofuscar la mirada, i fa d'aquell que el porta sobre les espatlles un llast malalt en la vida. Com més afinem en la fragmentació de les nostres forces anímiques, més es reduiran les energies inactives; ofegades sota ornaments artificials, es mustiguen les nostres capacitats i els nostres membres. Només en

l'ús de la totalitat de l'ànima, i en especial de les seves energies actives, es basa la gràcia de la salut; i aquí hem d'agrair a la providència encara una altra volta que no hagi filat massa prim amb l'espècie humana, fent-la massa delicada, i que hagi disposat que la nostra terra sigui, com a mínim, una escola de ciències apreses. Amb precaució i en la majoria de pobles i llocs de la humanitat, ajuntà les forces de l'ànima en un ferm cabdell i només el desenrotllà allà on la necessitat ho exigí. La majoria de les nacions actuen i fantasiegen, estimen i odien, esperen i temen, riuen i ploren com nens; gaudeixen almenys de la felicitat, també, dels somnis infantils de la juvenesa. Ai del pobre que es capfica amb el seu propi gaudi de la vida!

3. Com que, al capdavant, el nostre benestar és més un sentiment calmat que no pas un pensament brillant, també les sensacions del cor, que ens recompensen en la vida amb amor i alegria, ens són molt més profitoses que no pas els efectes d'un intel·lecte profund. Que bé ho ha fet la gran mare, que ha plantat les fonts de la benvolença en el cor dels homes gairebé del tot indiferent als mòbils i als ressorts artificiosos. Qualsevol ésser vivent s'alegra de la seva vida; no es demana ni rumia amb quin sentit viu: el seu ésser és el seu objecte, i el seu objecte és l'ésser. Cap salvatge no es mata a si mateix, com tampoc no ho fa cap bèstia. Sembra la llavor de la seva espècie sense saber per què ho fa i suporta també sota els efectes del clima més dur totes les penes i treballs, només amb la finalitat de viure. Aquest senzill, profund, insubstituïble sentiment de l'ésser és doncs la felicitat, una petita gota en l'infinit mar del Benaurat, que és en tot i en tot es complau i se sent. Per això aqueixa indestructible serenitat i alegria que alguns europeus admiren en els rostres i en la vida d'alguns pobles estrangers, i que ells mateixos ja no poden sentir a causa de la seva pertorbadora i incansable activitat; d'aquí també aqueixa franca benvolença, aqueixa sol·licita complaença exempta de compliments de tots els pobles feliços de la terra que no han estat empesos a la venjança o a la defensa. Segons el relat que fan els observadors imparcials, aquesta complaença és en tal manera estesa arreu del planeta, que jo optaria personalment per anomenar-la el caràcter de la humanitat, si no fos que, lamentablement, un altre dels trets de la seva ambigua naturalesa és el de negligir en si mateixos i en relació als altres, aquesta franca benvolença, aquesta serenitat i alegria, i lluitar només, tant si és per bogeria com per racionalitat, per la necessitat futura.

Una criatura en si feliç, per què no n'hauria de veure felices d'altres a prop seu i, quan fos possible, contribuir a llur felicitat? Només perquè nosaltres mateixos, per totes bandes voltats d'incomptables mancances, som al capdavant tan defectuosos —i encara ens hi tornem més a causa del nostre art i la nostra astúcia—, que, en comptes de participar d'una alegria oberta, per a la qual fou fet el nostre rostre, no fem sinó constreure el nostre ésser i enterbolir-lo amb els núvoles de la desconfiança, de les afliccions, de les penes i dels treballs. Nogensmenys, també aquí la naturalesa tingué el cor humà en la seva mà i en conformà la delicada massa de tan diverses maneres que, allà on no pogué acontentar amb fets, com a mínim va mirar d'acontentar amb promeses. L'europeu no té cap idea dels càlids paisatges i de les visions que

habiten en el cor d'un negre, i l'indi cap idea dels anhels rosegadors que empenyen l'uropeu d'una punta a l'altra de món. El salvatge, incapacitat per a la tendresa d'un mode voluptuós, ho és en canvi d'una manera tranquil·la i ponderada; allà on la flama de la gràcia escampa espurnes lluminoses, allà mateix però s'apaga ella mateixa en aquestes guspines.

Ras i curt: totes les formes que mai tingueren lloc arreu del planeta sota els climes, circumstàncies i organitzacions humanes més diverses, totes les ha conservades el sentiment humà. Arreu, però, la felicitat de la vida no rau pas en les agitades munions de sensacions i pensaments, ans en llur relació amb l'autèntic gaudi intern del nostre ésser i de tot allò que sentim que en forma part. A ningú li florirà la rosa sense les espines; allò però que es desprèn d'aquestes espines és pertot i sota totes les formes la, bé que fugaç, tanmateix bella rosa de l'alegria de viure humana.

Si no m'erro, d'aquests elementals postulats, la veritat dels quals pot sentir qualsevol cor, es poden extreure algunes directrius, que com a mínim foragiten alguns dubtes i equivocacions sobre la condició de l'espècie humana. Què podria per exemple voler dir el fet que l'home, tal com avui el coneixem, hagi estat concebut per a una eterna creixença de les seves forces espirituals, per a un continu eixamplament de les seves sensacions i impressions, en definitiva, que hagi estat fet per a l'Estat, com a meta última de la seva espècie, i fins i tot que totes les generacions haguessin estat pensades per a l'última generació, que vindria a ocupar el tron sobre el cadafal enrunat de la felicitat de tots els que la precediren? Una mirada als nostres confreres sobre la terra i la pròpia experiència de la vida humana contradiuen aquests plans, atribuïts a la providència creadora. Ni el nostre cap ni el nostre cor no han estat fets per a una creixença il·limitada, emplenadora dels pensaments i de les sensacions, ni la nostra mà hi ha estat confegida, ni la nostra vida prevista per a tal fi. No es marceixen per ventura les nostres energies anímiques, de la mateixa manera que brosten? Que no canvien aquestes energies amb els anys i amb els estats, barrejant-se entre elles en una disputa amical i encara més com en un ball en rodona, circular? I qui no haurà experimentat que un il·limitat eixamplament de les seves sensacions l'únic que fa és precisament afeblir-les i anorrear-les, escampant per l'aire com un borralló dispers allò que hauria de ser el llaç de l'amor? Car no podem estimar el proïsme d'altra manera o més que a nosaltres mateixos, perquè l'estimem com a part de nosaltres mateixos o millor encara ens hi estimem nosaltres, en ell; l'ànima és feliç quan, com un geni superior, la seva acció abraça molt i tot ho compta com a propi en la seva activitat; i és miserable, en canvi, quan els seus sentiments, desdibuixats en paraules, esdevenen inservibles per a tothom. El salvatge que s'estima a si mateix, la seva dona i els seus fills amb tranquil·la alegria i que respandeix amb un efecte limitat per a la seva tribu i per a la seva vida és, al meu entendre, una essència més autèntica, un ésser més real que no pas aquests fantotxes instruits, encantats d'amor envers les ombres de tota la seva espècie, és a dir, envers un nom. En la seva pobra cabana té espai el salvatge per a tots els estrangers, que acull amb bonhomia indolent com si es



tractés d'un germà, sense mai preguntar-los d'on és que arriben. El cor dissipat d'un cosmopolita ociós no és una cabana per a ningú.

No veiem doncs, germans meus, que la natura ho va fer tot, tot el que va poder, no pas per eixamplar-nos, ans per restringir-nos i avesar-nos al contorn de la nostra vida? Els nostres sentits i forces tenen una mesura: les hores dels nostres dies i de les nostres edats es donen mútuament la mà, de tal manera que les que arriben relleven les que marxen. No deixa de ser doncs un truc de la fantasia, quan l'home o el vell encara es creu en el fort de la joventut. Aqueixa luxúria de l'ànima, que, fins i tot arriba a l'avidesa, es transforma ràpidament en fàstic, serà això el paradís perdut, potser, el bé suprem del cel, o més aviat l'infern de Tàntal, l'eterna creació de les afligides, enfollides danaiques? El teu únic art, home, és sempre la modració! L'alegria, aquesta criatura del cel per la qual sospires, és al teu voltant, en tu mateix, és una filla de la sensatesa i de la calmada fruïció, una germana de l'acontentament i de la satisfacció amb el teu mateix ésser en la vida i en la mort.

Encara és menys comprensible que l'home hagi estat pretesament fet per a l'Estat, i que d'aquesta seva inclinació li hagi de venir l'autèntica felicitat: doncs, quants de pobles sobre la terra no tenen cap noció sobre l'Estat i són tanmateix més feliços que moltes de les nacions que viuen per a la seva estructura? No voldria entrar en detalls sobre la utilitat o els perjudicis que provenen d'una tal creació artificial de la societat; com que totes les arts, però, no són més que instruments i les més refinades eines han estat fetes necessàriament per als usos més subtils i atents, esdevé palesament clar que amb la magnitud dels Estats i amb la delicada art de llur composició creix necessàriament el risc immensurable d'atemptar contra la felicitat dels individus. En els grans Estats molts han de passar gana, perquè n'hi hagi *un* que s'afarti i se la xali; desenes de milers són oprimits i conduïts a la mort, a fi que *un* boig o un savi coronats accomplixin la seva fantasia. D'altra banda, com diuen tots els entesos en qüestions polítiques, cada Estat ben disposat ha de ser una màquina regida només pel pensament d'una única persona; quina és doncs la gran felicitat que proporciona el fet de servir aquesta màquina com un membre irreflexiu? On és l'honor de romandre per tota la vida lligat a aquesta roda d'Ixió, que deixa sense consol al condemnat, obligant-lo a ofegar l'última activitat de la seva ànima lliure i constrenyent-lo a trobar la seva fortuna en la insensibilitat d'una màquina? Si som homes, hem d'agrair a la providència que no hagi dut l'objectiu general de la humanitat en aquesta direcció! Milions de persones viuen sense Estat. No hauria de començar, doncs, cada un de nosaltres a buscar la felicitat —àdhuc ja inserits en una institució política— en el mateix punt on de fet comença el salvatge, és a dir, en la salut i en la força d'esperit, en la sort de casa seva i del seu cor, no pas de l'Estat, sinó de nosaltres mateixos? Pare i mare, home i dona, nen i germà, amic i home: aquestes són relacions de la natura, a través de les quals som feliços; allò que ens pot donar l'Estat són instruments artificials, però ens exposem al risc, desgraciadament, que ens prengui quelcom de molt més essencial: ens pot robar la pròpia persona.

Afortunadament, la providència disposà que la lleugera felicitat de cada home en particular fos més important que els objectius de les grans societats i, tant com ha estat possible, ha estalviat a moltes èpoques aquestes costoses màquines. De manera admirable separà els pobles, no pas amb l'ajut de boscos i muntanyes, de mars i de deserts, de tempestes i de climes, sinó, sobretot, mitjançant les llengües, les inclinacions i els caràcters, i ho féu només per fer més difícil el despotisme i perquè els quatre caps del món no caiguessin sota les urpes d'un únic monstre. Cap Nimrod no se n'ha sortit, fins ara, de sotmetre al seu dissenyi i al seu mode els habitants d'arreu del món dins d'un únic vedat; i ni que aquest hagués estat el dissenyi, des de fa segles, d'una Europa coalitzada —el de ser la tirana d'imposar la felicitat a totes les nacions del planeta—, encara és lluny del seu objectiu. Feble i infantil s'hauria mostrat la Mare creadora, si hagués fet pivotar l'únic i autèntic destí dels seus fills, ser feliços, solament sobre mitjans artificials, i si hagués fet dependre d'aquests artificis l'objectiu de la creació. Vosaltres, homes de totes les bandes, i els homes que heu passat des dels inicis, no cregueu doncs que heu viscut ni que heu adobat la terra amb les vostres cendres perquè a la fi dels temps els vostres descendents atenyin la felicitat gràcies a la cultura i la civilització europees! Quina folla presumpció, la d'un pensament orgullós d'aquesta mena, quina ofensa a la majestat de la naturalesa!

Si és que la felicitat es pot trobar sobre la terra, es troba a l'interior de cada ésser sensible: hi és per via natural, i cal que l'art esdevingui una segona natura, per tal que hom en frueixi. Tots els homes tenen la dimensió de la seva felicitat en si mateixos: porten amb si la forma per a la qual van ser creats, i en l'espai de la qual seran —només en aquest espai— feliços. Vet aquí perquè la naturalesa ha creat sobre la terra totes les formes humanes: perquè cadascuna d'elles, d'acord amb el seu temps i el seu indret, rebés la joia amb què enganyar el que és mort a través de la vida.

#### QUARTA PART - LLIBRE D'INOVÈ

Mai la sola al·lusió a un nom no ha desvetllat tantes conseqüències com la paraula que hom digué a sant Pere, segons la qual sobre la roca de la seva fe seria bastida una església indestructible i les claus del regne del cel li serien confiades. El bisbe que, segons hom creia, seia sobre la cadira de sant Pere a prop de la seva tomba, va saber aplicar-se a si mateix el significat d'aquell mot i, amb l'ajut de les circumstàncies que hi van concórrer, esdevingué no només el primat de la més gran de les esglésies cristianes, sinó que també s'autoarrojà el dret de decidir i dictar preceptes espirituals i recomanacions, el poder de convocar concilis i de decidir-

hi, d'establir i de fixar les professions de la fe, de condonar els més imperdonables pecats, d'atorgar llicències que ningú més no podia conferir. En aquell moment, en un mot, començà en definitiva el poder de Déu sobre la terra, i aquest poder passà aviat de ser una monarquia espiritual a ser-ne una de mundana i d'espiritual alhora. Com adés dels bisbes, ara s'enfortí amb el poder dels grans senyors de tots els països. Atorgà la corona imperial sense conèixer-ne els drets. De la seva temuda mà depenien anatemes i prohibicions, i amb aquesta mà féu i desféu imperis, estigmatitzà i absolgué reis, suspengué el culte religiós entre els pobles, eximí els súbdits i els vassalls dels seus deures, prengué als seus clergues les dones i els fills i fundà al capdavall un sistema que tot un seguit de segles potser ha pogut sacsejar, però no destruir. Una aparició d'aquesta mena reclama la nostra atenció, i atès que cap regent en el món no ha trobat mai tants d'entrebancs com el bisbat romà per perpetuar el seu poder, mereix doncs com a mínim que hom en parli sense tirria ni acritud, com fariem a propòsit de qualsevol altra institució política<sup>24</sup>.

## I

### *La jerarquia romana*

Hom està acostumat que, abans d'aixecar un monument o un edifici, en sigui traçat l'esbós; això s'esdevé però rarament en les obres de caire polític, que només el temps s'encarrega de completar. Pel que fa a la grandesa espiritual de Roma, hauríem de posar realment en dubte que mai hagués estat aconseguida, si s'hi hagués treballat sota una única direcció. Sobre la trona romana seguiren bisbes de tan diversa mena com sobre d'altres troncs, i àdhuc les empreses més capaces toparen amb èpoques dissortades. Aquests temps funestos, però, i amb ells les faltes dels seus predecessors, i l'ús que hom féu dels errors, també, dels seus enemics, això fou l'art política de la Santa Seu, gràcies a la qual s'enlairà i guanyà solemnitat. Considerem doncs aquí només algunes de les moltes circumstàncies de la història i dels fonaments sobre els quals s'apuntala la grandesa de Roma.

Ja diu molt el nom mateix de *Roma*: l'antiga reina del món, el cap i casal de tots els pobles, inspirà també en el seu bisbat l'esperit d'esdevenir a la seva manera el cap dels pobles. Cap de les tradicions que ens parlen del martiri de sant Pere i del seu bisbat no haurien tingut, a Antioquia o a Jerusalem, la transcendència política que aconseguiren en la florent església de l'antiga i eterna Roma. Com no seria doncs de gran el recolzament que trobà el pontífex d'aquesta venerada ciutat, que, sense la seva voluntat gairebé, tant s'enlairà! L'orgull profundament arrelat del poble romà, davant del qual hagueren de cedir tants d'emperadors, fou qui primer l'aclamà i li suscità, a ell, pastor del primer poble de la terra, el pensament de formar-

se a si mateix en aquesta alta escola de la ciència i l'art de governar, cap on encara pelegrinaven, ja des dels mateixos inicis del temps del cristianisme, aquells que volien estudiar les lleis de Roma: i es proposà de governar el món a la manera dels antics romans, per mitjà d'estatuts i de drets. L'opulència dels cultes religiosos pagans encara era ben viva sota els seus ulls i, atès que aquesta pompa havia estat vinculada en la constitució romana amb el poder de l'autoritat suprema, el poble esperà doncs de veure en el seu bisbe cristià també l'antic *Pontifex maximus*, *Aruspex* i *Augur*. Avesat als triomfs, les festes i les cerimònies públiques, el poble veié de grat com el cristianisme abandonava les sepultures i les catacumbes i s'instal·lava en uns temples que no desdeien de la grandesa romana; i així, mitjançant decrets, festes i rituals, tornà Roma per segon cop a esdevenir la reina de les nacions.

Ben d'hora palesà Roma el seu esperit legislador tot imposant com a fonaments *la unitat de l'església, la puresa de la doctrina, l'ortodòxia i el catolicisme*. Ja en el segle II s'aventurà sant Victor a no reconèixer com a germans els cristians d'Àsia, si aquests es negaven a celebrar, *al mateix temps* que ells, la Pasqua; al més probable, la primera escissió entre els jueus i els pagans convertits al cristianisme té els seus fonaments a Roma mateix, on reposaven pacíficament les restes de sant Pau i de sant Pere<sup>25</sup>. L'esperit d'una única doctrina general animà perennement la Santa Seu, i si bé per a alguns papes no fou gens fàcil sostreure's al retret d'heretges, els seus successors saberen sempre transigir i retornar al governa de l'església ortodoxa. Per molt que empenyessin, Roma mai no s'ajupí davant els heretges; els emperadors d'Orient, els visigots i els ostrogots, els borgonyesos i els llombards eren arians i alguns d'ells arribaren a governar Roma, però Roma romangué catòlica. I malgrat que l'església grega constituïa per si mateixa mig món, Roma se'n separà a la fi sense cap mena de contemplacions. No calia més, doncs, que la concurrència d'algunes circumstàncies favorables per tal que aquesta doctrina de puresa inalterable i de caràcter universal, que es pretenia a si mateixa basada en l'Escriptura i en la tradició, s'instal·lés al capdamunt de la suprema trona espiritual.

I vet aquí que aquestes circumstàncies favorables tingueren lloc. Després que l'emperador abandonés Itàlia, quan l'Imperi fou esbocinat i esdevingué presa dels bàrbars, i Roma patí la conquesta i el saqueig repetides vegades, aleshores el seu bisbe tingué sovint la possibilitat d'esdevenir-ne el salvador. Es convertí en el pare de l'abandonada ciutat imperial, i els bàrbars, que respectaven l'autoritat de Roma, temeren aquest pontifex suprem. Àtila tornà enrerc: Genseric es va sotmetre; els enfellonits reis llombards hagueren d'empassar-se llur còlera i s'agenollaren als seus peus, abans i tot que ell no hagués esdevingut senyor de Roma. Durant molt de temps reeixí a trobar l'equilibri entre els bàrbars i els grecs; va saber repartir a fi de poder governar. I quan la política de reparticions ja no serví, sabé fer-se ajudar per la catòlica França; travessà els Alps i obtingué del seu alliberador molt més que no demanava: la seva ciutat episcopal amb totes les ciutats de l'exarcab. Més tard, a partir del moment en què Carlemany es convertí en emperador de Roma, no es conegué sinó *una* Roma, *un* emperador i

un papa: tres noms inseparables, que d'ara endavant regiran el destí dels pobles. És realment inaudit, el que gosà de fer el bisbe de Roma contra el fill del seu benefactor i fins on arribaren les seves pretensions en relació als posteriors successors. S'erigí en conciliador entre els emperadors oferint-los, donant-los i prenent-los corones que creia haver-los atorgat ell mateix. Foren els bonassos alemanys els qui, desplaçant-se a Roma durant 350 anys a causa d'aquesta joia sagrada i oferint voluntàriament la sang de la nació, enlairaren l'arrogància del papa fins als punts més horrorosos. Sense la col·laboració dels emperadors alemanys ni la turmentada constitució de l'imperi no hauria aparegut mai un Hildebrand; i Alemanya és encara avui dia, per causa de la seva constitució, un suport de la trona romana.

De la mateixa manera que la Roma pagana, també la Roma cristiana se sentí còmoda amb les seves conquestes. Del mar del Nord i del Bàltic, de la mar Negra i del Volga arribaren innombrables pobles, i tots a la fi rebien la benedicció de la creu per part del bisbe de Roma, si és que volien viure en pau dins l'ortodòxia de l'Europa cristiana; i els que de pròpia iniciativa no vingueren a retre-li homenatge, ell mateix els anà a buscar. Amb encens i amb pregàries aconseguia d'aquestes nacions l'or i la plata que li retien, i a més rebia terres i boscos per als seus nombrosos servidors. La més bella donació que feren aquests pobles, però, fou la dels seus cors oberts i primitius, que més pecaven com més coneixien els pecats; i és pel bisbe que van conèixer les categories dels casos de consciència, per tal que també ell els pogués indultar. Aquí entraven en joc les claus de sant Pere, que mai no sonaven sense profit. Quina bella herència per al clergat no foren les terres dels gots, dels alamans, dels francs, dels angles, dels saxons, dels danesos, dels suecs, dels eslaus, dels polonesos, dels hongaresos i dels prussians! Com més tard entraren aquests pobles en el regne del cel, més car n'hagueren de pagar el passatge, sovint al preu de la terra i la llibertat. Com més al nord o més a l'est, més lentament es produí la conversió i més oneros hagué de ser llur agraïment; com més dificultosament un poble abraçava la fe, més fermament aprengué de creure-hi. En un mot: els dominis del bisbe de Roma s'estengueren al nord fins a Groenlàndia, a l'est cap al Dnièper i el Don, i a occident fins a les últimes estribacions muntanyenques.

L'apòstol dels alemanys, Winfred o Bonifaci, contribuí més a consolidar la reputació del papa entre els bisbes situats fora de la seva diòcesi que no pas qualsevol emperador. Bisbe en terra d'infidels, va prometre al papa un jurament de fidelitat, que, mig per via de persuasions, mig per exigències, s'estengué més tard a d'altres bisbes i al capdavant esdevingué una llei a tota la cristiandat. Les freqüents particions del territori sota domini dels carolingis afectaren també les diòcesis dels bisbes, de tal manera que el papa pogué aprofitar aquesta esplèndida avinentesa per tal d'introduir-hi les seves pròpies parròquies. Al final, l'apòcrif conjunt dels decrets del fals Isidor, aparegut en l'època carolíngia, probablement entre l'imperi dels francs i l'alemany, que passà per autèntic a causa de la inadvertència, la ignorància i el frau, i que consagrava amb la els torts i abusos novament arrelats; aquest simple llibre fou més útil al papa que deu diplomes

imperials, ja que les ignoràncies i les supersticions esteses per tot el món occidental constituïen al capdavant l'ample i profund mar en què pescava la xarxa de sant Pere.

El geni polític dels bisbes romans es mostra palesament en aquesta facultat de reconduir en benefici dels propis interessos les circumstàncies més poc propícies. Durant molt de temps foren oprimits pels emperadors d'Orient, i també sovint pels emperadors occidentals, i malgrat tot Constantinoble hagué de cedir-los el rang de bisbat universal i Alemanya la investidura de l'ordre espiritual de l'Imperi. L'església grega s'escindí i també en profit del papa, car ell mai no hi havia obtingut el reconeixement que pretenia d'aconseguir a occident. on l'església, d'aquesta manera, s'estrenyé més encara al voltant de la seva figura. Mahoma va aparèixer, els àrabs s'ensenyoriren d'una gran part de l'Europa meridional, s'aproparen fins i tot a Roma i intentaren de prendre-hi terra; àdhuc aquest mal fou avantatjós per al papa, car sabé utilitzar molt bé tant la feblesa de l'emperador grec com el perill amb què Europa era amenaçada per tal de presentar-se a si mateix com a salvador d'Itàlia, erigint-se d'ençà d'aleshores en el portador de l'estendard de tot el cristianisme contra el món infidel, en un tipus de guerra esgarrifós que ell mateix propicià amb bans i amb entredits i en la qual apareixia no tan sols com a herald, sinó també, sovint, com a tresorer i com a general de camp. No deixà tampoc d'aprofitar la fortuna dels normands contra els àrabs: els investí de terres que realment no li pertanyien a fi de poder actuar més lliurement sobre la base d'aquest recolzament. Vegeu doncs com és cert que aquell qui més lluny arriba, tot i que al principi ell mateix no sap on arribarà, sí que, en canvi posa en favor seu totes les circumstàncies que se li presenten al llarg del temps, utilitzades seguint principis fermes.

Indiquem, sense prendre partit en cap sentit, quins són alguns d'aquests principis que tants d'avantatges reportaren a la cort romana.

1. *La dominació romana es fonamenta en la fe*, en una fe que hauria de promoure la pau d'aquest segle i l'eterna per a l'ànima dels homes. Tot allò que pot incidir sobre l'ànima humana pertany a aquest sistema, i tot ho tingué Roma a la mà. Des del naixement fins al sepulcre, i àdhuc en el purgatori mateix, l'home era sota el poder de l'església, del qual només es podia sotstreure esdevenint irremeiablement infeliç. L'església conformà el seu pensament, desassossegà i assossegà el seu cor; per mitjà de la confessió tenia a les mans la clau dels seus secrets, de les seves certeses, de tot el que l'home és i porta amb si. Al llarg de tota la vida romana el creient tutelat sota la seva disciplina, i en el punt de la mort, per tal que els peneditis i els generosos esdevinguessin més generosos encara, l'església s'encarregava d'encadenar-los amb una munió de vincles. I això esdevingué a reis i a miserables, a cavallers i a monjos, a homes i a dones; ni llur enteniment ni llur consciència no els ajudaren: tots hagueren de ser guiats, i és en aquest guiatge que mai no els mancà la mà directora. Essent com és l'home una criatura indolent, un cop s'hagué habituat als deures de qualsevol ànima cristiana, ja no se'n

pogué privar amb facilitat, i aquest jou transmeté de generació en generació, acceptat amb la mansuetud amb què un coix acceptaria les crosses. Vet aquí com es fundà en el cor dels homes la sobirania de l'església, la qual, senyora de la raó i la consciència dels creients, ho tenia tot en poder seu; no té cap misteri doncs el fet que, bo i semblant en els creients la seva espiritualitat, fes la collita de llur corporeïtat; devots com eren, l'església ja era mestressa de llurs ànimes abans i tot no fossin morts.

2. *A fi de dirigir aquesta fe, l'església se servi no pas d'allò més gran o més important, sinó del més petit i comprensible*, perquè sabia prou bé què és el que acontenta la devoció dels homes. Un crucifix, una imatge de la Mare de Déu, una missa, un rosari, serviren més els seus objectius que no haurien pogut fer moltes i subtils especulacions; i àdhuc aquests senzills estris foren administrats amb la més estalviadora aplicació. Allà on una missa complia, la comunió no era celebrada; on bastava una missa dita, no calia incorporar-hi els cants; si hom menjava el pa de Crist, no en bevia en canvi el vi. Amb una economia com aquesta, l'església concedí nombroses indulgències i regals que res no li costaren; demanen al més estalviador, al més entès economista, si és que ell sabria extreure tant de profit d'una mica d'aigua, de pa, de vi, d'algunes perles de vidre o de fusta, d'una mica de llana, de bàlsam, d'una creu, com aleshores en treïé l'església. Afegiu-hi rituals, precs, cerimònies. Mai no volgué fundar ni establir res en va; les antigues fórmules perduraren, malgrat que els nous temps en reclamaven de noves; els pietosos de les noves generacions hagueren i volgueren esdevenir benaventurats com els seus pares. Molt menys encara es retractà l'església —no ens enganyéssim— de cap de les seves faltes passades; tot just pervingudes a l'evidència, ja es feien desaparèixer de la manera més eufemística; altrament tot romangué tal com era, i en determinades ocasions aquestes faltes, molt més que no pas corregides, encara foren propagades. I així, abans que, d'aquesta manera prudent, el cel no fos ple de sants, ja s'havia ben proveït l'església de riqueses i miracles; tampoc no es preocupà gaire que la crònica dels miracles dels sants tingués un gran poder de convicció. Tot es repeteix i es basteix sobre el gran principi de la popularitat, de la senzillesa de comprensió, del més comú, perquè fins i tot a propòsit d'allò menys digne de creença, el mecanisme de la repetició freqüent, agosarada i contínua, imposa la fe i acaba per trobar-la.

3. Juntament amb el principi del més petit, la política romana sabé combinar *allò més subtil i allò més grosser*, de tal manera que difícilment serà sobrepassada ni en un punt ni en l'altre. Ningú pogué ser més humil, més adulator i més suplicant que ho foren els papes en temps de necessitat o amb els condescendents i bondadosos; tan aviat parlava a través d'ells el més tendre pare com era sant Pere qui ho feia; ningú però tampoc podria escriure ni comportar-se de manera tan oberta i contundent, de mode més rude i dur com ells ho feren, sempre que era precís. Mai no disputaren, sinó que decretaren; hom pot observar en la seva conducta un astut atreviment que es permet de suplicar i de pregar, d'exigir, d'amenaçar, de contrariar i de punir, atreviment que defineix el llenguatge de les butlles romanes sense punt de comparació. D'aquí el

to tan característic de les disposicions de l'església, de les cartes i els decrets de l'època medieval, que es diferenciaven tan especialment de la gravetat de l'antiga legislació romana; el servidor de Crist està avesat a parlar amb llecs i amb subordinats, ben segur de si mateix, i a no retirar mai la seva paraula. Aquest despotisme sagrat, investit de la dignitat paternal, aconseguí molt més que no la vàcua cortesia de les frívols i vanes maquinacions polítiques en què ningú confiava. Sabia ben bé què volia i com havia de fer-se amb l'obediència.

4. *La política romana no s'alià preferentment amb cap element de la societat civil, sinó que es mogué segons la seva pròpia voluntat, utilitzà tot el que podia ser-li útil, anorrea tot el que podia posar-li entrebancs, car només depenia de si mateixa. Si volia atènyer els seus objectius, un estat espiritual que vivia a costa de tots els estats cristians no podia fer altra cosa que afavorir ara les ciències, adés la moralitat i l'ordre, l'agricultura, les arts, el comerç; ara bé, l'Edat Mitjana en el seu conjunt demostra que el veritable papisme mai no propulsà tots aquests canvis mogut per un esperit il·lustrat o per un deler de progrés orientat a la millora de l'ordenació dels estats. No hi havia cap problema a arrabassar els millors brots, tan bon punt esdevinguessin perillosos. Àdhuc els papes més savis hagueren d'amagar o d'acomodar el seu propi judici, tan aviat com entrava en contradicció amb els interessos eterns del poder romà. Per contra, allò que alimentava aquests interessos, ja fossin arts, tributs, revoltes populars, donacions de terres o de països, s'administrava i es gestionava per fer més gran la glòria de Déu. L'epicentre inamovible de l'univers: heus aquí el paper de l'església en tots els moviments.*

5. *Per assolir aquest objectiu, el govern romà hagué de valdre's de tots els recursos que podien afavorir-lo: la guerra i l'espasa, la foguera i la presó, escrits apòcrifs, perjuris sobre l'hòstia santa, tribunals de la inquisició, interdicts, insults, misèria, dissort temporal i eterna. A fi d'aixecar en revolta un poble contra el seu senyor, podien ser-li trets tots els mitjans de salvació, fins a l'hora de la mort. Amb les claus de sant Pere hom controlà alhora els manaments de Déu i les lleis dels homes, i els drets dels pobles i dels homes.*

6. *I atès que aquest edifici havia de prevale sobre totes les portes de l'infern, atès que aquest sistema d'institucions canòniques tenia el poder de les claus per lligar i deslligar, tenia la força encantadora dels miracles sagrats, tenia el do de l'esperit transmès des de Sant Pere a tots els successors i ordenats, i no predicava altra cosa que l'eternitat; com podríem imaginar un imperi amb més profunda capacitat d'intervenció? L'orde sencer dels eclesiàstics li pertanyia en cos i ànima; n'esdevenien, amb els seus caps tonsurats i els seus vots irrevocables, servidors eterns. Indissoluble és el lligam que vincula sacerdots i església; els són presos les criatures, la dona, el pare i l'herència; arrencats de l'arbre fructífer de l'espècie humana, són inoculats en l'arbre de l'església, perennement estèril: l'honra de l'església és llur honra; llur profit, el profit de l'església. No és possible modificar l'opinió o penedir-se fins que la mort els deslliura d'aquesta servitud; a canvi, l'església els mostra també un vast camp de recompenses, a aquests rics esclaus, una alta escala per la qual avançar gradualment a fi d'esdevenir senyors de totes les*



llibertats i totes les grandeses de la terra; estimula l'ambició amb honors i el devot amb recolliment i per a tots té allò que els atreu o els recompensa. I encara té aquesta institució la propietat de perviure tota ella en una mínima part de si mateixa, i en cada màxima individual d'encloure tota la seva doctrina; és del penyal de sant Pere estant, que hom llença la imperible xarxa; és la túnica de la qual no es pot fer trossos i que, sortejada entre els soldats, no pot més que tocar a un de sol<sup>26</sup>.

7. I qui era aquest *ú*, a Roma, al capdamunt del sagrat col·legi? Potser un infant, a qui hom jurà fidelitat ja en el seu bressol i prometé acotar el cap davant totes les fantasies de la seva vida? O un jove disbauxat, a qui hom feia content tot satisfent les seves ximpleries de joventut, a fi d'esdevenir més tard el favorit aviciat dels seus capricis? No. Es triava un home, un ancià que, fet a les ocupacions de l'església, ja coneixia el camp que hauria de conrear. O bé estava estretament relacionat amb els prínceps del seu temps i se'l triava expressament per a l'ocasió en moments de crisi, crisi que havia de solucionar. Només disposava d'uns pocs anys per viure i era absurd que mirés de guanyar legitimament res per a una descendència impossible: ni que ho fes, era quelcom insignificant en relació al conjunt del pontificat cristià. L'ambició de la Santa Seu creixia amb el temps. L'ancià experimentat s'interposava només perquè afegís el seu nom a allò que s'esdevenia. Molts papes sucumbiren a aquesta càrrega: d'altres, hàbils legisladors, homes audaços, perseverants i entesos en l'art política, aconseguiren en pocs anys més que no haurien fet governs febles en mig segle. Hauriem de confegir aquí una llista de noms molt llarga, encara que només s'haguessin de citar els pontífexs més eminents i dignes, a propòsit de molts dels quals és certament de lamentar que no poguessin treballar per altres objectius. La Santa Seu ha estat molt menys regentada per la mollesa i la disbauxa molt menys que les troncs seculars, i encara els errors que s'hi van cometre només criden l'atenció precisament perquè foren errors de papes.

## II

### *Efectes de la jerarquia sobre Europa*

D'antiví, cal que hom faci esment del bé que havia de realitzar el cristianisme en cada circumstància, d'acord amb la seva naturalesa. Acolli sota la seva protecció, compadit, els miserables i els necessitats a causa de les salvatges devastacions dels bàrbars; molts bisbes a les Gàl·lies, a Hispània, a Itàlia i a Alemanya en donaren mostra actuant com a sants. Les seves cases i temples esdevingueren refugi dels oprimits; alliberaren, tot comprant-los, esclaus, retornaren la llibertat als presoners i posaren remei, allà on pogueren i saberen fer-ho, a

l'abominable comerç humà dels bàrbars. No es pot negar al cristianisme l'honor de la bondat i la magnanimitat que mostrà, d'acord amb els seus propis principis, amb la part oprimida de l'espècie humana; des dels seus primers temps treballà en el rescat dels homes, com demostren moltes de les lleis poc populars de l'emperador de Constantinoble. I com que en l'església d'occident resultava encara més imprescindible aquest socors, molts decrets dels bisbes hispànics, de les Gàl·lies i d'Alemanya donen prova de la mateixa actitud, fins i tot sense la intervenció del papa.

Que els temples i els monestirs, en els temps de més gran inseguretat, es convertiren d'igual forma en refugis on dedicar-se laboriosament al comerç, a l'agricultura, a les arts i a la indústria, és incontrovertible. Els eclesiàstics establiren mercats anuals, que en llur honor encara reben el nom de *misses*<sup>27</sup>, i els asseguraren amb la treva de Déu, quan els bans de l'emperador o dels reis no en podien garantir la seguretat. Artistes i artesans es recloïen dins els murs dels monestirs i hi cercaven protecció contra els abusos de la noblesa. Els monjos impulsaven el descuartat conreu de les terres treballant-les ells mateixos o bé fent-les treballar a altri. Confeccionaven tot allò que necessitaven en els monestirs o, com a mínim, proporcionaven uns petits guanys per a uns tallers monacals. En els monestirs se salvaren les restes d'antics escrits que, copiats aquí i allà, foren així transmesos per a la posteritat. Gràcies al servei religiós es conservà el llatí, i amb ell un feble lligam que ens permet d'accedir a la literatura de l'antiguitat i de tenir-ne un millor coneixement. Són d'aquella època els murs dels monestirs que també proporcionaren seguretat, protecció, comoditat, menjar i hostatge als pelegrins. I és a través de viatges d'aquesta mena que els països foren per primer cop posats amicalment en contacte, car el bordó del pelegrí protegia allà on l'espasa amb prou feines hauria pogut defensar. També als monestirs es tingué notícia de països estrangers, i s'anà conformant el primer coneixement de llurs faules, rondalles, narracions i poemes.

Tot això és cert i incontrovertible; ara bé, com que moltes d'aquestes coses també haurien pogut esdevenir-se sense el bisbe de Roma, examinem quin profit ha comportat per a Europa aquesta suprema sobirania espiritual.

1. *La conversió de moltes nacions paganes.* Com foren convertides, però? Sovint amb l'ajut del foc i de l'espasa, amb tribunals populars i guerres d'extermini. No direm pas que el bisbe de Roma no hagués organitzat tot això; de fet, aprovà aquests actes, en fruí els avantatges i els imità tant com pogué. D'aquí aquells judicis contra els heretges, sobre els quals es cantaren tants salms, i aquelles croades per a la conversió dels infidels, en el botí de les quals participaven el papa i els prínceps, els ordes de cavallers, els prelats, els canonges i els preveres. El que no es va malmetre o morir, fou reduït a una servitud encara avui en dia vigent en bona part; així es fundà l'Europa cristiana; així foren creats els regnes i consagrats pels papes, i en endavant la creu de Crist fou portada a totes les bandes del món com a signe de la mort. El continent americà encara està tenyit amb la sang dels que caigueren sota aquesta creu, i a

Europa els pobles asservits malceixen aquell qui els va convertir. I vosaltres, in comptables víctimes de la Inquisició al sud de França, a Hispània i en altres indrets de la terra, la vostra cendra s'ha volatilitzat, els vostres ossos s'han corromput: però la història dels horrors que visquéreu roman i perdura com una acusació eterna de la humanitat, en vosaltres injuriada.

2. Hom atribueix a la jerarquia el mèrit *d'haver unit els pobles d'Europa en el si d'una república cristiana*: en què ha consistit, això? Que totes les nacions s'agenollin davant d'una sola creu i totes escoltin una única missa seria important, però res de determinant; que, en assumptes de l'esperit, tots els pobles fossin regits des de Roma, no els era avantatjós, car els tributs que se'n desprenien i l'incomptable cixam de monjos i eclesiàstics, de nuncis i de llegats, oprimien els països. Entre els poders europeus hi havia aleshores menys pau que no n'hi ha hagut mai; a més d'altres motius, també en part per la falsa política dels estats europeus, a la qual s'aferrà fins i tot el papa. El cristianisme reprimí la pirateria dels pagans, però les poderoses nacions cristianes es robaven fortament les unes a les altres, i cada una d'elles vivia internament plena de desgavells, dominada per un esperit de pillatge tant espiritual com mundà. Aquesta doble senyoria —un estat papal a l'interior de tots els estats—, provocà que cap regne pogués funcionar segons els seus propis principis, ja que hom només començava a pensar en ells després d'haver-se alliberat de la sobirania suprema del papa. Com a república cristiana, doncs, Europa només ha existit contra els infidels, i encara molt rarament a honor seu, car els fets de les croades tan sols són gloriosos, i amb prou feines, per a la poesia èpica.

3. Com a elogi de la jerarquia, s'ha brandat l'argument que *constitui un contrapoder al despotisme dels prínceps i dels nobles i que ajudà les capes més baixes de la societat*. Fins i tot si fou així, cal fer-hi algunes matisacions no gens menyspreables. L'originària constitució dels pobles d'Alemanya era tan contrària al despotisme que bé podem afirmar que, aquest despotisme, els reis l'aprengueren dels bisbes, si és que aquesta malaltia de l'esperit pot ésser apresada. Foren els bisbes els qui tragueren de l'Escriptura, del geni de Roma i dels seus propis estaments, preceptes orientals o monàstics sobre la submissió cega a la voluntat del senyor suprem, i els aplicaren a les lleis dels pobles i a llur educació; foren els bisbes que feren de l'exercici de l'administració un protocol de dignitats que hom practicava amb desídia; foren ells que ungiren els regents amb els sants olis, tot consagrant-los amb atribucions i presumpcions. Gairebé sempre foren eclesiàstics els qui serviren els reis a l'hora de constituir els seus poders despòtics. Mentre ells robessin regals i privilegis, tant els feia, que d'altres fossin sacrificats. Comptat i debatut, no foren doncs els bisbes els qui, per tal d'eixamplar llur poder i llurs prelacions, passaren per davant dels prínceps o els seguiren de prop, envejosos? No arribaren potser a santificar els botins aconseguits més il·licitament? El papa, al capdavant, com a senyor suprem dels reis i com a dèspota de dèspotes, decidia segons el dret diví. En els temps dels emperadors carolingis, francs i suabis, es va permetre petulàncies que cap laic no hauria pogut ostentar sense la més general reprovació: tan sols la vida de l'emperador Frederic II de la casa

dels Hohenstaufen, des de la seva minoria d'edat sota la tutela del papa més gran juriconsult fins a la seva mort i la del seu nét Konradin, només ella ja podria ser la suma del que es podria dir a propòsit de la magistratura suprema dels papes sobre els prínceps europeus: la sang d'aquesta casa queda unida de manera inescrutable a la trona apostòlica. Quina càrrega terrible, la d'ésser sobirà de la cristiandat sobre tots els reis europeus i tots els països! Gregori VII, un home certament gens ordinari, Innocenci III i Bonifaci VIII en són exemples ben eloqüents.

4. Són evidents també *les grans institucions que la jerarquia ha fundat en tots els països catòlics*; i potser les ciències ja haurien decaïgut de fa temps, si no haguessin estat alimentades, ni que fos migradament, per les engrunes restants d'aquesta antiga taula sagrada. Amb tot, no ens enganyéssim aquí tampoc sobre l'esperit i les motivacions d'aquells temps passats. No fou l'agricultura el propòsit principal de cap benedictí, sinó la devoció monacal. Deixà de treballar tan bon punt no li calgué fer-ho més, i quantes sumes d'allò que guanyà no anaren a Roma o a d'altres llocs on no haurien d'haver arribat! A l'orde dels benedictins, ben profitós, en seguiren d'altres que sí per a la jerarquia resultaren propicis, en canvi per a les ciències i les arts, per a l'estat i per a la humanitat només foren un llast, especialment els frares mendicants. Tots ells, al costat de les religioses de tota mena (potser només amb l'excepció dels germans i les germanes de la caritat), no pertanyen sinó a aquells temps bàrbars, difícils i foscos. Qui bastiria avui en dia un monestir seguint la regla dels benedictins, a fi de conrear els camps? Qui somiaria a fundar una catedral, només perquè s'hi celebrés una fira anual? Qui voldria aprendre d'un monjo la teoria del comerç, d'un bisbe de Roma el sistema de la millor economia política, de qualsevol escolàstic d'un gran capítol la millor organització escolar? Aleshores, malgrat tot, tot el que era beneficiós per a la ciència, per a la moral, per a l'ordre públic, ni que fos com a objectiu secundari, era d'un incalculable valor.

Tinguem en compte tanmateix, sigui quina sigui l'època o la religió, aquests vots forçats d'abstinència, d'inactivitat i de pobresa monacal! Tot això era imprescindible per a la cadira del papa: havia de deslliurar del món els servidors de l'església perquè visquessin plenament el seu estat; mai, però, no han estat útils ni apropiats per a la humanitat. Deixeu-los romandre solters, que captin i cantin salms, deixeu que es flagel·lin i que recitin el rosari, si és que poden o volen; però qui defensarà, qui gosarà aprovar que una corporació d'aquesta mena, sota protecció oficial i el segell de la santedat, sigui afavorida amb enormes guanys, amb prebendes i un sou etern, a costa d'una activitat laboriosa i útil, d'una honrada economia domèstica, dels desitjos i els impulsos de la nostra naturalesa mateix.? Gregori VII no s'inquietava gens pels encativaments místics de les monges, els maneigs insidiosos dels frares, amb els pecats venials o els pecats mortals dels eclesiàstics, amb els matrimonis espatllats a causa d'ells, amb els béns manllevats als morts, amb l'ambició inflada dels ordes ni amb cap altra desviació del dret camí sorgida d'aquestes; en el llibre de la història, però, han quedat ben paleses les conseqüències de tot això.

5. Tampoc no són gaire dignes de lloança les peregrinacions d'aquests sants ociosos: allà on no serviren directament les arts i el comerç de manera clandestina, només col·laboraren molt incompletament i passatgera al coneixement dels pobles i dels països. Malgrat tot, fou d'una gran comoditat poder gaudir arreu de seguretat sota l'hàbit sagrat del pelegrí, trobar menjar i calma en els monestirs, companys de viatge en tots els camins; i finalment, a l'ombra d'un temple o d'un bosc sagrat, rebre el consol i la indulgència que hom tant anhelava. Si ens oblidàvem però de la cànvida il·lusió i retornàvem a la veritat seriosa, veuríem sovint, amagats sota l'hàbit del romeu, criminals amb la pretensió de ser absolts dels crims més rudes amb un lleuger pelegrinatge, o devots plens d'insensatesa, que abandonen llurs cases o en fan donació, tot contradint els deures principals de llur estament o de la humanitat, per esdevenir més tard, tot al llarg de les seves vides, homes depravats, en part enfollits, necis arrogants o llicenciosos. La vida del pelegrí era rarament una vida santa, i les propines que encara avui recapten en alguns regnes a les viles principals del seu camí, constitueixen un autèntic robatori per a aquests pobles. El fet que aquesta devota malaltia de pelegrinar a Jerusalem hagi comportat amb si, entre altres conseqüències, també les croades, que hagi induït a la creació de nombrosos ordes espirituals, i que hagi despoblat miserablement Europa, això ja és prou argument contra aquestes pelegrinacions. I, si les missions s'hi encauaren al darrera, de ben segur que no les movia cap bona intenció.

6. El lligam, finalment, amb el qual foren indissolublement units tots els països catòlico-romans, *la llengua llatina dels monjos*, tingué també alguns inconvenients. Això no féu només que les llengües de cada nació, i amb elles els pobles que les parlaven, romanguessin en una primitiva tosquedat, sinó que també comportà entre altres coses que la majoria del poble quedés exclosa dels negocis oficials, ja que no entenia el llatí. Amb les llengües nacionals fou alhora expulsada dels afers polítics de les nacions una gran part del caràcter nacional; per contra, amb el llatí monacal s'introduïa furtivament també aquell pietós esperit dels monjos, que segons les èpoques sabé afalagar, captar subrepticament, falsificar fins i tot. I com que els actes públics de totes les nacions d'Europa, llurs lleis, els testaments i juraments, els registres de compra, i finalment també la història local, tot fou escrit durant tants de segles en llatí, això fou molt profitós per als eclesiàstics i per als estaments instruïts, però per a les nacions no pogué ésser sinó nociu. Només a través de la cultura en la pròpia llengua pot aixecar-se un poble de la barbàrie; i Europa romangué precisament per això tant de temps bàrbara, perquè una llengua estrangera suplantà gairebé durant un mil·lenni l'òrgan natural dels seus habitants, els prengué a ells mateixos les restes dels seus monuments i durant aquests deu segles els féu impossible de confegir codis de lleis autòctons, una constitució i una història nacional pròpies. Només la història de Rússia ha estat bastida sobre els monuments de la llengua del país, i això perquè l'estat romangué sempre aliè a la jerarquia del papa romà, els missatgers del qual no acceptà Wladimir<sup>28</sup>. En tots els altres països d'Europa la llengua dels monjos va supplantar tot el que

pogué, i només mereix lloances com a llengua de necessitat o petit passatge a través del qual ha perviscut per a temps millors la literatura de l'antiguitat.

No m'he dedicat aquí per gust a escriure totes aquestes reserves als elogis que hom ha de fer justificadament a l'edat mitjana. Sento profundament el valor que moltes de les institucions de la jerarquia encara tenen per a nosaltres, veig les necessitats de què aleshores sorgiren, i em plau d'aturar-me en la lúgubre foscor dels seus monuments i venerables edificis. Com un tosc embolcall de la tradició, que hagué de suportar la tempesta dels bàrbars, resulta invaluable i mostra ensems la força i la prevalença d'aquells que guardaren en si els tresors del gènere humà; l'únic que resulta difícil és trobar-hi un valor positiu que sigui permanent per a tots els temps. Quan el fruit és madur, se'n desprèn l'escorça.

## NOTES

<sup>1</sup> *Advertiment*: la majoria de notes són directament de Herder: moltes d'elles han estat completades pels curadors de l'edició que aquí hem traduït (aquests aclariments apareixen sempre entre claudàtors). Les altres notes corresponen als editors (indicació N[ota] dels E[ditors]) o bé al traductor (indicació N[ota] del T[raductor]). Per confeir aquestes notes, m'he valgut de les anotacions de l'edició dels *Herders Werke in fünf Bänden*, de la Bibliothek Deutscher Klassiker, Aufbau-Verlag, Berlin i Weimar, 1982 (6<sup>a</sup> edició); les *Ideen zu Philosophie der Geschichte der Menschheit* en conformen el volum 4, a cura de Regine Otto.

<sup>2</sup> Pròleg [a l'edició alemanya] de les "Allgem. Naturgesch." de Buffon, volum 3.

<sup>3</sup> Segons [Johannes] Bernoulli: vegeu [Albrecht von] Haller, "Physiol." ["Elementa physiologiae corporis humani" (Components fonamentals de la fisiologia del cos humà)], volum 8, Berna 1766. Liber 30 [llibre 30è], on hom troba una munió de remarques a propòsit de les transformacions al llarg de la vida de l'home. [El passatge de Haller citat per Herder que fa referència als estudis especialitzats de J. Bernoulli es troba al volum 8, part 2, llibre 30è: "Vita humana et mors" (Vida i mort de l'home), epígraf 2: "Status hominis et nutritio" (Condicció i nodriment de l'home), paràgraf 7. "Status"; vegeu pàg. 65 i següents.]

<sup>4</sup> L'expressió original llatina "Et in Arcadia ego" esdevingué molt coneguda a partir de mitjan segle XVII, arran de dos quadres de Nicolas Poussin en què el motiu del paisatge ideal apareixia acompanyat de la inscripció. El "jo", que feia referència inicialment a la mort, passà més tard a designar les pròpies persones que amb aquesta frase designaven, al més sovint en un to melangiós, les èpoques felices de llurs vides [N. del T.].

<sup>5</sup> També Marsden en parla en la seva descripció de Sumatra [cfr. la nota al peu de la pàg. 213], però només des del punt de vista de la fauna. Sobre els homes cuats, Monboddo ha aplegat totes les tradicions que arribaren al seu coneixement en el seu treball "De l'origen i l'evolució del llenguatge" [2 volums, Riga, 1784-1785.] (volum 1, pàg. 219 i següents). El professor Blumenbach ("De generis humani varietate nativa" [cfr. la nota al peu de la pàg. 244]) ha mostrat a partir de quines fonts s'ha perpetuat la imatge dels homes cuats de la selva.

<sup>6</sup> També [Pierre] Sonnerat s'hi refereix, només a títol llegendari, en els seus "Voyages aux Indes (orientales et à la Chine, fait par ordre du Roi depuis 1774 jusqu'en 1781" [Viatge a les Índies orientals i a la Xina, fet per encàrrec del rei, de 1774 a 1781], París 1782), volum 2, pàg. 103. El tema dels pigmeus de Madagascar el repregué, segons [Étienne de] Flacourt [i. "Histoire de la grande isle de Madagascar" (Història de la gran illa de Madagascar), París 1658.] [Philibert] Commerson, però nous viatgers desestimaren la qüestió. Sobre els hermafrodites de Florida, vegeu l'assaig crític de [Christian Gottlob] Heyne en les "Commentationes Societatis Regiae Gottingensis per annum 1778" [Memòries de la societat real de Göttingen per a l'any 1778], pàg. 993.

<sup>7</sup> Vegeu els viatges de Sparrmann [cfr. la nota al peu de la pàg. 225], pàg. 177.

<sup>8</sup> Tribus índies de l'Amazònia i de l'illa Manitoulin, al llac Huron, respectivament [N. del T.].

<sup>9</sup> En els compendis del "Dietaris d'un nou viatge a Àsia" [editat per Heinrich August Ottokar Reichard], Leipzig 1784, pàg. 256, torna a afirmar-se això, però un altre cop només des de la perspectiva de la fauna.

<sup>10</sup> Per a alguns indrets concrets, vegeu Pallas i altres autors esmentats anteriorment. Les experiències de Gottfried Opitz, recollides en les "Merkwürdige Nachrichten von seinem Leben und zwanzigjähriger Gefangenschaft, die er unter den Kalmücken erduldet", Breslau i Leipzig 1748-1752, constituïrien una

vívida estampa de la vida dels pobles calmuqs, de no haver-li intervingut l'editor amb tantes de remarques i d'edulcoracions novel·lesques.

<sup>11</sup> A més de les nombroses i més antigues expedicions a Aràbia, vegeu els "Voyages" de Pagès [cfr. la nota al peu de la pàg. 202, volum 1, pàg. 293 i següents].

<sup>12</sup> [Jakob Bogert.] "Nachricht von [der amerikanischen Halbinsel] Kalifornien", Mannheim 1772.

<sup>13</sup> Vegeu Mackintosh, "Travels", volum 2, pàg. 27 [cfr. "Des Herrn Mackintoshs Reisen...", Leipzig 1785, volum 2, pàg. 27 i següents].

<sup>14</sup> "Geschichte [títol original: Historie] von Grönland...", pàg. 355.

<sup>15</sup> Römer, "Nachrichten von der Küste Guinea" [Copenhaguen 1769], pàg. 279.

<sup>16</sup> Viatges de Sparrmann, pàg. 73. El filantròpic viatger divulgà moltes notícies de caire funest a propòsit del comerç i de la captura d'esclaus: vegeu les pàgs. 195, 612 i següents.

<sup>17</sup> Vegeu el desafortunat "[Nouveau] voyage à la mer du Sud..." de Marion [cfr. la primera nota al peu de la pàg. 245], amb advertència de l'editor. El preàmbul de Reinhold Forster al "Diari de l'últim viatge de Cook", Berlin 1781, i els reports sobre la conducta dels europeus.

<sup>18</sup> En llatí a l'original: planta que s'alimenta d'insectes [N. dels E.].

<sup>19</sup> "All [Hist. d.] Reisen...", volum 3, pàg. 127 i següents -

<sup>20</sup> Les formes alemanyes de 'felicitat' (*Glückseligkeit*), 'beatitud' (*Seligkeit*) i 'fortuna' (*Glück*) permeten a Herder aquesta mena d'enunciat, que en català no té equivalent. Malgrat tot, des del punt de vista de la història de la llengua, *Glückseligkeit* no té cap relació amb *Seligkeit*. Herder es manifesta en aquest punt contrari a l'opinió, molt estesa en el seu temps, segons la qual el salvatge "des-assenyat" seria només apte per a la diversió, per al plaer, però no hauria estat fet per a la felicitat [N. del T.].

<sup>21</sup> Epicarm de Cos [o de Siracusa] (cap a 540-450 a. C.): "A costa de fatigs ens venen els déus totes les gràcies" [N. dels E.].

<sup>22</sup> Voyages de Pagès [Pagès, "Voyages autour du monde...", en els llocs citats, volum 1], pàgs. 25 i següents, 39, 62, 65, 146, 162-163, 182, 305-306.

<sup>23</sup> Es refereix a una tribu de Birmània; abans, els choctaw i els togues, tribus índies de l'Amèrica del Nord, i els basaias, tribu malaia de les illes Bisaia, a les Filipines [N. del T.].

<sup>24</sup> Per bé que des de [Paolo] Sarpi, ["Historia del concilio tridentino", Londres 1619, en edició alemanya de Friedrich Eberhard Rambach sota el títol "P. Sarpi 'Historie des Tridentinischen Concilii'", en sis volums, Halle 1761-1765; Samuel Freiherr von] Pufendorf, ["Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so sich in Europa befinden", Frankfurt an der Oder 1682] i altres, alguns passatges de la història papal han estat excel·lentment tractats, em sembla que falta encara, malgrat tot, una imparcial i sistemàtica història del papat. L'autor de la *Reformationsgeschichte* [Gottlieb Jakob Planck, "Geschichte der Entstehung, Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs", Leipzig 1781 i anys següents] hauria pogut donar a la seva obra, tot completant-la, una perfecció no gens comuna.

<sup>25</sup> Sobre això, també, vegeu els "Christliche Schriften. Erste Sammlung", Frankfurt i Leipzig 1794, segon passatge, "Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre".

<sup>26</sup> Nou Testament; Evangeli segons Mateu, cap. 27, versicle 35, i Evangeli segons Joan, cap. 19, versicles 23-24 [N. dels E.].

<sup>27</sup> A Alemanya. En alemany, el mot *Messe* serveix també per designar una fira [N. del T.].

<sup>28</sup> El 988, Wladimir I es convertí al cristianisme de l'església ortodoxa grega, que no estava subordinada al papa [N. del T.].

## John Stuart Mill

### INTRODUCCIÓ de Joan Lluís Pérez-Francesch i Josep Pagès Massó

El text de John Stuart Mill que introduïm pertany a un dels seus darrers llibres, *Sobre el govern representatiu* (1861)<sup>1</sup>. Aquesta obra presenta la proposta d'organització política que correspon al punt de vista ètic i filosòfic que J. S. Mill ja havia exposat en el seu conegut assaig *Sobre la llibertat* (1859)<sup>2</sup>. El conjunt d'aquestes dues obres conforma el nucli de l'aportació de Mill a la "modernització" del liberalisme<sup>3</sup>, centrada en ressaltar que la llibertat i la dignitat de l'individu són un bé valuós en sí mateix, i que cal preservar-lo dels perills totalitaris en què pot caure la nova societat de masses. El fet nacional és tractat des del mateix punt de partida: la nacionalitat és un tret de l'individu que ha de ser respectat; les minories nacionals no poden ser dissoltes en l'homogeneïtat imposada per la majoria.

Però J. S. Mill va més enllà i pretén, des d'una perspectiva sorprenentment moderna, donar una resposta pràctica a la pregunta que a mitjan segle XIX començava a plantejar-se: com integrar els fets nacionals diversos -les nacionalitats- en les estructures pròpies de l'estat liberal -el que ell anomena "el govern representatiu"? Com veurem, les propostes que ofereix són ambivalents. Per un costat, sembla reconèixer quelcom semblant al dret a l'autodeterminació dels pobles quan afirma la necessitat que nacionalitat i organització política coincideixin (en el segon paràgraf del text que comentem diu que "les institucions lliures són gairebé impossibles en un país compost per nacionalitats diferents, en un poble on no hi ha llaços d'unió, sobretot si aquest poble llegeix i parla diferents idiomes"), però posteriorment hi posa successius impediments que invaliden el punt de partida. J. S. Mill, tot i que ja es planteja el fet nacional amb els paràmetres actuals, no aconsegueix donar-li una resposta convincent.

John Stuart Mill va néixer a Londres el 20 de maig de 1806. Fou el primer dels nou fills de James Mill, amic de Bentham i principal col·laborador col·laborador d'aquest en la tasca de liderar el moviment utilitarista. Aquest moviment tenia com a objectiu bàsic, davant les conseqüències negatives de la societat industrial, promoure reformes polítiques (institucionals, parlamentàries i electorals) democratitzadores que permetessin l'accés al pla polític a la majoria de la població, pressuposant que les decisions en què la majoria de la població prengués part donarien lloc a una major felicitat per al conjunt de la societat. Els utilitaristes partien del "principi d'utilitat", basat en el càlcul del plaer o del dolor com a criteri ètic. Per a ells, tota política podia ser jutjada des d'una perspectiva ètica a partir del càlcul del plaer o dolor que provoca en el conjunt de la societat. La funció de la legislació i del govern havia de ser la consecució de la màxima felicitat per al màxim nombre d'individus, i per a aconseguir-ho calia



democratitzar les institucions representatives, identificar els interessos entre governants i governats i assolir un nivell d'educació suficient entre la població.

A J. S. Mill li fou assignada, ja de ben petit, la responsabilitat de dur endavant la causa utilitarista. Per això, el seu pare li imposà un rigorós programa educatiu que difícilment es pot comparar amb cap altre de conegut. La precocitat de J. S. Mill és esfereidora: als tres anys començà a aprendre grec, que ja llegia als cinc anys. Als vuit estudiava àlgebra i llatí. Als dotze anys ja havia llegit, sota l'amatent i intensa direcció del seu pare, una immensa quantitat de textos clàssics i d'història. A partir d'aquesta edat començà l'adoctrinament de J. S. Mill en l'economia política de Ricardo (1819) i en la doctrina utilitarista de Bentham i del propi James Mill. Seguint les pautes previstes per aquest, el jove J. S. Mill es convertí aviat en un important divulgador de l'utilitarisme, sobretot a través de la *Westminster Review* i de la Societat Utilitària, que fundà el 1822. El 1823 entrà a treballar a la *East India Company*, organització semi-privada encarregada de gestionar els interessos britànics a la Índia colonial, en què romangué fins a jubilar-se.

El resultat del programa educatiu aplicat a J. S. Mill fou, en certa manera, un èxit aterridor: en la sòbria descripció que fa de si mateix en l'*Autobiografia* (1873)<sup>4</sup> descriu com el seu pare havia aconseguit fer d'ell un ésser excel·lentment instruït i perfectament racional, amb un bagatge intel·lectual un quart de segle avançat al dels seus contemporanis. Però, a la vegada, J. S. Mill descriu amb dolor com la seva capacitat emocional restava encarcerada sota el pes feixuc d'aquest aprenentatge.

La tensió a què fou sotmès acabà en depressió el 1826. Com reconeix en les seves memòries, des de l'inici del seu adoctrinament utilitarista, i sobretot després de començar la seva tasca divulgadora d'aquesta filosofia, ell tenia un objectiu a la vida: ser un reformador del món. Aquesta claredat d'objectius que donava sentit a la seva vida durà fins que la crisi nerviosa de 1826 el portà a plantejar-se la següent pregunta: "Suposa que tots els teus objectius en la vida s'han realitzat, i que tots els canvis que persegues en les institucions i en les opinions es poguessin acomplir en aquest mateix instant. Seria això un motiu de gran felicitat per a tu? I la meua consciència irreprimiblement contestava: "No". En aquest punt el meu cor es va abatre i jo amb ell. Tot el fonament sobre el qual jo havia construït la meua vida s'havia enfonsat"<sup>5</sup>. J. S. Mill s'adonà que més enllà del simple raonament utilitarista, de l'obsessió per la consecució racional dels fins, hi ha quelcom que dóna sentit a la vida. Aquesta situació de crisi sentimental i existencial que l'afectà fins al 1830 marcà profundament la seva evolució intel·lectual posterior.

Durant aquest període, el seu bagatge intel·lectual s'enriquí amb uns coneixements que fins llavors no havia descobert. Begué de les fonts que el seu pare sistemàticament li havia negat: llegí els poetes romàntics Coleridge i Wordsworth, s'entusiasmà per la poesia i l'art i s'adonà que aquestes eren qüestions també importants per a la felicitat de l'ésser humà.

A la vegada, entrà en contacte amb autors que es plantejaven problemes propers a les seves reflexions anteriors, dels quals rebrà ràpidament la influència: Saint-Simon, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville. El caràcter intel·lectual de J. S. Mill, obert i extraordinàriament sensible a les novetats, afavorí la integració dels nous aprenentatges. Les seves obres cabdals reflecteixen aquesta barreja d'influències<sup>6</sup>: l'omnipresent herència utilitarista quedava matisada per les noves influències i els nous interessos. De fet, no acabà mai de desfer-se del pes de la tradició utilitarista heretada i per això el seu pensament ha estat sovint caracteritzat com a ambivalent<sup>7</sup> i poc coherent. De totes maneres, és innegable que l'obra de J. S. Mill és representativa d'un període de transició, a mitjans del segle XIX, en què el liberalisme s'ha de fer lloc en un món que ha canviat. El recel per les conseqüències totalitzadores que la democràcia en la societat de masses pot comportar obliguen el liberalisme a plantejar-se noves propostes i nous objectius. J. S. Mill, plenament inscrit en aquest debat que es dona principalment en el liberalisme anglès, fa algunes de les aportacions més importants.

L'aportació de J. S. Mill, però, supera l'àmbit del pensament polític. El 1843 publicà la seva primera gran obra, el *Sistema de lògica*<sup>8</sup>, directament influït pel positivisme d'Auguste Comte. El 1848 arribaven al públic els *Principis d'Economia Política amb algunes de les seves aplicacions a la Filosofia social*<sup>9</sup>. En aquesta obra es comença a percebre la influència socialitzant de Harriet H. Taylor, amb qui es casà el 1851, vint anys després d'haver-la conegut. El 1859 publicà l'assaig *Sobre la llibertat (1859), Thoughts on Parliamentary Reform* i els dos volums recopilatoris *Dissertations and Discussions*. El 1861 s'edità el conegut assaig *Utilitarisme*<sup>10</sup>, i el 1869 *The Subjection of Women*. J. S. Mill morí de tuberculosi a Avinyó el 8 de maig de 1873. Posteriorment a la seva mort, Helen Taylor, filla de Harriet H. Taylor, feu publicar les notes inacabades *Capítols sobre el socialisme*.

Per a J. S. Mill, el govern representatiu garanteix la llibertat de les societats i dels homes, és la seva expressió més espontània i natural. La idea inicial és que els límits de l'estat han de coincidir amb els de la nacionalitat.

El capítol XVI de l'obra que ens ocupa planteja les relacions entre la nacionalitat i el govern representatiu. Defineix la nacionalitat com la reunió d'homes atrets per unes "afinitats comunes", que no existeixen envers altres homes. L'afinitat és un sentiment positiu fonamentat en causes objectives com ara la religió, la raça o la llengua. Però la nacionalitat no és una agregació d'individus. Aquests es reuneixen perquè tenen elements en comú. A l'existència d'una nacionalitat segueix la decisió sobre com governar-se. Des d'aquesta perspectiva, tot govern representatiu (entès *government* com a sinònim d'estat o conjunt d'institucions públiques), és conseqüència de l'exercici de la llibertat social.

L'autor analitza també el problema dels estats plurinacionals. A Europa central (esmenta els casos d'Hongria o de Prússia), l'existència de diferents nacionalitats dificulta la construcció

d'un estat independent. En altres casos (com els de la Navarra francesa o els bretons dins de França, o els escocesos i gal·lesos en relació al Regne Unit), considera que hi ha problemes "morals i socials" derivats de la incorporació per fusió o absorció d'una nacionalitat en una altra, tant si aquella és una minoria com si les dues són iguals en entitat, tot acceptant que pot ser beneficiosa si comporta un augment de la llibertat social o un desenvolupament cultural. Pels mateixos motius, J. S. Mill justifica el colonialisme i defensa que no hi ha motius suficients per a la independència d'Irlanda, contradient el seu punt de partida.

En el capítol XVII analitza els governs representatius federals. El vincle federal és l'instrument per donar sortida al problema de l'existència de diversos pobles que volen constituir una nova nacionalitat: es tracta de decidir la part de llibertat que un poble consenteix a perdre per tal de gaudir dels avantatges d'ésser una nacionalitat. Aquest procés es basa novament en l'"afinitat" entre societats per raons semblants a les que uneixen els individus. Es fixa en el sistema federal dels Estats Units d'Amèrica, contraposant-lo a la "mania de la uniformitat" que hi ha en el continent europeu. A Amèrica, per tal de limitar el despotisme de la majoria, les minories participen en l'elaboració de les lleis mitjançant la presència igualitària de tots els estats membres en el Senat.

El govern representatiu respon a la pregunta de quina és la millor de les formes de govern i és l'antítesi del despotisme. És un govern limitat, sotmès a l'imperi de la llei, que és a la vegada el producte de la voluntat dels ciutadans. J. S. Mill, per tant, conjumina els elements objectius i subjectius en la definició de nacionalitat. Les afinitats comunes que reuneixen els homes no són predeterminacions o condicionaments en què la voluntat dels ciutadans no pugui fer res. Al contrari, sobre la base dels elements objectius o culturals es pot construir la nacionalitat en termes polítics, per la voluntat dels ciutadans, o sigui, s'ha de decidir amb quina forma de govern es vol dotar el poble.

Com ha dit Andrés de Blas (1991), en aquest joc entre elements culturals i polítics per tal de definir la nacionalitat "poca cosa més sembla endevinar-se que no sigui la intenció de justificar ideològicament la desmembració dels vells imperis, a la vegada que es garanteix la integritat dels estats europeus i, molt particularment, del Regne Unit" <sup>11</sup>.

El govern representatiu ha de garantir els interessos conjunts (nacionals) de la societat, dins la lògica del nacionalisme liberal: l'àmbit del poder és tendencialment abusiu, la societat és el món de la llibertat. El govern representatiu es fonamenta en un acte de confiança de la nació perquè es limiti a garantir aquesta llibertat social. Cal que les minories puguin fer sentir la seva veu en les institucions polítiques en igualtat de condicions que la majoria, per a garantir que la llei no esdevingui una simple imposició burocràtica. La llibertat social és negativa i positiva alhora: la llei ha de regular l'imprescindible per a la convivència i els ciutadans han de participar activament en l'elaboració de la llei.

El principi d'igualtat d'oportunitats com a clau de la democràcia americana segons Tocqueville influeix en les consideracions de J. S. Mill. A Europa, els sectors prepotents de la societat (aristocràcia, burgesia partidària del sufragi censitari, monarquies tradicionals) impedeixen pensar en la nació com un tot basat en la igualtat de condicions entre els seus membres. La igualtat serà a Europa una igualtat davant la llei, però no una igualtat entre iguals. Conscient que cal reformar la societat per arribar a una més gran igualtat, J. S. Mill proposa fomentar l'educació de la intel·ligència i dels sentiments des de les instàncies polítiques. Inspirat en el positivisme de Comte, proposa com a mesura si més no transitòria un sufragi universal plural qualificat en gran part per l'educació com a valor moral, així com el sistema de dos graus en l'elecció, a fi i efecte que votin molts (sufragi universal) però que en darrera instància els representants siguin els més qualificats (aquesta darrera idea ja havia estat plantejada anys abans per Thomas Hare, a *Tractat sobre l'elecció dels representants*, 1856).

Del que s'ha dit es pot desprendre que J. S. Mill, si bé en el fragment inicial del capítol XVI manté una concepció de la nacionalitat de base objectiva-cultural, en una lectura global de l'obra dona més importància a la presència en el si de la societat d'individus i col·lectivitats concrets que han d'experimentar la llibertat, tot allunyant-se de valoracions metafísiques: una llibertat que, dins la lògica del pensament utilitarista reformat, no és percebuda d'igual manera per tots els ciutadans i que d'altra banda, és un bé social, com analitzà el mateix Mill en l'assaig *Sobre la llibertat*.

---

## NOTES

<sup>1</sup> Mill, John Stuart (1994) *Del Gobierno representativo*, Madrid: Tecnos.

<sup>2</sup> Mill, John Stuart (1996) *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza editorial.

<sup>3</sup> Sabine, G. H. (1945) *Historia de la teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 510 i ss.

<sup>4</sup> Mill, John Stuart (1986): *Autobiografía*. Pròleg i notes de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza editorial.

<sup>5</sup> Mill, John Stuart (1986), *Autobiografía*, cit., p. 164.

<sup>6</sup> Negro, Dalmacio (1994). "Presentación" en Mill, John Stuart. *Del Gobierno representativo*, cit.

<sup>7</sup> Sabine, G. H. (1945), op. cit., p. 511.

<sup>8</sup> Mill, John Stuart (1974). *A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Cientific Investigation*, Toronto: University of Toronto Press.

<sup>9</sup> Mill, John Stuart (1951). *Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>10</sup> Mill, John Stuart (1991), *El utilitarismo*, Madrid: Alianza editorial.

<sup>11</sup> De Blas Guerrero, Andrés (1991): "Nacionalismo" en Vallespín, Fernando, *Historia de la Teoría Política*, vol. 3, Madrid: Alianza editorial, p. 518.

## *Consideracions sobre el govern representatiu (1861)*<sup>1</sup>

### Capítols XVI i XVII

#### SOBRE LA NACIONALITAT RELACIONADA AMB EL GOVERN REPRESENTATIU

Es pot dir que una part de la humanitat constitueix una nacionalitat si els seus membres estan units entre ells per afinitats comunes que no existeixen entre ells i ningú més, afinitats que els fan cooperar entre ells més gustosament que amb altres persones, que els fan desitjar estar sota el mateix govern, i sota un govern que hauria de ser d'ells mateixos o una part d'ells mateixos, exclusivament. Aquest sentiment de nacionalitat pot haver estat generat per diferents causes. De vegades, és el resultat d'una mateixa raça i llinatge. Una llengua i una religió comunes hi contribueixen considerablement. Els límits geogràfics en són una de les causes. Però les més fortes de totes són uns mateixos antecedents polítics; la possessió d'una història nacional i uns consegüents records compartits: l'orgull col·lectiu i la humiliació, el plaer i el penediment relacionats amb els mateixos fets del passat. Tanmateix, cap d'aquestes circumstàncies no és ni indispensable ni necessàriament suficient per ella mateixa. Suïssa té un sentir general molt fort de nacionalitat, tot i que els cantons estan formats per races diferents, per diferents llengües i diferents religions. Al llarg de la història, Sicília s'ha sentit de nacionalitat prou distinta de la de Nàpols, malgrat compartir una mateixa religió, quasi la mateixa llengua i un gruix considerable d'antecedents històrics comuns. Les comunitats flamenca i valona de Bèlgica, a pesar d'una raça i una llengua diferents, comparteixen un sentir general molt més gran de nacionalitat comuna del que la primera comparteix amb Holanda, o bé la segona amb França.

Amb tot, en general, el sentiment nacional queda afeblit proporcionalment amb la mancança d'alguna de les causes que hi contribueixen. Una mateixa llengua, literatura i, fins a un cert punt, una raça i uns records compartits, han mantingut el sentiment de nacionalitat amb una força considerable entre les diferents parts de l'àrea germànica, malgrat que mai no han estat realment unides sota el mateix govern; però aquest sentiment no ha arribat mai a fer que els estats separats desitgessin desprendre's de la seva autonomia. Entre els italians, diversos factors han permès el creixement d'un sentiment general en la població: una comunitat no gens completa de llengua i de literatura, juntament amb una posició geogràfica que els separa d'altres països amb una línia clara, i potser més que cap altra cosa, la possessió d'un nom comú que permet a tots els qui comparteixen la mateixa denominació vanagloriar-se dels èxits passats en les arts, les armes, la política, la primàcia religiosa, la ciència i la literatura. Aquest sentiment nacional en la població, malgrat ser imperfecte, ha estat suficient per produir els grans

esdeveniments que s'esdevenen davant nostre, tot i una gran barreja de races, i tot i que mai no han estat sota el mateix govern, ni en la història antiga ni moderna, excepte quan aquest govern s'estenia o començava a estendre's sobre la major part del món conegut.

Allà on existeix en algun grau el sentiment de nacionalitat, sembla d'entrada fonamentat que s'uneixin tots els membres de la nacionalitat sota el mateix govern, un govern per a ells sols. Amb això només volem dir que la qüestió del govern hauria de ser decidida pels governats. Dificilment se sap el que hauria de poder fer lliurement una part de la raça humana si no és decidir amb quins dels diversos organismes col·lectius d'éssers humans es vol associar lliurement. Però quan un poble està preparat per tenir institucions lliures, encara cal fer una consideració més vital. Les institucions lliures són quasi impossibles en un país format per nacionalitats diferents. En una població sense afinitats, sobretot si llegeixen i parlen llengües diferents, no pot existir l'opinió pública unida, necessària per formar un govern representatiu. Les influències que formen opinions i decideixen actes polítics són diferents en les diferents parts del país. Són grups diferents de líders els qui reben la confiança d'una part o d'una altra part del país. No els arriben els mateixos llibres, diaris, pamflets o discursos. Una part no sap quines opinions o quines instigacions corren en una altra. Els mateixos incidents, els mateixos actes, el mateix sistema de govern els afecten de maneres diferents, i cadascuna tem més els danys de les altres nacionalitats que no de l'àrbitre comú, l'estat. Les seves antipaties mútues són generalment més fortes que l'enveja del govern. N'hi ha prou que una se senti ofesa per la política del governant comú perquè una altra doni suport a aquella política. Fins i tot si totes estan ofeses, cap no pensa poder refiar-se de les altres en una fidelitat que permeti la resistència comuna; cap no té prou força per resistir en solitari, i cadascuna pot pensar amb certa raó que fa tot el que pot per al seu propi benefici si aposta pels favors del govern en contra de les altres. Per sobre de tot, falta en aquest cas la més gran i única seguretat que és efectiva en darrer terme contra el despotisme del govern: la solidaritat entre l'exèrcit i la gent. Els militars són la part de cada comunitat dins de la qual, per la mateixa naturalesa del cas, la distinció entre compatriotes i estrangers és més forta i profunda. Per a la resta de la gent, els estrangers són simples forasters: per al soldat, són homes contra els quals pot ser cridat, amb una setmana de temps, perquè hi lluiti a vida o mort. Per a ell, la diferència és la mateixa que hi ha entre amics i enemics -fins i tot podríem dir entre els humans i un altre tipus d'animals, ja que, pel que fa als enemics, l'única llei és la de la força, i l'única atenuació és la mateixa que en el cas d'altres animals: la de la simple humanitat. Els soldats amb sentiments segons els quals la meitat o tres quarts dels súbdits del mateix govern són estrangers, no tindran més escrúpols per arrasar-los ni més desig de preguntar-se per què ho fan, dels que tindrien si fessin el mateix contra enemics declarats. Un exèrcit format per diverses nacionalitats no té altre patriotisme que la lleialtat a la bandera. Aquests exèrcits han estat els botxins de la llibertat al llarg de tota la durada de la història moderna. L'únic lligam que els manté units són els seus oficials i el govern al qual serveixen, i

la seva única idea de deure públic, si en tenen alguna, és l'obediència a les ordres. Un govern al qual es dona suport d'aquesta manera, que manté els seus regiments hongaresos a Itàlia i els italians a Hongria, pot continuar governant a tots dos llocs amb la mà de ferro dels conqueridors estrangers.

Si es diu que una distinció tan gran entre el que es deu a un compatriota i el que simplement es deu a una criatura humana és més digna de salvatges que no d'éssers civilitzats, i que caldria lluitar-hi amb la màxima fermesa, no hi ha ningú que mantingui aquesta opinió més fermament que jo mateix. Però aquest objectiu, un dels més valuosos envers el qual es poden dirigir els esforços humans, no pot ser fomentat, en el present estadi de la civilització, mantenint nacionalitats diferents amb una força més o menys semblant sota el mateix govern. En un estadi bàrbar de la societat, de vegades la situació és diferent. En aquell cas, el govern pot tenir interès a suavitzar les antipaties entre les races per tal de mantenir la pau i que el país es pugui governar més fàcilment. Però quan hi ha o bé institucions lliures o bé el desig de tenir-les en qualsevol dels pobles que es mantenen artificialment junts, al govern li convé anar justament en la direcció contrària. En aquest cas, el que li interessa és mantenir i enverinar les seves antipaties, cal que s'impeixi que es fonguin, i el govern pot fer-ne servir alguns com a eines per a l'esclavatge d'altres. Fa tota una generació que la cort austríaca utilitza aquestes tàctiques com el seu mitjà principal de govern, amb el fatal resultat que el món coneix prou bé, en l'època de la insurrecció de Viena i de la lluita hongaresa. Per sort, ara hi ha signes que s'ha millorat massa perquè aquesta política continuï tenint èxit.

Per les raons anteriors, en general és condició necessària de les institucions lliures que les fronteres dels governs coincideixin en la major part amb les de les nacionalitats. Però és molt possible que diverses consideracions entrin a la pràctica en contradicció amb aquest principi general. En primer lloc, la seva aplicació sovint és impossible a causa d'obstacles geogràfics. Hi ha parts, fins i tot a Europa, en què diferents nacionalitats es troben tan barrejades localment que no és factible que tinguin governs separats. La població d'Hongria està formada per magiars, eslovacs, croates, serbis, romanesos i, en algunes zones alemanys, tan barrejats que una separació local és inviable i no els queda altre remei que fer de la necessitat virtut i resignar-se a viure junts sota drets i lleis iguals. La servitud comuna, que només data de la destrucció de la independència hongaresa el 1849, sembla estar madurant i disposar-los cap a aquesta unió igualitària. La colònia alemanya de la Prússia Oriental està separada d'Alemanya per part de l'antiga Polònia i, com que és massa débil per mantenir una independència separada, ha d'estar bé sota un govern no alemany, bé el territori polonès que hi intervé ha d'estar sota un govern alemany, si cal mantenir la continuïtat geogràfica. Una altra àmplia regió en la qual l'element dominant de la població és alemany, les províncies de Courland, Estònia i Livònia, està condemnada per la seva situació a formar part d'un estat eslau. A la mateixa Alemanya Oriental hi ha una considerable població eslava: Bohèmia és principalment eslava, Silèsia i altres zones

ho són parcialment. El país més unit d'Europa, França, està lluny de ser homogeni: a part dels fragments de nacionalitats estrangeres en les seves extremitats remotes, consisteix en dues parts, una ocupada gairebé exclusivament per una població gal·loromana mentre que, en l'altra, les races franca, borgonyona i altres teutòniques formen un component considerable, tal com proven la llengua i la història.

Un cop s'han tingut prou en compte les exigències geogràfiques, es presenta una altra consideració més purament moral i social. L'experiència prova que és possible que una nacionalitat s'inclogui i quedi absorbida per una altra, i quan es tractava originalment d'una part inferior i més endarrerida de la raça humana, amb l'absorció hi surt guanyant. Ningú no pot suposar que no és millor per a un bretó, un basc o un navarrès francès haver estat inclòs en el corrent de les idees i sentiments d'un poble altament civilitzat i cultivat -ser membre de la nacionalitat francesa, admès en termes d'igualtat a tots els privilegis de la ciutadania francesa, compartint els avantatges de la protecció francesa i la dignitat i el prestigi del poder francès- que no quedar-se aïllat en els seus propis penyals, com a reliquia mig salvatge dels temps passats, movent-se al voltant de la seva petita òrbita mental, sense participació ni interès en el moviment general del món. La mateixa remarca s'aplica a un gal·lès o a un escocès de l'Alta Escòcia, com a membres de la nació britànica.

Sigui el que sigui allò que porta a la barreja de nacionalitats i a la combinació dels seus atributs i peculiaritats en una unió comuna, és un benefici per a la raça humana. No extingint tipus, dels quals, en aquests casos, segur que queden prou exemples, sinó suavitzant-ne les formes extremes i omplint els intervals entre elles. Un poble unit, igual que una raça resultat del creuament d'animals (però en un grau més elevat, perquè les influències en joc no són tan sols físiques, sinó també morals), hereta les aptituds i excel·lències específiques de tots els seus progenitors, i la combinació impedeix que se li exagerin els vicis veïns. Però perquè sigui possible aquesta barreja, cal que es donin unes condicions específiques. La combinació de circumstàncies que s'esdevenen, i que afecten el resultat, són diverses.

Les nacionalitats aplegades sota el mateix govern poden tenir el mateix nombre de membres i la mateixa força, aproximadament, o poden ser molt desiguals. Si són desiguals, la més petita de les dues pot ser superior o inferior en el grau de civilització. Suposant que sigui superior, tant pot, mitjançant aquesta superioritat, ser capaç d'adquirir ascendència sobre l'altra o quedar superada per la força bruta i reduïda a la submissió. Això darrer és un mal evident per a la raça humana, mal contra el qual la humanitat civilitzada hauria d'alçar-se en armes a una sola veu per prevenir-lo. L'absorció de Grècia per Macedònia va ser una de les desgràcies més grans que s'han esdevingut mai al món; la de qualsevol dels principals països europeus per part de Rússia en seria una de semblant.

Si la nacionalitat més petita, assumint que sigui la més avançada en perfeccionament, és capaç de superar la més gran, tal com els macedonis, reforçats pels grecs, van fer amb Àsia, i els



anglesos amb l'Índia, això representa sovint un guany per a la civilització; però en aquest cas, conqueridors i conquerits no poden viure junts sota les mateixes institucions lliures. L'absorció dels conqueridors dins el poble menys avançat seria un mal: aquests han de ser governats com a súbdits, i la nova situació tant pot representar un guany com una desgràcia, depenent de si el poble dominat ha assolit o no l'estat en el qual li suposa un greuge no trobar-se sota un govern lliure, i depenent de si els conqueridors fan servir o no la seva superioritat d'una manera calculada per preparar el poble conquerit per a un estadi més alt de perfeccionament. Aquest tema es tractarà específicament en un capítol posterior.

Quan la nacionalitat que aconsegueix vèncer l'altra és al mateix temps la més nombrosa i la més perfeccionada, i sobretot si la nacionalitat sotmesa és petita i no té esperances de reafirmar la seva independència, en aquest cas, si és governada amb una justícia tolerable, i si els membres de la nacionalitat més poderosa no es fan odiosos investint-se amb privilegis exclusius, la nacionalitat més petita es reconcilia gradualment amb la seva posició i s'amalgama amb la més gran. No hi ha cap baix bretó, ni tan sols cap alsacià que tingui, avui dia, el més petit desig de ser separat de França. Si tots els irlandesos no han arribat encara a tenir la mateixa predisposició pel que fa a Anglaterra, és en part perquè són prou nombrosos per ser capaços de mantenir una nacionalitat considerable ells tots sols; però sobretot perquè, fins fa pocs anys, havien estat governats d'una manera tan atroç que tots els seus millors sentiments es van combinar amb els pitjors per suscitar un amarg ressentiment contra l'autoritat saxona. Es pot dir amb certesa que aquesta ignomínia per a Anglaterra i calamitat per a tot l'imperi s'ha acabat del tot des de fa quasi una generació. Ara no hi ha cap irlandès menys lliure que un anglosaxó, ni té menys participació en els beneficis tant per al seu país com per a les fortunes individuals que si fos originari de qualsevol altra part dels dominis britànics. L'únic greuge real que queda a Irlanda, el de l'església de l'estat, el comparteix amb la meitat, o gairebé la meitat, dels habitants de l'illa més gran. No hi ha ara gairebé res, excepte el record del passat i la diferència de religió predominant, que mantingui separades les dues races, potser les més idònies arreu del món per completar-se mútuament l'una a l'altra. La consciència de ser finalment tractat, no tan sols amb igual justícia sinó també amb igual consideració, està avançant amb tanta rapidesa dins la nació irlandesa que fa desaparèixer tots els sentiments que podrien fer que els irlandesos restessin indiferents als beneficis que els pobles menys nombrosos i menys rics obtenen necessàriament del fet de ser conciutadans enlloc d'estrangers davant dels qui no tan sols són els veïns més propers, sinó que també formen la nació més rica i una de les més lliures, alhora que de les més civilitzades i poderoses de la Terra.

Els casos en què hi ha els obstacles pràctics més grans per a la barreja de nacionalitats són aquells en què les nacionalitats que han estat unides són quasi igualment nombroses i semblants en els altres elements de poder. En aquests casos, cadascuna, confiant en la seva força i sentint-se capaç de mantenir una lluita en condicions d'igualtat amb qualsevol de les altres, no

està disposada a barrejar-s'hi: cadascuna cultiva amb una obstinació partidista les seves peculiaritats distintives; es fan reviuir costums obsolets i fins i tot llengües en decadència per aprofundir la separació; cadascuna es considera tiranitzada si hi ha funcionaris d'una raça rival que exerceixen alguna autoritat dins d'ella; i es doni el que es doni a una de les nacionalitats en conflicte, es considera que s'ha manllevat a la resta. Les nacions dividides d'aquesta manera es poden trobar sota un govern despòtic que és estrany a totes elles, o que, tot i haver sorgit d'una d'elles, té un interès més gran en el seu propi poder que en qualsevol afinitat per una nacionalitat, no atorga privilegis a cap nació i tria els seus instruments independentment de totes; al cap de poques generacions compartir una situació idèntica sovint produeix una harmonia de sentiments, i les diferents races arriben a considerar-se mútuament compatriotes; sobretot si estan disperses en la mateixa regió del país. Però si el moment d'aspirar a un govern lliure arriba abans que s'hagi aconseguit aquesta fusió, ha desaparegut l'oportunitat d'arribar-hi. A partir d'aquell moment, si les nacionalitats irreconciliades estan separades geogràficament, i sobretot si estan en una localització en què no sigui adequat o convenient que es trobin sota el mateix govern (com en el cas d'una província italiana sota el jou francès o alemany), no tan sols és correcte sinó que, si es para esment de la llibertat o de la concòrdia, és també necessari trencar del tot la relació. Hi pot haver casos en què les províncies, després de la separació, poden continuar útilment unides per un vincle federal, però en general s'esdevé que, si estan disposades a arribar fins a la independència completa i es converteixen en membres d'una federació, cadascuna d'elles té altres veïns amb els quals preferiria vincular-se, per tal com tenen més afinitats en comú, o fins i tot uns interessos comuns més grans.

#### Dels governs representatius federals

Les parts de la humanitat que no són adequades o no estan disposades a viure sota el mateix govern intern sovint poden trobar que estar unides federalment és avantatjós pel que fa a les seves relacions amb estrangers, tant per impedir guerres entre elles mateixes com per tenir una protecció més efectiva contra l'agressió d'estats poderosos.

Perquè una federació sigui aconsellable, cal que es donin diverses condicions. La primera és que hi hauria d'haver un grau suficient d'afinitat mútua entre les poblacions. La federació els obliga sempre a lluitar en el mateix costat, i si entre ells tenen sentiments tals, o bé els seus sentiments són diferents envers els veïns, que preferirien en general lluitar en costats oposats, no és probable que el vincle federal duri gaire ni que sigui ben observat mentre duri. Per a aquest objectiu, es tracta de les afinitats de raça, llengua, religió i, sobretot, d'institucions polítiques, que condueixen la majoria cap a una percepció d'interessos polítics comuns. Quan alguns estats lliures, que tots sols són incapaços de defensar-se ells mateixos, estan assetjats per

tots els costats per monarques militars o feudals, que odien i menyspreen la llibertat fins i tot en un veí, aquests estats no tenen altra oportunitat de protegir la llibertat i els seus beneficis que unir-se federalment. L'interès comú que va sorgir per aquesta causa ha funcionat adequadament a Suïssa des de fa segles per mantenir eficaçment el vincle federal, no tan sols malgrat la diferència de religió, quan la religió era la gran font d'enemistat política irreconciliable a tota Europa, sinó també malgrat una gran feblesa en la mateixa constitució de la federació. A Amèrica, on es donaven totes les condicions per al manteniment de la unió al nivell més alt, només amb l'inconvenient de la diferència d'institucions en l'únic però important article sobre l'esclavatge, aquesta única diferència ha allunyat tant les afinitats entre les dues parts de la Unió, que la continuïtat o el trencament d'un vincle tan valuós per a les dues parts depèn del resultat d'una obstinada guerra civil.

Una segona condició per a l'estabilitat d'un govern federal és que cadascun dels estats no sigui tan poderós que pugui confiar en la seva força particular per a la protecció contra una invasió estrangera. Si pot fer-ho, és possible que pensi que, amb la unió amb els altres, no hi guanya l'equivalent del que sacrifica en la seva pròpia llibertat d'acció; i, en conseqüència, quan la política de la confederació, en aspectes reservats a la seva competència, sigui diferent de la que qualsevol dels seus membres duria a terme separatament, hi haurà el perill que la ruptura interna i regional arribi fins al punt de dissoldre la unió, a causa de la manca d'interès per preservar-la.

Una tercera condició, no menys important que les altres dues, és que no hi hagi una desigualtat de força molt marcada entre els diversos estats contractants. És clar que no poden tenir exactament els mateixos recursos: en totes les federacions hi haurà una gradació de poder entre els membres: alguns estaran més poblats o seran més rics i civilitzats que altres. Hi ha una gran diferència en riquesa i població entre Nova York i Rhode Island; entre Berna, Zug o Glarus. L'essencial és que no hi hagi cap estat molt més poderós que la resta, que sigui capaç de competir en força amb uns quants dels altres agrupats. Si n'hi ha un així, i només un, insistirà a ser l'amo de les deliberacions conjuntes; si n'hi ha dos, ningú no podrà resistir contra ells quan estiguin d'acord, i quan estiguin en desacord, tot es decidirà mitjançant una lluita per l'ascendent entre els rivals. Aquesta causa tota sola és suficient per reduir el Bund alemany a gairebé no res, independentment de la seva desafortunada constitució interna. No duu a terme cap dels objectius reals d'una confederació. No ha ofert mai a Alemanya un sistema monetari o de duanes uniforme i només ha servit per donar a Àustria i Prússia el dret legal d'abocar les seves tropes per ajudar els reietons locals a mantenir els seus súbdits sotmesos al despotisme; mentre que, pel que fa a temes externs, el Bund faria tota Alemanya dependent de Prússia, si no hi hagués Àustria, i d'Àustria, si no hi hagués Prússia; mentrestant, els prínceps no tenen altra alternativa que ser partidaris d'un o de l'altre, o bé intrigar amb governs estrangers contra tots dos.

Hi ha dues maneres diferents d'organitzar una unió federal. Les autoritats federals poden representar únicament els governs, i els seus actes poden obligar només els governs com a tals; o bé poden tenir el poder de decretar lleis i de promulgar ordres directament obligatòries per als ciutadans concrets. El primer tipus és el pla de l'anomenada Confederació Alemanya, i de la constitució suïssa d'abans de 1847. També es va provar a Amèrica durant uns quants anys just després de la Guerra d'Independència. L'altre principi és el de l'actual constitució dels Estats Units, i ha estat adoptat en els darrers dotze anys per la Confederació Suïssa. El Congrés Federal de la Unió Americana és una part substantiva del govern de cadascun dels estats. Dins dels límits de les seves atribucions, fa lleis que són obeïdes individualment per tots els ciutadans. S'ha vist que aquest és l'únic principi que pot, o podrà mai, produir un govern federal efectiu. Una unió només entre governs és una simple aliança i està subjecta a totes les contingències que fan que les aliances siguin precàries. Si els actes del President i del Congrés només obliguessin els governs de Nova York, Virgínia o Pensilvània i tan sols es poguessin fer efectives mitjançant ordres emeses per aquests governs als oficials nomenats per ells, responsables davant dels seus propis tribunals de justícia, cap mandat del Govern Federal amb el qual estigués en desacord una majoria local no seria executat. Les demandes fetes a un govern no tenen altra sanció o mitjà per ser executades que la guerra, i caldria que un exèrcit federal estigués sempre preparat per executar els decrets de la federació contra qualsevol estat recalcitrant, i amb la probabilitat que altres estats que simpatitzessin amb el recusant i que potser compartissin el seu sentir sobre el punt concret en disputa, retinguessin els seus contingents o bé fins i tot arribessin a enviar-los a lluitar a les files de l'estat desobedient. És més probable que aquest tipus de federació sigui una causa que no un preventiu de guerres internes; i si això no és el que havia passat a Suïssa fins als esdeveniments dels anys immediatament anteriors a 1847, havia estat només perquè el govern federal concixia la seva pròpia feblesa tan clarament que quasi mai no va intentar exercir cap autoritat real. A Amèrica, l'experiment d'una federació segons aquest principi va fracassar en els primers pocs anys de la seva existència, per sort en una època en què els homes de més sabiduria i amb un ascendent adquirit, que havien fundat la independència de la República, encara eren vius per guiar-la per la difícil transició. El "Federalista", una col·lecció d'articles d'aquests tres homes eminents, escrits per explicar i defensar la nova constitució federal mentre encara s'esperava l'acceptació nacional, és encara ara el tractat més instructiu que posseïm sobre el govern federal.<sup>2</sup> A Alemanya, el tipus més imperfecte de federació encara no ha respost a l'objectiu de mantenir una aliança, com tothom sap. No ha impedit mai, en cap guerra europea, que els diversos membres de la Confederació s'aliessin amb poders estrangers contra la resta. Tanmateix, aquesta és l'única federació que sembla possible entre estats monàrquics. Un rei que manté el seu poder per herència, no per delegació, i que no en pot ser privat, ni se'l pot responsabilitzar del seu ús davant de ningú, no és probable que renunciï a tenir un exèrcit independent, o que toleri exercir l'autoritat sobirana sobre els seus súbdits, no a través d'ell sinó

directament, per un altre poder. Per fer possible que dos o més països amb govern monàrquic s'uneixin en una confederació efectiva, sembla necessari que es trobin sota el mateix rei. Anglaterra i Escòcia van ser una federació d'aquest tipus durant l'interval d'aproximadament un segle que hi va haver entre la unió de les Corones i la dels Parlaments. Tampoc aquest sistema no va ser efectiu gràcies a les institucions federals, que no existien, sinó perquè el poder reial en totes dues Constitucions va ser durant la major part d'aquella època quasi tan absolut que va permetre que la política estrangera de totes dues es configurés seguint una sola voluntat.

Sota el tipus de federació més perfecta, en què cada ciutadà de cada estat concret deu obediència a dos governs, el del seu propi estat i el de la Federació, és evidentment necessari no tan sols que es definixin precisament i clara els límits constitucionals de l'autoritat de cadascun, sinó també que el poder de decidir entre tots dos en cas de disputa no estigui en cap dels dos governs o en un funcionari subjecte a algun d'ells, sinó en un àrbitre independent. Hi ha d'haver un Tribunal Suprem de Justícia i un sistema de tribunals subordinats en tots els estats de la Unió, davant dels quals caldrà presentar aquest tipus de qüestions, i el veredict de dels quals serà definitiu, en l'etapa final d'apel·lació. Tots els estats de la Unió i el mateix Govern Federal, així com els funcionaris de tots dos, han de ser susceptibles de ser demandats en aquests tribunals si s'excedeixen en els seus poders o bé si no duen a terme els seus deures federals: i, en general, han d'estar obligats a utilitzar aquests tribunals com a instrument per fer respectar els seus drets federals. Això té com a conseqüència notable, efectivament realitzada als Estats Units, que un tribunal de justícia, el tribunal federal més elevat, se situa sobre els diversos governs, tant estatals com federal, per tal com té el dret de declarar que qualsevol llei o acte fet per ells s'excedeix en els poders que li han estat assignats per la Constitució Federal i, en conseqüència, no té validesa legal. Davant d'aquest tipus de disposició, era natural experimentar greus dubtes sobre com funcionaria abans que s'hagués dut a la pràctica: es podia dubtar si el tribunal tindria el valor d'exercir el seu poder constitucional; en cas que ho fes, si l'exerciria assenyadament, i si els governs acceptarien de sotmetre's pacíficament a la seva decisió. Els debats sobre la Constitució Americana, abans que s'adoptés definitivament, evidencien que aquests recels eren prou importants, però aquests temors s'han calmat ara del tot, ja que, en les dues o més generacions transcorregudes des d'aleshores, no ha passat res que els confirmi, tot i que en algunes èpoques hi ha hagut disputes força aspres pel que feia als límits de l'autoritat dels governs estatals i federal, que van esdevenir emblemes dels partits.

Les conseqüències eminentment benèfiques d'una disposició tan original es poden atribuir probablement en gran mesura, tal com observa el Sr. de Tocqueville, a l'especificitat inherent a un tribunal de justícia que actua com a tal -és a dir, que no proclama la llei *eo nomine* i en abstracte, sinó que espera fins que se li presenta judicialment un cas entre dues persones que implica l'aspecte en disputa, de la qual cosa es produeix el feliç efecte que les seves declaracions no es fan en una etapa molt primerenca de la controvèrsia; que normalment estan precedides per

un gran debat popular; que el tribunal decideix després d'escollir una argumentació completa sobre el tema en qüestió des de tots dos costats, per part d'advocats coneguts; que només decideix en cada moment sobre aquells aspectes requerits pel cas en qüestió; i que la seva decisió, enlloc de ser feta amb objectius polítics, procedeix del deure que el tribunal no pot negar-se a complir, el d'administrar justícia imparcialment entre litigants adversos. Ni tan sols aquests motius per a la confiança no haurien estat suficients per produir la submissió respectuosa amb la qual totes les autoritats han cedit a les decisions del Tribunal Suprem sobre la interpretació de la Constitució, si no fos que s'ha confiat completament en la preeminència intel·lectual dels jutges que componen aquest admirat tribunal i, sobretot, en la seva completa superioritat sobre parcialitats privades o regionals. En general, aquesta confiança ha estat justificada, però no hi ha res més important per al poble americà que estar previngut amb l'atenció més vigilant contra tot allò que tendeixi remotament a empitjorar la qualitat d'aquesta gran institució nacional. La confiança de què depèn l'estabilitat de les institucions federals va trontollar per primer cop amb la sentència que declarava que l'esclavatge era un dret comú, i en conseqüència legal en els territoris que encara no s'havien constituït com a estats, fins i tot contra la voluntat d'una majoria dels seus habitants. Probablement, aquesta decisió memorable ha fet més que qualsevol altra cosa per portar la divisió regional cap a la crisi que ha desembocat en una guerra civil. La columna principal de la Constitució americana és a penes prou forta per aguantar gaires cops més com aquest.

Naturalment, els tribunals que actuen com a àrbitres entre els governs estatals i el federal també decideixen sobre totes les disputes entre dos estats, o bé entre un ciutadà d'un estat i el govern d'un altre. Com que els remeis habituals entre nacions, la guerra i la diplomàcia, estan descartats per la unió federal, és necessari que hi hagi un recurs judicial que els substitueixi. El Tribunal Suprem de la Federació administra llei internacional, i és el primer gran exemple d'allò que ara és un dels desitjos més notables de la societat civilitzada, un Tribunal Internacional real.

Certament, els poders d'un govern federal no abasten tan sols la guerra i la pau, i totes les qüestions que sorgeixen entre el país i els governs estrangers, sinó que també duu a terme qualsevol altra ordenació que sigui necessària, segons la opinió dels estats, per gaudir de tots els beneficis de la unió. Als estats els suposa un gran avantatge, per exemple, que el seu comerç mutu sigui lliure, sense l'impediment dels drets fronterers i de les duanes. Però aquesta llibertat interna no pot existir si cada estat té el poder de fixar els drets duaners sobre l'intercanvi de mercaderies entre ell mateix i els països estrangers, ja que si un estat deixés entrar un producte estranger, aquest producte podria entrar en tots els altres. Per això, als Estats Units, únicament el govern federal pot establir o revocar els drets duaners i reglaments comercials. Igualment, és un gran avantatge per als estats que només hi hagi una moneda i un sistema de pesos i mesures, fet que només pot quedar assegurat si es confia la reglamentació d'aquests temes al Govern Federal.

La certesa i la velocitat de la comunicació postal queda obstaculitzada, i n'augmenta el cost, si una carta ha de passar per mitja dotzena de grups de departaments públics dependents de diferents autoritats supremes: és convenient, en conseqüència, que totes les oficines de correus depenguin del govern federal. Però és probable que, sobre aquests temes, diferents col·lectivitats tinguin opinions diferents. Un dels estats americans, sota el guiatge d'un home que ha demostrat tenir, com a pensador polític especulatiu, facultats superiors a les de qualsevol altre polític de l'escena americana des dels autors del "*Federalist*"<sup>3</sup>, va demanar el veto de cadascun dels estats a les lleis duaneres del Congrés Federal; i aquest home, en una obra pòstuma de gran habilitat que s'ha imprès i ha circulat extensament per l'assemblea legislativa de Carolina del Sud, justificava la seva pretensió en el principi general que cal limitar la tirania de la majoria i protegir les minories permetent-los participar substancialment en el poder polític. Un dels temes més discutits en la política americana durant la primera part d'aquest segle era si calia que el poder del Govern Federal abastés, i si, segons la Constitució, de fet abastava la construcció de carreteres i canals pagats per la Unió. L'autoritat del Govern Federal només és necessàriament completa en les transaccions amb els poders estrangers. En tots els altres temes, la qüestió depèn de fins a quin punt la gent en general desitja tensar el vincle federal; quina part de la seva llibertat d'acció local estan disposats a cedir per tal de gaudir més completament dels beneficis de formar una nació.

Pel que fa a la constitució adequada d'un govern federal en ell mateix, no cal allargar-se gaire. És clar que està format per una secció legislativa i una executiva, i la formació de cadascuna d'elles segueix en general els mateixos principis que els dels governs representatius. Quant a la manera d'adaptar aquests principis generals a un govern federal, les disposicions de la Constitució americana semblen extremament assenyades: que el Congrés hauria d'estar format per dues cambres, i que mentre que una d'elles es forma proporcionalment a la població i cada estat té dret a representants segons la relació amb el nombre dels seus habitants, l'altra no hauria de representar els ciutadans sinó els governs dels estats, i cadascun dels estats, tant si és petit com gran, hi hauria d'estar representat amb el mateix nombre de membres. Aquesta disposició impedeix que els estats més poderosos exercixin cap poder indegut sobre la resta, i garanteix els drets reservats als governs estatals per tal com fa impossible, en la mesura en què ho pot impedir el mode de representació, que una mesura sigui aprovada pel Congrés si no l'aproven no tan sols una majoria dels ciutadans sinó també una majoria dels estats. M'he referit abans a l'avantatge complementari que s'obté d'aixecar el nivell de qualificacions en una de les cambres. Les assemblees legislatives dels diversos estats tendiran més a escollir, per raons ja assenyalades, homes eminents del que no ho faria una elecció popular; i no tan sols tenen poder sinó també un fort motiu per fer aquest tipus de tria, perquè la influència del seu estat en les deliberacions ha de quedar materialment afectada pel valor personal i les habilitats dels seus representants. Així doncs, el Senat de les Nacions Unides, en ser nomenat per grups selectes, ha

inclòs sempre quasi tots els polítics de la millor i més sòlida fama a la Unió; mentre que, en opinió d'observadors competents, la Cambra Baixa del Congrés s'ha destacat per l'absència de mèrits personals destacables, la Cambra Alta ho ha fet per la seva presència.

Quan es donen les condicions perquè es formin unions federals eficients i duradores, que aquestes unions es multipliquin és un benefici per al món. Té el mateix efecte saludable que qualsevol altra ampliació de la pràctica de la cooperació, mitjançant la qual els dèbils, unint-se, poden trobar-se en termes d'igualtat amb els forts. Com que disminueix la quantitat d'estats minúsculs que no són prou forts per a la seva pròpia defensa, es redueixen les temptacions de fer una política agressiva, tant si aquesta es duu a terme directament amb armes com a través del prestigi pel fet de ser un poder superior. Certament, posa punt i final a la guerra i a les baralles diplomàtiques, i normalment també a les restriccions comercials entre els estats que formen la Unió. D'altra banda, pel que fa a les nacions veïnes, la superior força militar que atorga una unió federal és d'un tipus quasi exclusivament disponible amb objectius defensius, gairebé mai agressius. Un govern federal no té una autoritat prou concentrada per dur a terme amb gaire eficàcia cap guerra que no sigui d'autodefensa, en la qual pot confiar en la cooperació voluntària de tots els ciutadans; i tampoc l'obtenció, gràcies a una guerra victoriosa, de simples nous membres independents de la confederació, potser fins i tot molestos, que no són ni súbdits ni tan sols conciutadans, no constitueix res d'especialment afalagador per a la vanitat o l'ambició nacional. Els procediments bèlics dels americans a Mèxic van ser del tot excepcionals, per tal com van ser duts a terme principalment per voluntaris influïts per la tendència migratòria que empeny cadascun dels americans a apropiarse de la terra desocupada; i les seves actuacions, si és que van ser incitades per algun motiu públic, no ho van ser pel de l'engrandiment nacional sinó per l'objectiu purament regional d'ampliar l'esclavatge. Hi ha pocs indicis en les actuacions dels americans, com a nació o individualment, que el desig de fer adquisicions territorials per al seu país exerceixi cap poder destacable sobre ells. El seu intens desig de Cuba és, de la mateixa manera, exclusivament regional, i els estats del nord, els que s'oposen a l'esclavatge, mai no l'han afavorit en cap sentit.

Pot plantejar-se la qüestió (tal com passa a Itàlia en la sublevació actual) de si un país decidit a estar unit hauria de formar una unió completa o simplement una de federal. De vegades, aquesta qüestió queda necessàriament decidida per la simple magnitud territorial del total unit. Hi ha un límit en l'extensió d'un país perquè aquest pugui ser governat amb profit des d'un únic centre, o tan sols perquè el seu govern pugui ser controlat adequadament. Trobem països immensos governats així, però tots ells, o almenys les províncies més llunyanes, estan en general administrats d'una manera lamentable, i excepte en els casos en què la població és quasi salvatge, podria portar millor els seus assumptes separadament. Aquest obstacle no existeix en el cas d'Itàlia, que no té una extensió equivalent a diversos estats independents governats molt eficientment en èpoques passades i actuals. Es planteja, doncs, la qüestió de si les diverses parts



de la nació necessiten ser governades d'una manera tan essencialment diferent que no és probable que la mateixa assemblea legislativa i el mateix ministeri o òrgan administratiu les pugui satisfer totes juntes. Si aquest no és el cas, i això és una qüestió de fets, és millor que estiguin completament unides. Que puguin existir en dues parts d'un país un sistema de lleis totalment diferent i institucions administratives molt diverses, sense que suposin cap obstacle per a la unitat legislativa, queda demostrat pel cas d'Anglaterra i Escòcia. Tanmateix, potser aquesta coexistència pacífica de dos sistemes legals sota una assemblea legislativa unida, que crea lleis diferents per a les dues parts del país per adaptar-se a les diferències prèvies, no es podria conservar tan bé, o no s'estaria tan segur de la seva continuïtat en un país amb legisladors més obsessionats per la mania de la uniformitat, tal com pot passar al continent europeu. Un poble que tolera de manera il·limitada qualsevol tipus d'anomalia mentre no se sentin agreujats per ella aquells els interessos dels quals afecta (tolerància molt característica d'aquest país), oferia un camp excepcionalment privilegiat per provar aquest difícil experiment. En la majoria de països, si l'objectiu fos conservar diferents sistemes legislatius, seria probablement necessari conservar assemblees legislatives diferenciades com a guardians dels sistemes, cosa que és del tot compatible amb un parlament nacional i un rei, o bé amb un parlament nacional sense rei, parlament que ha de dominar les relacions externes de tots els membres del cos.

Sempre que no es consideri necessari mantenir permanentment en les diferents províncies diferents sistemes de jurisprudència i institucions fonamentals basades en principis diferents, és factible reconciliar diferències menors amb el manteniment d'un sol govern. Només cal donar una esfera d'actuació prou àmplia a les autoritats locals. Sota un govern central únic i igual hi pot haver governadors locals i assemblees provincials amb finalitats locals. Pot passar, per exemple, que els habitants de províncies diferents tinguin preferències per diferents sistemes tributaris. Si no es pogués confiar que l'assemblea legislativa general estigués guiada pels membres d'una província a l'hora de modificar el sistema tributari general perquè s'adeqüés a aquella província, la Constitució podria disposar que tantes despeses del govern com fos possible convertir en locals, s'haurien de costejar amb contribucions municipals imposades per les assemblees provincials, i que les despeses que haguessin de ser necessàriament generals, com ara el manteniment d'un exèrcit i d'una armada, haurien de ser repartides, en els càlculs anuals, entre les diferents províncies, d'acord amb alguna estimació general dels seus recursos: la quantitat assignada a cadascuna seria recaptada per l'assemblea local segons els principis més acceptables per a la localitat, i seria pagada *en bloc* a la tresoreria nacional. Existia ja una pràctica semblant a aquesta fins i tot en l'antiga monarquia francesa, almenys pel que feia als *pays d'états*; es deixava que cadascun d'ells, havent consentit o estat obligat a aportar una suma concreta, distribuís la suma entre els habitants mitjançant els seus propis funcionaris, fugint així del despotisme opressor dels intendants i subdelegats reials; i sempre s'esmenta aquest privilegi

## Lord Acton

### INTRODUCCIÓ de Toni Estradé

“El poder corromp, i el poder absolut corromp absolutament” Al nostre país, Lord Acton, si és conegut per alguna cosa, ho és per aquesta frase. Una frase que, com correspon a un autor de qui sovint s'ignora quasi tot, es cita tal com jo l'acabo de reproduir, és a dir, de manera inexacta i sense indicar-ne la procedència.

La famosa sentència apareix per primera vegada en una carta que Acton escriu el 5 d'abril del 1887 i que adreça a Mandell Creighton, capellà anglicà (i, més endavant, bisbe) que aleshores era l'editor en cap de la *English Historical Review*, fundada un any abans, el 1886. Acton, liberal i catòlic - una combinació que a molts dels seus contemporanis els hi semblava gairebé impossible-, l'emprèn contra Creighton pel que considera excessiva indulgència d'aquest a l'hora de jutjar les accions de monarques i de papes del passat. Segons Acton, el fet de detentar el poder no només no excusa de res sinó que multiplica les responsabilitats que cal exigir a qui el detenta. Fins i tot arriba a afirmar que, pel que fa als poderosos, més que pressuposar-ne la innocència el que cal molt sovint és pressuposar-ne la culpabilitat.

És en aquest context que Acton escriu “*Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*” (que es podria traduir al català com “el poder tendeix a corrompre i el poder absolut corromp de manera absoluta”). Com es pot veure, la frase en qüestió té, en la seva versió original, una formulació que, si més no pel que respecta a la primera meitat de la mateixa, és bastant més matisada que en la forma distorsionada en què sovint s'ha citat amb posterioritat. “El poder tendeix a corrompre” indica una probabilitat. “El poder corromp”, en canvi, implica una fatalitat. El matis és important. O i més quan tenim present que Acton, aficionat a les sentències aforístiques i als epigrames, té molt sovint una marcada tendència a l'exabrupte i a les esmenes a la totalitat.

Però qui és aquest Lord Acton que s'amaga al darrera d'una cita com aquesta? El lector té tot el dret de demanar-s'ho. I nosaltres tenim el deure de satisfer, ni que només sigui en una petita part la seva curiositat.

### 1. Lord Acton. Alguns elements biogràfics

John Emerich Edward Dalberg Acton va néixer a Nàpols el 10 de gener de 1834. El seu avi, Sir John Acton, havia estat Primer Ministre del Regne de Nàpols, segons sembla de resultes d'haver esdevingut l'amant de la Reina, Maria Carolina de les Dues Sicílies. A l'edat de seixanta-quatre anys Sir John es va comprometre i es va casar -gràcies a una dispensa papal- amb una seva neboda de només tretze anys. D'aquesta unió tan peculiar en van néixer tres fills,

dels quals aquí tan sols n'esmentarem els dos primers. El segon, Charles Edward, va arribar a ser nomenat Cardenal el 1842. El primogènit, Sir Ferdinand Richard Edward Acton es va casar amb la senyora Marie Pelline de Dalberg, hereva i descendent d'una de les famílies aristocràtiques més antigues i més prestigioses del Sacre Imperi Romà. Fruit d'aquest matrimoni va néixer Lord Acton, que aplegava d'aquesta manera els títols i les propietats de dues cases tan il·lustres com les dels Acton i els Dalberg.

El pare de Lord Acton va morir molt jove, el 1837. La seva mare es va tornar a casar el 1840 amb Lord Leveson, que més tard es convertiria en segon comte de Granville i que era fill de l'ambaixador britànic a París. Lord Leveson, educat a Eton i a Christ Church College, Oxford, provenia d'una família aristocràtica anglicana i tradicionalment associada al Partit Liberal. Ell mateix va ser posteriorment Líder del grup Liberal a la Cambra dels Lords i ministre d'Afers Estrangers sota el govern de Gladstone.

Amb aquests antecedents familiars, no és estrany que Lord Acton, ja des de la infància, freqüentés els ambients més selectes i elegants de l'alta societat europea i que rebés una educació cosmopolita. Als vuit anys ja parlava francès, anglès, italià i alemany. La seva residència habitual era la mansió familiar dels Acton des del segle XIV : Aldenham, a les Midlands, una propietat que incloïa més de 6.000 acres de terreny. Però també passava temporades a Herrnsheim, la seva finca sobre el Rin, a les cases que tenia a Roma i a Nàpols, a la seva vil·la de Canes a la Riviera francesa, a la residència de la seva propietat del Faubourg St. Honoré a París ...

Després d'una breu estada a l'internat francès de Saint Nicolas du Chardonnet (que també funcionava com a Seminari, del que, per cert, poc temps abans n'havia marxat Ernest Renan), Acton, als nou anys, entrà com alumne a l'escola catòlica d'Oscott, a Anglaterra. Oscott, sota el lideratge ferri de Nicholas Wiseman, qui més tard es convertiria en cardenal i arquebisbe de Westminster, era un dels principals centres intel·lectuals del reviscolat catolicisme anglès. Alguns dels capdavanters de l'anomenat Moviment d'Oxford, que acabaria amb la conversió de molts anglicans al catolicisme, es van aixoplugar a Oscott. Entre ells, el més eminent de tots : John Henry Newman, amb qui, bastants anys més tard, Acton es discutiria repetides vegades.

En sortir d'Oscott, la destinació natural d'Acton semblava ser Cambridge, on havien estudiat el seu pare i el seu oncle. Malgrat que es va intentar registrar en tres Colleges diferents, cap d'ells no el va admetre, potser per la seva condició de catòlic, tot i que la causa última resta bastant enigmàtica. De resultes d'això, el jove Acton decideix traslladar-se a Munich per emprendre els seus estudis superiors. Hi arriba el juny del 1850.

La Universitat de Munich a mitjans del segle XIX era el centre neuràlgic de la cultura i l'crudició catòliques a Alemanya. I potser la figura de més relleu era un professor de poc més de cinquanta anys : Ignaz von Döllinger, capellà i especialista en història de l'Església. Döllinger va acollir el jove aristòcrata anglès a casa seva i li va fer d'educador i gairebé de pare, encetant

una relació que es perllongaria durant dècades i exercint sobre Acton la que, amb tota seguretat, fou la influència més decisiva de la seva vida. Döllinger va posar Acton a treballar de valent : li assignà lectures d'història, de teologia, de literatura, de llengües clàssiques; el va familiaritzar amb els mètodes de la historiografia alemanya de l'època -llavors, la més avançada del món-, va fer que l'acompanyés en els seus viatges de recerca per arxius, llibreries i biblioteques de mitja Europa, incloent la Biblioteca Vaticana, on havia de consultar documents per a la seva recerca sobre les heretgies medievals.

Acton s'hi va estar set anys amb Döllinger, tret d'algunes interrupcions -la més significativa, el viatge que va realitzar el 1853 als Estats Units-. D'aquests anys Acton en va treure, a més d'una estreta amistat amb el seu preceptor, un enorme cabal de coneixements, una magnífica xarxa de contactes -a més dels que ja posseïa per la seva elevada posició social- i una passió fora de mida pels llibres. El seu afany de col·leccionista el va portar a acumular una biblioteca personal que, a la seva mort, rondava els 70.000 volums, una de les més importants col·leccions privades de l'època victoriana, només superada per unes poques com les de William Gladstone -amb 80.000 volums- o la gairebé increïble de Richard Heber -150.000, en aquest cas-. A la mort de Lord Acton, el seu immens fons bibliogràfic va ser adquirit per la Biblioteca de la Universitat de Cambridge i encara avui es pot consultar com a col·lecció a part a l'Anderson Room de la Cambridge University Library, junt amb els papers privats i la correspondència del seu antic propietari<sup>1</sup>.

A començaments de 1858, Acton va tornar a Anglaterra. Durant la dècada següent va desenvolupar una doble carrera com a polític i com a editor de diferents publicacions periòdiques de signe catòlic liberal. En tant que polític, l'actuació d'Acton va ser discreta, per no dir mediocre. Elegit membre de la Cambra dels Comuns al Parlament de Westminster per la demarcació irlandesa de Carlow el 1859 -una circumscripció que ni tan sols es va dignar a visitar per fer-hi campanya-, les seves intervencions parlamentàries foren poquíssimes -sembla que tres en sis anys!-, cosa que va complicar notablement la seva reelecció. El 1865 -l'any del seu casament amb la comtessa Marie von Arco-Valley, de Baviera- va ser elegit per la seva demarcació de Bridgnorth, a Shropshire, amb un sol vot de diferència. Una investigació posterior va demostrar que els seus agents electorals havien incorregut en pràctiques de suborn i, en conseqüència, Acton fou desposseït de l'escó que ocupava a la Cambra dels Comuns. Això va posar fi a la seva carrera política com a parlamentari.

Acton s'havia integrat en les files liberals, com el seu padastre, el comte de Granville, que era qui l'havia empès a presentar-se a les eleccions per primera vegada. Tot i això, Acton tenia aleshores unes idees polítiques que, en molts aspectes, eren més pròximes al conservadorisme -si bé no als mateixos *tories*- que a qualsevol altra cosa. Per influx de Döllinger, Acton havia

<sup>1</sup> Qui vulgui resseguir l'apassionant història de la biblioteca privada de Lord Acton i les seves vicissituds pot fer ús del llibre de George Watson, *Lord Acton's History of Liberty. A Study of his Library, with an Edited Text of his "History of Liberty" Notes*. Aldershot : Scolar Press, 1994.

llegit a fons Edmund Burke i s'havia convertit en un gran admirador de les seves teories polítiques. Aquesta inicial propensió conservadora del nostre personatge s'aniria estovant amb el temps. Un paper important en aquest canvi d'orientació el va tenir la seva progressiva amistat amb William Gladstone, el qual havia realitzat ell mateix una evolució molt semblant. Gladstone era el *Grand Old Man* del liberalisme victorià. Anglicà devotíssim, home d'una vasta cultura, parlamentari eloqüent, freqüentador d'incògnit dels barris baixos de Londres -preocupat com estava per la misèria econòmica i moral dels mateixos-, Gladstone era un polític de gran volada que fou primer ministre en diverses ocasions i que, junt amb Disraeli, simbolitza l'Anglaterra victoriana i l'expansió de l'Imperi britànic en els anys del seu màxim apogeu. Tot i que en els seus primers contactes no van lligar gaire -Acton considerava Gladstone com a "poc cavaller" i "sobrevingut", unes crítiques amb les que hagués coincidit la mateixa Reina Victòria, que detestava intensament el seu primer ministre-, al cap de poc temps la relació d'ambdós s'anà intensificant fins a derivar en una amistat profunda. Cadascun d'ells admirava els coneixements i la integritat moral de l'altre.

Tant o més decisius que la influència de Gladstone per a la radicalització ideològica de Lord Acton van resultar ser els esdeveniments connectats amb la preparació i el desenvolupament del Concili Vaticà Primer del 1870. Acton, que ja s'havia oposat fortament als ultramontans de la *Dublin Review* i de la jerarquia catòlica anglesa des dels seus articles en diverses publicacions, va assumir un paper d'autèntic lideratge de la facció contrària a les tesis de la infal·libilitat papal. Junt amb Döllinger, va argumentar que l'adopció d'aquesta doctrina era un despropòsit que anava en contra de la veritable tradició de l'Església catòlica i que només era un subterfugi per convertir l'autoritat del Papa en una espècie de monarquia absoluta al servei dels interessos de Pius IX i de la cúria.

Malgrat que Acton es va batre amb una admirable determinació i amb una gran valentia pel que creia la seva justa causa, el Concili va anar com va anar i, gràcies a les maquinacions de la camarilla del Papa -que van incloure pressions, amenaces i altres tàctiques més aviat poc edificants, per dir-ho suaument-, les votacions van decantar-se a favor del sector ultramontà. Aquest, tot seguit, va iniciar una campanya per a que els bisbes que havien votat *non placet* es retractessin. Un any després que acabessin les deliberacions del Concili ja no quedava cap bisbe que no s'hagués sotmès a les resolucions sobre la Infal·libilitat.

Döllinger, que encapçalava a Alemanya el grup dels opositors, fou excomunicat el 1871 i va passar a liderar una escissió de l'Església catòlica coneguda sota el nom de Els Vells Catòlics. Acton, amb alguna finta no acabada d'aclarir, es va lliurar de l'excomunicació, tot i que això no el va fer canviar de postura, ans més aviat al contrari<sup>2</sup>.

Els anys que van seguir van ser particularment amargs per Acton, que, d'altra banda, es va

<sup>2</sup> Acton va escriure una substanciosa crònica del Concili Vaticà Primer. Vg. Lord Acton, "The Vatican Council". A: *Selected Writings of Lord Acton. Volume III: Essays in Religion, Politics, and Morality*. Indianapolis, Indiana: Liberty Classics, 1988, pp. 290-338.

començar a distanciar cada cop més del seu abans inseparable Döllinger. Acton concentrà els seus esforços en la investigació i la lectura de textos històrics, enderriat en la que havia de ser la redacció de la seva gran obra, una "Història de la Llibertat" que finalment mai no va escriure, tot i treballar-hi durant prop de vint-i-cinc anys. Només alguns estudis preliminars, en forma de lliçons dictades el 1877, i vint-i-una capses de notes manuscrites avui dipositades a la Cambridge University Library són testimonis d'aquest projecte irrealitzat, potser perquè era irrealitzable.

Part del problema té a veure amb la concepció que Acton tenia del treball intel·lectual. L'autoexigència que s'imposava era descomunal, pràcticament inhumana. Abans d'escriure calia haver-ho llegit tot. I quan Acton deia tot, volia dir *tot*. És a dir, els clàssics grecs i llatins en la seva llengua original, la literatura bíblica i patristica, la història dels diferents països, els textos més importants del pensament polític de tots els temps, etc. etc. . Absolutament consagrat a la recerca, amb el pas dels anys Acton va arribar a adquirir una erudició gegantina que va esdevenir llegendària. Se l'anomenava "l'enciclopèdia vivent". El professor Hugh Tulloch, un dels qui han estudiat la vida i l'obra de Lord Acton, fins i tot diu: "*By the end he knew too much to write*"<sup>3</sup>.

Això ho vivia Acton com una veritable tragèdia que el desanimava fins a fer-lo caure en freqüents estats depressius. La seva col·laboració en la fundació de l'*English Historical Review*, el 1886, el va treure en part d'aquestes cabòries, encara que tampoc no va ser capaç d'escriure-hi gran cosa, tret del seu magnífic article sobre les concepcions alemanyes de la ciència històrica.

Quan el 1895 va ser nomenat *Regius Professor* d'història a Cambridge, una de les dues màximes càtedres a que pot aspirar un historiador al Regne Unit (l'altra és la mateixa posició a Oxford), les coses semblaven arreglar-se una mica per a Acton, que en els últims anys havia hagut de fer front també a creixents dificultats financeres. Establert a les seves habitacions de Trinity College, Acton va anar integrant-se de mica en mica en un ambient que per a ell era bastant desconegut: el de la vida acadèmica en una universitat anglesa, realitat amb la que va entrar en contacte per primera vegada quan tenia més de seixanta anys.

Els anys de Cambridge van ser globalment positius per a Acton. La seva lliçó inaugural, "Sobre l'estudi de la història", va marcar una fita. Igualment notable va ser el seu cicle de conferències sobre la Revolució francesa. Com a professor, li costava de fer classes que fossin accessibles per als seus alumnes, als que aclaparava amb torrents d'informació històrica de totes les èpoques i totes les nacions. Entre els seus estudiants en va tenir de tan destacats com els després famosos historiadors George Macaulay Trevelyan, G.P. Gooch i John Neville Figgis o l'escriptor Edward Morgan Forster. També l'admiraven molt alguns dels seus col·legues, com, per exemple, l'historiador del dret Frederic Maitland

<sup>3</sup> Hugh Tulloch, *Acton*. New York: St. Martin's Press, 1988, p. 106.

La gran empresa col·lectiva que Acton va endegar a Cambridge va ser l'edició de la *Cambridge Modern History*, de la que en fou nomenat director. Va reclutar un esplèndid estol de col·laboradors i va treballar en les feines de coordinació general durant cinc anys. Però no va poder veure acabada la seva obra. El 1901 un atac el va deixar paràlitzat i va haver de suspendre les seves classes i totes les activitats acadèmiques. Finalment, el 19 de juny de 1902, a 68 anys, va morir a Tegernsee, a Baviera, molt a prop de la frontera amb Àustria. Amb Lord Acton desapareixia una època -la victoriana- que ell va viure de cap a cap.

## 2. "Nationality". Text, context i subtext

"Nationality", l'article que hem traduït i que ara prologuem, va ser publicat per primer cop a la *Home and Foreign Review* el mes de juliol de 1862. Abans de parlar del seu contingut, convé fixar-se, d'entrada, en el lloc i el moment de publicació.

La *Home and Foreign Review* era la revista trimestral de pensament que Acton i els seus associats van endegar aquell mateix any per tal de substituir el seu antecessor, el mensual *Rambler*, que havia rebut fortíssimes pressions de la jerarquia eclesiàstica per les crítiques que s'hi havien publicat respecte al poder temporal del Papa -la intervenció més sonada en aquest sentit, "Döllinger On temporal Power", va anar a càrrec del propi Acton-. La nova revista, presentada com a més seriosa i reflexiva, també va tenir una trajectòria prou accidentada i polèmica, que es va acabar amb el seu tancament dos anys després, el 1864. "Nationality" va ser l'article que va encapçalar el primer número de la *Home and Foreign Review*, i el to majestàtic que el caracteritza resulta prou adient quan hom pensa que es tracta d'una peça inaugural.

Els seus contemporanis no van atribuir immediatament aquest article a Lord Acton. Per dues raons. La primera és prou elemental: com totes les altres contribucions a la revista, també aquesta fou publicada sense signatura, de forma anònima. La segona, tan agafada pels pèls com vulgueu però no per això menys certa, perquè el 1862 Acton encara no era Lord. En fou nomenat el 1869 per la Reina Victòria a proposta de Gladstone. El 1862 Acton només era un baronet.

L'any de publicació, aquest 1862, també té la seva importància. Acton, amb vint-i-vuit anys acabats de fer, posseïa una visió del món molt més conservadora de la que va adoptar més tard i que és també la que més s'acostuma a associar a hores d'ara amb la seva personalitat. En aquest sentit, convé tenir clar que a "Nationality" hi ha moltes frases i alguns arguments que l'Acton madur no hagués subscrit mai, com, per exemple, les repetides crides a la necessitat de preservar l'ordre establert.

Tampoc no s'ha d'ignorar el context polític internacional del moment. L'any abans, el 1861, s'estava tancant un gran procés històric al mateix temps que se n'obria un altre. El procés que es

completava era el de la unificació i la independència d'Itàlia, sota el triple lideratge de Cavour, Mazzini i Garibaldi. El procés que s'iniciava era la Guerra de Secessió als Estats Units, entre l'exèrcit nordista de la Unió i les tropes sudistes de la Confederació. Sobre cadascun d'aquests processos -que coneixia amb prou detall- Acton tenia unes opinions tan fermes i decidides com poc convencionals.

Respecte a la unificació d'Itàlia, Acton contemplava amb notable aprensíó com es desenvolupava un moviment nacional amb ingredients laicistes i revolucionaris que podien posar en perill la mateixa supervivència de la Santa Seu, alhora que establia un precedent que, en poc temps, era susceptible de menar a la dissolució de l'Imperi Austro-hongarès - que ell estimava i valorava, per més que en crítiqués moltes de les seves actuacions concretes-.

Pel que fa a la Guerra de Secessió nordamericana, el jove Acton era un declarat partidari dels "cavallers del Sud" i de la causa de la Confederació. Fins i tot hom pot trobar en els seus escrits de l'època defenses tan alambinades com esfereïdores de la institució de l'esclavitud<sup>4</sup>. De fet, sectors molt importants de la classe política i de la classe intel·lectual britàniques van adoptar una postura pro-sudista, amb el mateix Gladstone al capdavant.

Aquest doble context -marcat per la unificació italiana i per la guerra civil nordamericana, tal i com ell les interpretava- condiciona més del que es podria pensar els plantejaments que Acton posa de manifest a "Nationality". No tenir-lo en compte equival, per tant, a perdre pistes sobre què és exactament el que Acton està fent quan escriu el seu famós article. L'argumentació de fons, que no sempre s'explicita prou clarament, es construeix a partir de la interpretació que Acton fa d'aquests dos esdeveniments.

Acton creu poder observar certs paral·lelismes entre totes dues situacions. En ambdós casos allò que el preocupa és l'aparició de noves entitats polítiques que, a l'empena de presentar-se com nacionals, al que menen, de fet, és a una més gran centralització política i administrativa i a una homogeneïtzació creixent d'un territori molt ample i amb una gran diversitat interna. Per Acton, els orígens d'aquesta particular concepció de la nacionalitat es remunten a la Revolució francesa i al model d'Estat jacobí que instaura. Fins i tot va més lluny, i parla d'una propensió gairebé ancestral de França cap a la centralització i l'homogeneïtzació, que va preparar el camí a l'absolutisme monàrquic i, més endavant, a la proclamació de la República Una i Indivisible. Les nocions abstractes de "voluntat general", "sobirania popular" i "unitat nacional" van proporcionar el marc teòric per a aquesta nova concepció de la nació, que es va imposar arreu del territori de França prescindint del grau d'acord o de desacord de la població. En fer això, la teoria de la nacionalitat entra en contradicció amb alguns dels propis principis que declara, i per aquesta raó diu Acton que "representa una confutació de la democràcia, perquè posa límits a l'exercici de la voluntat popular i la substitueix per un principi superior. (...). D'aquesta manera,

<sup>4</sup> Vg., p.ex., el seu article de 1861: "Political Causes of the American Revolution". A: *Selected Writings of Lord Acton. Volume I: Essays in the History of Liberty*. Indianapolis, Indiana: Liberty Classics, 1986, pp. 216-262. També els seus "Reports on the Civil War in America", a les pp. 280-360 del mateix volum.



després de lliurar l'individu a la voluntat col·lectiva el sistema revolucionari sotmet aquesta voluntat col·lectiva a unes condicions que són independents d'ella mateixa"<sup>5</sup>.

Quan Acton critica la "teoria de la nacionalitat", els orígens doctrinals de la qual situa en els corrents revolucionaris francesos, l'ataca més pel seu caràcter de "teoria" que no pas perquè ell sigui obertament hostil a les realitats nacionals i als seu reconeixement. En el llenguatge d'Acton, expressions com "drets nacionals", "autogovern", "llibertat nacional", fins i tot "independència" (en el seu sentit no necessàriament estatista) tenen una connotació enormement positiva. Acton no només no està en contra del reconeixement polític de les nacions sinó que n'és un partidari entusiasta, en la mateixa mesura que és un adversari de la centralització i de la homogeneïtzació de què parlàvem fa un moment. En aquest sentit cal entendre les seves continuades preses de posició a favor de les solucions federals o confederals, les seves invocacions a la necessitat de protegir els drets històrics de les nacions i de preservar l'especificitat de llurs respectives cultures. Anys a venir, un Acton més madur, i plenament immers en la tradició liberal de pensament, donaria suport a la *Home Rule* per a Irlanda i inspiraria els intents de Gladstone de dur-ho a la pràctica.

En canvi, allò que a Acton, com a bon deixeble de Burke, el molesta especialment és l'apel·lació a uns principis abstractes que pretenen fer universalment equivalents l'Estat i la nació. Això li sembla "teoria" en el pitjor sentit de la paraula: una concepció de la política pròpia de plumífers, on els dissenys i els projectes traçats amb línies substitueixen a la sàvia consideració d'una realitat complexa i diversa, que no es pot transformar a voluntat i de la que no se'n pot fer taula rasa.

Fins i tot arriba a argumentar que "el principal enemic de les nacionalitats és la teoria moderna de la nacionalitat. En fer equivalents, des del punt de vista teòric, l'Estat i la nació, redueix pràcticament a la subjecció totes les altres nacionalitats que puguin existir dins de les fronteres estatals. No pot admetre aquests pobles en un pla d'igualtat amb la nació dominant que constitueix l'Estat, perquè llavors l'Estat deixaria de ser nacional, cosa que suposa una contradicció amb el principi que inspira la seva existència"<sup>6</sup>. En aquest fragment veritablement antològic es veu ben clar que Acton no advoca tan sols per un Estat multinacional sinó que ho fa també, i molt especialment, per un Estat plurinacional, en el si del qual totes les nacionalitats que l'integren han de ser admeses "en un pla d'igualtat".

De fet, si alguna cosa ha fet possible que emergís la "perniciosa" teoria de la nacionalitat, aquesta ha estat, segons Acton, l'actitud cada cop més desconsiderada dels Estats envers les nacions. En l'ample i ric repàs històric que Acton efectua en el seu assaig, els exemples que cita d'aquest menysteniment són múltiples i prou eloqüents: la ignominiosa partició de Polònia, duta a terme per tal de satisfer els interessos d'expansió territorial de Prússia, Àustria i Rússia;

<sup>5</sup> Lord Acton, "Nationality", A: *Selected Writings of Lord Acton. Volume I: Essays in the History of Liberty*. Indianapolis, Indiana: Liberty Classics, 1986, pp. 409-433. La cita es troba a la p. 433.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 431-432.

les agressions contra molts pobles europeus i les seves institucions que van suposar les invasions napoleòniques: el paper jugat pel Congrés de Viena a l'hora de frustrar les expectatives de reconeixement dels drets nacionals suscitades per la derrota de Napoleó ... La protesta que Acton eleva contra aquest tipus de pràctiques no es sustenta en idees abstractes com les de "democràcia" o "sobirania" -que en el seu lèxic particular tenen una connotació obertament negativa-, sinó en una oposició conscient a la manera de fer de l'absolutisme i, més en general, de tot estatisme.

El nostre autor té el que ara en diríem una concepció pluralista de l'Estat, que posa l'accent en la necessitat de desconcentrar i descentralitzar el poder i de posar límits al seu exercici, així com de potenciar totes aquelles estructures intermitges entre els individus i els Estats. Això explica la importància que ell atorga a les institucions de la societat civil, a les institucions religioses, als diferents estaments socials -i, en particular, a l'aristocràcia-, per tal que actuïn de contrapès a l'autoritat dels governs. En aquest sentit és que pensa que la coexistència de diferents cultures i nacions en el si d'un mateix Estat pot fer més difícil l'adopció de polítiques centralitzadores i uniformadores per part d'aquest. La seva és, doncs, una posició que s'allunya tant de les pràctiques absolutistes com de les teories jacobines. Per això, tot i que entén que les idees de Mazzini són un resultat tan involuntari com lògic de les polítiques de Metternich, s'oposa per igual a ambdues en nom del que anomena "l'esperit de la llibertat anglesa". Fins aquí Acton no fa altra cosa que ser conseqüent amb una determinada tradició liberal-conservadora, de la que ell mateix, en aquest article de joventut, es revela com un dels màxims exponents. Una tradició, d'altra banda, ben respectable, per més que un hi pugui estar més o menys d'acord.

Molt menys respectables ens semblen, en canvi, a hores d'ara, altres recursos argumentatius del seu escrit. Així quan diu, per exemple, que "els Estats substancialment més perfectes són (...) l'Imperi Britànic o l'Imperi Austriac", posa clarament de manifest el pressupòsit imperialista que alguns ja creïem detectar al darrera de moltes de les seves interpretacions. Però quan, tot seguit, encara hi afegeix la precisió que si aquests són els millors Estats possibles és perquè "inclouen varies nacionalitats diferents sense oprimir-ne cap"<sup>7</sup>, llavors la impostura ja esdevé flagrant. A més d'una mentida, aquesta frase contradeix molts dels fets que el propi Acton relata en el seu article. Després de les diatribes contra la política antinacional d'Àustria, quin sentit té acabar amb aquesta sentència?

Igualment criticable resulta la visible absència de qualsevol mena de retret a les idees i a les polítiques d'Anglaterra en aquest camp. Acton s'atipa de criticar francesos, austriacs, italians ... però, en canvi, quan esmenta els anglesos és per cantar-ne les lloances. L'Imperi Britànic és l'Estat més perfecte, la noció de llibertat<sup>8</sup> la devem per damunt de tot als anglesos, la dominació

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>8</sup> Acton mostra una marcada preferència per l'ús del vocable *liberty* per comptes de *freedom*, que és l'altra opció possible. Aquesta tria no és fruit de l'atzar. *Liberty*, o en plural *liberties*, en anglès pot fer referència també a drets, furs o privilegis que han estat objecte de reconeixement jurídic formal -com en segons quins usos de la paraula catalana "llibertats"-, *Freedom*, en canvi, pot tenir més fàcilment

exercida en nom de Sa Graciosa Majestat no oprimeix cap altre poble, només a Anglaterra l'ordre i la llibertat es conjunquen en la proporció justa ... El catàleg d'autoelogis és molt ampli; tant com per fer envermellar l'anglòfil més ben predisposat. En aquesta mena d'afirmacions és per on traspuja el nacionalisme<sup>9</sup>, no pas gaire moderat, del nostre autor.

Hi ha, a més d'aquests, molts altres punts força discutibles a "Nationality". Per exemple, la contraposició simplista i amb ribets menyspreuats entre els anomenats "món llatí" (propens al centralisme, a l'absolutisme i a la revolució) i "món teutònic" (tot el contrari); la utilització d'una terminologia amb forta càrrega racial<sup>10</sup> i de vegades francament racista; la indissimulada presa de partit per la Vella Europa aristocràtica, catòlica, estamental i monàrquica ...

A la llum de totes aquestes consideracions, per força la nostra avaluació dels punts de vista d'Acton ha de ser, com a mínim, de caràcter ambivalent. Amb plena consciència dels seus nombrosos *shortcomings*, també hem de posar de relleu algunes de les idees vàlides que el seu assaig conté i que hem tractat de presentar fa una estona. De ben segur que Acton -o, si més no, el jove Acton de "Nationality"- no és cap partidari del dret d'autodeterminació com a solució general i universal -ha llegit massa Burke, per ser-ho-. Però sí que, en canvi, és un dels crítics més aferrissats del centralisme estalafista en les seves diverses encarnacions. Tant se val que es tracti de monarquies absolutes com de dictadures militars o de repúbliques jacobines.

Acton és l'arxi-enemic dels qui neguen la plurinacionalitat, de tots aquells que volen imposar una concepció abstracta i tancada de la nació per tal d'anorrear la diversitat cultural dins d'un mateix Estat. D'això sembla que no se'n adonen alguns dels que s'anomenen antinacionalistes i que actualment comencen a citar Acton com si fos un dels seus, en alguns casos sense haver-lo llegit i en d'altres sense haver-lo entès<sup>11</sup>. Aquests, a més, acostumen a presentar un Acton

---

connotacions de llibertat il·limitada o desregulada. Un personatge del tarannà conservador i aristocràtic del jove Acton no és estrany que s'estimi més fer servir la primera expressió que no pas la segona.

<sup>9</sup> El lector perspicax de l'assaig d'Acton i d'altres articles recopilats en aquest mateix volum s'haurà adonat de l'escassa o nul·la presència de la paraula "nacionalisme" en molts d'aquests autors. De la mateixa manera que Marx no emprà mai la paraula "capitalisme" en els seus escrits tot i que sovint se'l presenta com el principal teòric del capitalisme, els clàssics del nacionalisme -o, si més no, bona part d'ells- no utilitzen pràcticament mai aquest mot. D'aquí que la contribució d'Acton porti el títol de "Nationality" per comptes de "Nationalism". L'ús de "nacionalisme" només espopularitza a partir de finals del segle XIX. Per a una anàlisi de semàntica històrica, veure: Aira Kemiläinen, *Nationalism*, Jyväskylä: Jyväskylän Kasvatustieteiden tutkimuskeskus, 1964, especialment pp. 48-53.

<sup>10</sup> Tot i que "raça" -que, pel que sembla, té el seu origen etimològic, prou paradoxalment, en el llatí *ratio*- és un terme molt més habitual i polisèmic -p. ex. com a sinònim de poble, nació o nissaga- al segle XIX que no pas ara, quan la seva simple menció resulta ja polèmica. En aquest sentit, un dels primers i més radicals anti-racistes -molt abans que altres- és precisament Johann Gottfried Herder.

<sup>11</sup> El professor Andrés de Blas, que sí que ha llegit Acton a fons però que només sembla haver-lo entès a mitges, el presenta com un adversari del nacionalisme cultural i ètnic. Vg. Andrés de Blas, *Nacionalismos y naciones en Europa*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 66-69. Aquest tipus d'interpretació deixa de banda el fet que les crítiques més furibundes d'Acton les dedica al republicanisme jacobí francès, paradigma de l'anomenat nacionalisme "cívic".

convenientment "planxat", sense fer esment del caràcter indefensable de molts dels seus postulats. La lectura que se'n fa és d'allò més descontextualitzada: així, per exemple, s'insisteix a parlar d'un Acton liberal i demòcrata -caracterització que, si més no al 1862, és més que discutible- i, en canvi, s'amaguen els components legitimistes, pro-esclavistes, filoracistes i imperialistes que es troben a la base d'aquest seu article de joventut. Acton és un pensador complex, atrevit i força independent, i les seves idees van evolucionant considerablement amb el temps. Això és el que el fa tan interessant encara avui. Aquesta figura ambivalent, despentinada, políticament incorrecta, amb tots els seus encerts i errors, amb les seves grandeses i les seves misèries, i, per damunt de tot, amb la seva passió característica, ens sembla molt més atractiva que no pas la imatge encartonada, unilateral, reductiva i postissa que ens en fabriquen els qui, a hores d'ara, es declaren com els seus partidaris i en detenen el monopoli de la interpretació legítima.

Des que Pierre Trudeau, ja fa uns quants anys, va començar a citar Acton per tal d'argumentar en contra dels partidaris de la independència del Quebec, la utilització política, en clau de present, de "Nationality" no ha minvat en cap moment. Entre les tones de paper imprès que han generat les guerres de l'anomenada ex-Iugoslàvia durant tota la dècada dels noranta, no són pas pocs els autors i fins i tot els actors polítics -preferentment anglosaxons- que han fet recurs a Lord Acton. Tots ells amb el "hoable" propòsit de subratllar les virtuts de la convivència en un mateix Estat (de grat o per força, amb això s'hi miren poc) i d'advertir-nos dels mals del separatisme.

A l'Estat espanyol, on la major part de polítics d'Acton no en coneixen ni el nom, aquestes invocacions no s'han sentit gaire fins ara. Però potser, segons com vagin les coses al País Basc, aviat comencin a citar-lo. Abans no el distorsionin en excés, pot anar bé haver-nos-en procurat la nostra pròpia interpretació. Per si de cas, que ens agafin ben llegits.

## **BIBLIOGRAFIA**

La millor introducció general a la vida i obra de Lord Acton és, sens dubte:

-HIMMELFARB, Gertrude. *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics*. San Francisco, California: ICS Press, 1993. (Ed. original: Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952).

A part d'aquest llibre, la lectura i relectura del qual ha estat essencial per tal de preparar aquest pròleg, altres possibles fonts d'interès són :

-CHADWICK, Owen, *Acton and History*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

-McNEILL, William H., "Editor's Introduction". A : Lord Acton. *Essays in the Liberal Interpretation of History*. Chicago, Illinois : University of Chicago Press, 1967, pp. IX-XX.

-TULLOCH, Hugh, *Acton*. Nova York : St. Martin's Press, 1988.

-WATSON, George, *Lord Acton's History of Liberty*. Aldershot : Scolar Press, 1994.

Una bona compilació dels principals escrits de Lord Acton es pot trobar a :

-*Selected Writings of Lord Acton* (3 vols.). Indianapolis, Indiana : Liberty Classics, 1986-1988

## *Nacionalitat<sup>1</sup>*

Traducció de Toni Estradé

Cada vegada que un alt grau de cultura intel·lectual s'ha combinat amb aquelles penalitats que són inseparables dels grans canvis en la condició del poble, els homes de geni especulatiu o imaginatiu han cercat en la contemplació d'una societat ideal un remei, o com a mínim un consol, per als mals que creuen incapaçes d'eradicar en la pràctica. La poesia ha preservat tothora la idea que en algun lloc o temps remot, a les illes occidentals o a la regió arcàdica, un poble innocent i satisfet, lliure de la corrupció i de les repressions de la vida civilitzada, ha dut a terme les llegendes de l'Edat d'Or. L'ofici dels poetes és sempre si fa no fa el mateix, i hi ha molt poca variació en les característiques pròpies del seu món ideal: no obstant, quan els filòsofs miren de donar consells o de reformar la humanitat planejant un estat imaginari, el seu propòsit és més definit i immediat, i la seva república és alhora una sàtira i un model. Plató i Plotí, More i Campanella, van construir les seves societats imaginàries amb aquells materials que no s'havien emprat en l'edificació de les comunitats reals, els defectes de les quals els servien a ells d'inspiració. La República, la Utopia i la Ciutat del Sol eren protestes contra un estat de coses que l'experiència dels seus autors els havia ensenyat a condemnar i que contenia imperfeccions de les que ells mateixos es protegien situant-se a l'extrem oposat. Aquests models van restar sense influència, i mai no han transcendit de la història literària a la història política, perquè cal alguna cosa més que el descontentament i l'enginy especulatiu si es vol dotar una idea política de poder sobre les masses de la humanitat. El projecte d'un filòsof només pot generar l'adhesió pràctica de persones fanàtiques, no de nacions senceres. I encara que l'opressió pot donar lloc a esclats violents de revolta, com les convulsions d'un home adolorit, no pot derivar en un propòsit ferm i en un pla de regeneració si no és que una nova noció de felicitat acompanyi la percepció dels mals presents.

La història de la religió ens en proporciona una il·lustració completa. Entre les sectes tardomedievales i el protestantisme hi ha una diferència essencial, que té més pes que els punts d'analogia que es puguin trobar amb aquells sistemes tinguts per heralds de la Reforma, i que posseeix prou entitat com per a explicar la vitalitat comparativament superior d'aquesta última. Mentre Wycliffe i Hus van contradir alguns aspectes determinats de la doctrina catòlica, Luter va rebutjar la mateixa autoritat de l'església, i va donar una independència tan gran a la consciència individual que necessàriament havia de tenir com a resultat una perllongada resistència. De manera semblant, es pot establir una diferència entre la Revolta neerlandesa, la

Gran Rebel·lió, la Guerra de la Independència o l'aixecament de Brabant<sup>2</sup>, per una banda, i la Revolució francesa, per una altra. Abans del 1789, allò que provocava les insurreccions eren uns greuges particulars, i allò que les justificava tenia a veure amb un seguit de queixes més o menys definides i amb una apel·lació a principis reconeguts per tothom. De vegades algunes teories noves es feien sentir en la controvèrsia, però el seu caràcter era més aviat accidental, i el gran argument contra la tirania era la fidelitat a les antigues lleis. Des del canvi produït per la Revolució francesa, les aspiracions que es desvetllen pels mals i pels defectes de l'organització social han acabat actuant com a forces permanents i poderoses arreu del món civilitzat. Són espontànies i agressives, no necessiten cap profeta que les proclami ni cap paladí que les defensi, sinó que es caracteritzen per ser populars, poc raonades i gairebé irresistibles. La Revolució va efectuar aquest canvi, en part per les seves doctrines i en part per la influència directa dels esdeveniments. Va ensenyar el poble a considerar els seus desitjos i les seves necessitats com el criteri suprem del dret. Les ràpides vicissituds del poder, en què cada partit va recórrer successivament al favor de les masses com a àrbitre de l'èxit polític, van fer que aquestes masses s'acostumessin a ser arbitràries i insubordinades. La caiguda de molts governs i la freqüent redistribució territorial van desproveir qualsevol acord de la dignitat que li confereix la seva permanència. La tradició i la prescripció van deixar de ser els guardians de l'autoritat, i els pactes que van seguir a les revolucions, a les victòries militars o als tractats de pau tampoc no tenien gaire en compte els drets adquirits o establerts. El deure no es pot dissociar del dret, i les nacions refusen ser controlades per lleis que no poden garantir la seva protecció.

En un món d'aquesta mena, la teoria i l'acció no es deixen mai de petja, i els mals pràctics donen lloc fàcilment a punts de vista oposats. En l'àmbit de la lliure voluntat, la regularitat del progrés natural es preserva mitjançant el conflicte dels extrems. L'impuls reactiu porta els homes d'un extrem a l'altre. La percaça d'un objectiu ideal i remot, que captiva la imaginació per la seva magnificència i la raó per la seva simplicitat, desperta una energia que no pot pas inspirar cap finalitat racional i possible de realitzar, limitada com està per moltes aspiracions antagòniques i circumscrita necessàriament a allò que és raonable, factible i just. Un excés o una exageració és el correctiu d'una altra, i l'error promou la veritat, pel que fa a les masses, compensant un error contrari. Les minories no tenen prou força per realitzar grans canvis sense ajuda; les majories no són prou sàvies per deixar-se guiar per la pura veritat. Quan la malaltia és diversa i complexa, cap remei concret no pot satisfer les necessitats de tothom. Només l'atracció d'una idea abstracta o d'un estat ideal pot unir en una acció comuna a multituds que busquen un remei universal als seus múltiples mals particulars o una solució general que sigui aplicable a tota mena de condició. I això fa que els principis falsos, que es corresponen tant amb les aspiracions dolentes de la humanitat com amb les que són justes, siguin un element necessari i normal de la vida social de les nacions.

Les teories d'aquest tipus són justes en la mesura en què són suscitées per mals concrets i constatats i miren de posar-hi fi. Són útils de forma negativa, en tant que avisos o amenaces, per tal de modificar l'estat de coses existent i mantenir ben desperta la consciència dels greuges. No poden servir de fonament per a la reconstrucció de la societat civil, de la mateixa manera que les medicines no poden servir com a aliment; però poden influir-la de forma profitosa, perquè mostren la direcció, si bé no la intensitat, en què cal una reforma. S'oposen a un ordre de coses que és el resultat tant d'un abús de poder egoista i violent per part de les classes dominants com d'una restricció artificial del progrés natural del món, un món, d'altra banda, mancat d'ideals i de propòsits morals. Els extrems pràctics es diferencien dels extrems teòrics que ells mateixos ocasionen perquè són alhora violents i arbitraris, mentre que els extrems teòrics, tot i ser igualment revolucionaris, tenen a més un caràcter reparador o terapèutic. En un cas el perjudici és voluntari, en l'altre és inevitable. Aquest és el caire general de la disputa entre l'ordre existent i les teories subversives que en neguen la legitimitat. Hi ha tres teories principals d'aquesta mena, que impugnen la distribució present del poder, de la propietat i del territori, i que ataquen, respectivament, l'aristocràcia, la classe mitjana i la sobirania. Aquestes són les teories de la igualtat, del comunisme i de la nacionalitat. Tot i que provenen d'un mateix origen, que s'oposen a mals interrelacionats i que estan connectades per vincles molt nombrosos, totes aquestes teories no van pas sorgir de manera simultània. Rousseau va proclamar la primera, Babeuf la segona i Mazzini la tercera. I aquesta tercera és la que ha aparegut fa més poc temps, la més atractiva a hores d'ara, i la més rica en promeses de poder futur.

En el vell sistema europeu, els drets de les nacionalitats no eren reconeguts pels governs ni fets valer pel poble. L'interès de les famílies regnants, i no pas el de les nacions, regulava les fronteres, i l'administració es portava a terme, per regla general, sense cap referència als desitjos populars. En una situació en què totes les llibertats es trobaven suprimides, les demandes d'independència nacional havien de ser per força ignorades, i una princesa, en paraules de Fénelon, portava una monarquia dins del seu dot matrimonial. El segle XVIII tolerava aquest oblit dels drets col·lectius a Europa, perquè els absolutistes només es preocupaven per l'estat i els liberals només per l'individu. L'església, els nobles i la nació no tenien lloc en les teories populars de l'època, i cap d'aquestes instàncies no va elaborar una teoria en defensa pròpia perquè tampoc no eren atacades obertament. L'aristocràcia conservava el seus privilegis i l'església les seves propietats. L'interès dinàstic, per la seva part, anul·lava la inclinació natural de les nacions i destruïa la seva independència, però tanmateix en preservava la integritat. El sentiment nacional no resultava ferit en la seva part més sensible. Desposseir un sobirà de la seva corona hereditària i annexionar-se'n els dominis hagués estat vist com una agressió cap a totes les monarquies, alhora que hagués proporcionat un mal exemple als seus súbdits en privar



la reialesa del seu caràcter inviolable. En temps de guerra, al no haver-hi en joc una causa nacional tampoc no es mirava de revifar el sentiment de nació. La cortesia mútua dels qui manaven guardava proporció amb el menyspreu que tots ells sentien envers els estaments inferiors. Els compliments anaven i venien entre els caps d'exèrcits enemics; no hi havia rancúnies ni massa excitacions, i les batalles es lluitaven amb tota la pompa i l'orgull d'una desfilada. L'art de la guerra va esdevenir un joc enseïtat i sofisticat. Les monarquies estaven unides entre elles no només per una comunitat natural d'interessos sinó també per aliances familiars. Un compromís matrimonial de vegades suposava l'inici d'una guerra sense fi, tot i que les connexions familiars sovint actuaven com una barrera contra les ambicions desfermades. Després que les guerres de religió s'acabessin el 1648, les úniques guerres que hi va haver van ser les que esclataven per raons d'herències, en relació a territoris transfronterers, o contra països amb un sistema de govern que els eximia del dret comú dels estats dinàstics, cosa que els feia no tan sols desprotegits sinó també execrables. Aquests països eren Anglaterra i Holanda, fins que Holanda va deixar de ser una república i fins que a Anglaterra la desfeta dels jacobites l'any 1745 va posar fi a les lluites dinàstiques. Amb tot, hi havia un país que encara continuava essent una excepció i que tenia un rei amb un rang no reconegut per la resta de monarquies

Polònia no posseïa les garanties d'estabilitat que subministraven la teoria de la legitimitat i les connexions dinàstiques arreu on la corona s'obtenia per casament o per transmissió hereditària. Un monarca sense sang reial i una corona conferida per la nació eren una anomalia i un escàndol a l'època de l'absolutisme dinàstic. El país restava exclòs del sistema europeu per la naturalesa de les seves institucions. Polònia provocava una cobdícia impossible de satisfer, eliminant qualsevol esperança que poguessin concebre les famílies regnants europees d'enfortir-se mitjançant unions matrimonials amb els seus sobirans, o d'obtenir aquest país per via hereditària. Els Habsburg s'havien disputat la possessió d'Espanya i de les Índies amb els Borbons francesos, la d'Itàlia amb els Borbons espanyols, la de l'imperi amb la casa de Wittelsbach, la de Silèsia amb els Hohenzollern. Hi havia hagut guerres entre cases rivals per la meitat dels territoris d'Itàlia i d'Alemanya. Però cap d'elles podia confiar en compensar les seves pèrdues o en incrementar el seu poder amb un país al qual no donaven dret ni el matrimoni ni el llinatge. Com que no podien haver-lo per herència van procurar, mitjançant tota mena d'intrigues, de prevaler a cada elecció, i després de lluitar donant suport als candidats que eren partidaris seus, les potències veïnes van acabar fixant un procediment per tal de demolar d'una vegada l'estat polonès. Fins llavors cap nació no havia estat privada de la seva existència política pels Poders Cristianus, i malgrat la despreocupació que aquests havien mostrat pels interessos i pels sentiments nacionals, com a mínim havien pres algunes precaucions per dissimular les injustícies fent ús d'una perversió hipòcrita de les lleis. Però la partició de Polònia fou un acte d'una violència desfermada, perpetrat en obert desafiant no només de l'opinió

popular sinó del dret públic. Per primer cop en la història moderna es suprimia un gran estat i es repartia una nació sencera entre els seus enemics.

Aquesta famosa mesura, l'acte més revolucionari del vell absolutisme, va suscitar el desvetllament de la teoria de la nacionalitat a Europa, convertint alhora un dret letàrgic en una aspiració i un sentiment en una reivindicació política. "Cap home honest o assenyat", va escriure Edmund Burke, "no pot aprovar aquesta partició, ni pot tampoc considerar-la sense preveure que en resulti una gran calamitat en un futur més o menys proper"<sup>3</sup>. Des d'aquell moment hi havia una nació que exigia ser unificada en un estat, com si fos una ànima a la recerca d'un cos on tornar a començar una nova vida, i per primera vegada es va fer sentir un crit que protestava contra l'ordenament injust dels estats, afirmant que els seus límits eren contraris a la naturalesa i que un poble sencer havia estat desposseït del seu dret a constituir una comunitat independent. Abans que aquest clam pogués afermar-se amb eficàcia contra l'enorme poder dels seus oponents -abans que la protesta no guanyés força, un cop duta a terme la partició, per superar tant els hàbits molt arrelats de submissió com el malestar que els desordres anteriors havien suscitat dins de la pròpia Polònia- el vell sistema europeu se'n va anar en orris i un nou món començava a ocupar el seu lloc.

L'antic sistema despòtic que havia fet dels polonesos les seves víctimes tenia dos adversaris : l'esperit de la llibertat anglesa i el corrent doctrinal associat a aquella revolució que havia destruït la monarquia francesa amb les seves mateixes armes. Tant un com l'altre contradien de manera molt diversa la teoria segons la qual les nacions no tenen drets col·lectius. Avui dia la teoria de la nacionalitat no és només l'ajut més poderós de la revolució : és la seva mateixa substància real pel que fa als moviments dels últims tres anys. No obstant, aquesta és una aliança recent, desconeguda fins que no tingué lloc la primera revolució francesa. La teoria moderna de la nacionalitat va sorgir en part com a conseqüència legítima de la Revolució i en part com a reacció en contra d'aquesta. Així com el règim que no feia cas de la divisió nacional era combatut pel liberalisme sota dues formes distintes, la francesa i l'anglesa, el règim que hi fa insistència procedeix de dos orígens diferents, mostrant de vegades el tarannà del 1688 i en d'altres el del 1789. Quan el poble francès va abolir les autoritats sota les quals vivia i va esdevenir amo d'ell mateix, França es trobava en perill de dissolució : no en va, la voluntat general és difícil de discernir i no es concilia fàcilment. "Les lleis", deia Vergniaud en el debat sobre la sentència del rei, "són obligatòries només en tant que representen la presumpta voluntat del poble, el qual conserva el dret d'aprovar-les o de condemnar-les. Des del moment que el poble manifesta els seus desitjos, el producte de la representació nacional -la llei- ha de desaparèixer"<sup>4</sup>. Aquesta doctrina desintegrava la societat i la reduïa als seus elements naturals,

amenaçant de fragmentar el país en tantes repúbliques com municipis hi havia. Ja que, de fet, el veritable republicanisme és el principi d'autogovern aplicat al tot i a cadascuna de les seves parts. En un país extens, aquest principi només pot prevaler mitjançant la unió de diverses comunitats independents en una mateixa confederació, com a Grècia, a Suïssa, a Holanda i a Amèrica; de tal manera que una gran república que no estigui fonamentada en un principi federal per força ha de derivar en el domini d'una única ciutat, com Roma o París, o, en un grau menor, Atenes, Berna i Amsterdam. Dit amb altres paraules, una gran democràcia ha d'escollir entre sacrificar l'autogovern a la unitat o bé preservar-lo per la via del federalisme.

La França històrica es va esfondrar junt amb l'estat francès, que era el resultat de segles d'història. L'antiga sobirania fou destruïda. Les autoritats locals eren vistes amb aversió i neguit. La nova autoritat central necessitava estructurar-se sobre un nou principi d'unitat. L'estat de natura, que era l'ideal de la societat, es va convertir en la base de la nació, l'origen comú va prendre el lloc de la tradició, i el poble francès va començar a ser considerat un producte físic : una entitat etnològica, per comptes d'històrica. Es suposava que existia una unitat separada de la representació i del govern, completament independent del passat, i capaç en qualsevol moment de manifestar el seu parer o de canviar-lo. En paraules de Sieyès, allò ja no era França sinó algun país desconegut al que la nació havia estat confinada. El poder central tenia autoritat en la mesura en que responia al conjunt sencer, i no es permetia cap divergència respecte del sentir general. Aquest poder, dotat amb capacitat de decisió, es personificava en la República Una i Indivisible. El títol significava que una part no podia parlar o actuar en nom del tot (que hi havia un poder suprem per damunt del de l'estat, distint i independent dels seus membres particulars) i al mateix temps expressava, per primera vegada en la història, la noció d'una nacionalitat abstracta. D'aquesta forma la idea de la sobirania popular, emancipada del passat, va donar lloc a la idea de la nacionalitat concebuda com una cosa independent de la influència política de la història. El concepte de nacionalitat es va originar com a conseqüència del rebuig a dues autoritats : la de l'estat i la del passat. El regne de França havia estat, tant des d'un punt de vista geogràfic com polític, el producte d'una llarga sèrie d'esdeveniments, i les mateixes influències que havien bastit l'estat n'havien conformat el territori. La Revolució va repudiar alhora els factors als quals França devia les seves fronteres i els factors als quals devia el seu sistema de govern. Tots els rastres i vestigis eliminables de la història nacional van ser minuciosament escombrats -el sistema d'administració, les divisions físiques del país, les classes de la societat, les corporacions, els pesos i les mesures, el calendari-. França ja no estava condicionada pels límits que havia heretat de les maleides influències de la seva història, ara tan sols podia reconèixer els límits que li havien estat assenyalats per la natura. La definició de la

nació fou manllevada del món material i, per tal d'evitar una pèrdua de territori, va acabar per esdevenir no només una abstracció sinó també una ficció

Hi havia un principi de nacionalitat en el caràcter etnològic del moviment, d'on prové l'observació corrent que diu que les revolucions es produeixen més sovint als països catòlics que no pas als protestants. Són certament més freqüents en el món llatí que en el teutònic, perquè depenen en part d'un impuls nacional que només es suscita quan hi ha un element estrany, un vestigi de dominació estrangera que cal foragitar. L'Europa occidental ha patit dues conquestes, una protagonitzada pels romans i l'altra pels pobles germànics, i en totes dues ocasions ha hagut de suportar les lleis dels invasors. Cada vegada s'ha sublevat contra la raça victoriosa, i aquestes dues grans reaccions, tot i que han estat diferents d'acord amb el caràcter divers de cada conquesta, tenen en comú el fenomen de l'imperialisme. La república romana va esforçar-se a triturar les nacions sotmeses fins a fer-ne una massa obedient i homogènia, però la creixent importància que l'autoritat proconsular va anar adquirint en aquest procés va subvertir el govern republicà, i, al capdavall, la reacció de les províncies contra Roma va ajudar a establir l'imperi. El règim dels Cèsars va concedir una llibertat sense precedents a les dependències, tot i elevant-les a un rang d'igualtat civil que va posar fi a la dominació racial i a la dominació de classe. La monarquia va ser saludada com una protecció contra l'orgull i la cobdícia del poble romà, de tal forma que l'amor per la igualtat, l'odi contra la noblesa i la tolerància cap al despotisme implantat per Roma van esdevenir, si més no a la Gàl·lia, els trets bàsics del caràcter nacional. Amb tot, entre les nacions que havien vist estroçada la seva vitalitat per l'implacable sistema republicà no n'hi havia cap que conservés els recursos suficients per a gaudir d'independència o per a desenvolupar una nova història. La facultat política que organitza estats i que es recolza en un ordre moral es trobava sota mínims, i els doctors cristians cercaven en va per enmig de l'arrellec de runa per veure si trobaven un poble amb l'ajut del qual l'església pogués sobreviure a la caiguda de Roma.

Els enemics que van acabar per destruir-lo van aportar a aquest món en decadència un nou element de vida nacional. Les riuades de bàrbars van instal·lar-se en aquest món durant una bona temporada, i més endavant van començar a remetre; llavors, quan els relleus de la civilització van tornar a aparèixer, es va veure que la terra s'havia impregnat d'influències fertilitzants i regeneratives i que la inundació havia escampat els gèrmens de futurs estats i d'una nova societat. El vigor i el talent polítics van arribar juntament amb la nova nissaga, posant-se de manifest en el poder exercit per la raça més jove sobre la més vella i en l'establiment d'una llibertat mesurada. Per comptes de drets iguals per a tothom, el gaudi real dels quals depèn necessàriament, i de manera proporcional, del grau de poder que hom disposi, els drets de la gent es van fer dependre d'un seguit de condicions, la primera de les quals era la

distribució de la propietat. La societat civil va esdevenir un organisme classificat i no una combinació amorfa d'àtoms, i el sistema feudal va anar emergint de mica en mica.

La Gàl·lia romana havia adoptat fins a tal punt les idees d'autoritat absoluta i d'igualtat uniforme, durant els cinc segles que van de Cèsar fins a Clodoveu, que la gent ja no es va poder reconciliar mai amb el nou sistema. El feudalisme va restar sempre una cosa importada des de fora, i l'aristocràcia feudal va ser vista com una raça aliena. El poble ras de França va buscar protecció contra ambdues realitats en la jurisprudència romana i en el poder de la Corona. El desenvolupament de la monarquia absoluta amb l'ajut de la democràcia és un tret constant de la història de França. El poder reial, feudal en principi i limitat per les immunitats i pels grans vassalls, va tornar-se més popular a mesura que esdevenia més absolut, mentre que la supressió de l'aristocràcia i l'eliminació de les autoritats intermèdies eren tan assenyalamment els objectius de la nació que encara van assolir-se amb més força després del destronament. La monarquia, que s'havia compromès des del segle XIII en la tasca de limitar el poder dels nobles, va ser finalment bandejada per la democràcia perquè tardava massa a fer la feina i perquè era incapaç de renegar dels seus orígens i de destruir amb eficàcia aquella classe de la que ella mateixa provenia. Tot allò que constitueix el caràcter peculiar de la Revolució francesa -la demanda d'igualtat, l'odi a la noblesa, al feudalisme i a l'església que s'hi relacionava; la referència constant als exemples pagans; la supressió de la monarquia; el nou codi legal, la ruptura amb la tradició, i la substitució de tot el que es derivava de la barreja i la interacció racials per un sistema ideal- tot plegat mostra els trets comuns d'una reacció contra els efectes de la invasió dels francs. L'odi contra la reialesa no era tan gran com l'odi contra l'aristocràcia, es detestaven més els privilegis que la tirania, i si el rei va perdre la vida va ser més per l'origen de la seva autoritat que no pas perquè n'hagués abusat. La monarquia desvinculada de l'aristocràcia va esdevenir popular a França, fins i tot quan més es trobava fora de qualsevol control: mentre que l'intent de reconstituir el tron, limitant-lo i posant-li barreres mitjançant els seus pars, no va funcionar perquè els vells elements teutònics en què es fonamentava -la noblesa hereditària, la primogenitura i el privilegi- ja no es podien tolerar. El nucli substancial de les idees del 1789 no és la limitació del poder sobirà sinó la liquidació dels poders intermedis. Aquests poders i les classes que els disfrutaven provenien a l'Europa llatina d'un origen bàrbar, mentre que el moviment que s'anomena a si mateix liberal és essencialment nacional. Si la llibertat fos el seu objectiu, llavors la manera de dur-lo a terme fóra establint grans autoritats independents que no derivessin de l'estat, i el seu model seria Anglaterra. Però el seu veritable objectiu és la igualtat, i, com França el 1789, el que pretén és expulsar els elements de desigualtat introduïts per la raça teutònica. Aquest és el propòsit que Itàlia i Espanya comparteixen amb França, i això és el que dona consistència a la lliga natural de les nacions llatines.

Aquest element nacional del moviment no va ser comprès pels líders revolucionaris. Al començament, la doctrina d'aquests semblava del tot contrària a la idea de nacionalitat. Explicaven que alguns principis generals de govern eren completament adequats per a tots els estats, i afirmaven, en teoria, la llibertat il·limitada de l'individu i la supremacia de la voluntat per damunt de qualsevol necessitat o obligació externes. Això contradia clarament la teoria nacional segons la qual certes forces naturals han de determinar el caràcter, la forma i la política de l'estat, fet que introdueix un component de fatalitat en detriment de la llibertat. Per tot el que acabem de dir s'explica que el sentiment nacional no es desenvolupés directament a partir de la revolució, en la que havia tingut un paper, sinó que s'exhibís per primera vegada en la resistència contra aquesta, quan la intenció emancipadora havia estat engolida pel desig de dominar i la república havia deixat pas a l'imperi. Napoleó va provocar l'emergència d'un nou poder a l'atacar la nacionalitat a Rússia, al proporcionar-la a Itàlia, al desafiar-la a Alemanya o a Espanya. Els sobirans d'aquests països van ser destronats, destituïts o degradats, i s'hi va introduir un sistema d'administració que era francès en el seu origen, en el seu esperit i en els seus instruments. El poble es va resistir al canvi. El moviment de resistència va ser popular i espontani, perquè els governants eren absents o molt febles, i va ser alhora nacional, perquè s'adreçava contra les institucions estrangeres. Al Tirol, a Espanya i, més tard, a Prússia, el poble no va rebre l'impuls del govern sinó que va decidir pel seu compte de fer fora els exèrcits i les idees de la revolucionada França. Els homes van esdevenir conscients del component nacional de la Revolució per les conquestes fetes en nom d'aquesta més que no pas per la pròpia gestació de la mateixa. Les tres coses que l'imperi oprimia més -la religió, la independència nacional i la llibertat política- es van unir en una efímera lliga per tal d'animar la gran revolta que acabaria provocant la derrota de Napoleó. Sota la influència d'aquesta aliança memorable es va congriar al continent europeu un corrent polític que s'adheria a la llibertat i que detestava la revolució, alhora que procurava restaurar, desenvolupar i reformar les decaïgudes institucions nacionals. Els homes que proclamaven aquestes idees, Stein i Gorres, Humboldt, Müller i De Maistre<sup>5</sup>, eren tan hostils al bonapartisme com a l'absolutisme dels vells governs, i insistien en els drets nacionals que tant un com l'altre havien violat i que ells, en canvi, confiaven de restaurar amb la destrucció de la supremacia francesa. Amb la causa que havia triomfat a Waterloo els amics de la Revolució no hi tenien cap simpatia, perquè havien après a identificar llur doctrina amb la causa de França. Els *whigs* de Holland House a Anglaterra, els *afrancesados* a Espanya, els muratistes a Itàlia i els partidaris de la Confederació del Rin, que barrejaven el patriotisme amb el seu entusiasme revolucionari, lamentaven la desfeta del poder francès i observaven amb inquietud les noves i desconegudes forces que la guerra d'alliberament havia desvetllat i que amenaçaven tant el liberalisme francès com l'hegemonia de França.

Però les noves aspiracions als drets nacionals i populars van ser fetes a miques amb la restauració. Els liberals d'aquells temps mostraven interès per la llibertat, però sota la forma de les institucions franceses i no de la independència nacional, raó per la qual formaven junt amb les ambicions dels governs una coalició de fet contra les nacions. Aquests liberals estaven tan disposats a sacrificar la nacionalitat pel seu ideari com ho estava la Santa Aliança per tal de preservar els interessos de l'absolutisme. Per més que Talleyrand declarés a Viena que la qüestió polonesa havia de tenir precedència sobre totes les altres qüestions, perquè la partició de Polònia havia estat una de les primeres i més importants causes dels mals que havia patit Europa, els interessos dinàstics van ser els que finalment es van imposar. Tots els sobirans representats a Viena van recobrar els seus dominis, tret del rei de Saxònia, que fou castigat per la seva fidelitat a Napoleó. En canvi, els estats que no estaven representats per les famílies reials —és a dir, Polònia, Venècia i Gènova— no van ser restablerts, i fins i tot el Papa va experimentar notables dificultats per recuperar les seves Legacions del control austriac. La nacionalitat, ignorada pel vell *régime*, ultratjada per la revolució i per l'imperi, va rebre, després d'haver-se manifestat obertament per primera vegada, el cop més fort de tots per part del Congrés de Viena. El principi que la primera partició havia generat, que la revolució havia dotat de base teòrica i que l'imperi havia desafiat fins a provocar-ne la convulsió momentània, va acabar fructificant, degut als persistents errors de la restauració, en una doctrina consistent, alimentada i justificada per la situació d'Europa.

Els governs de la Santa Aliança es van esmerçar a suprimir amb una intensitat similar l'esperit revolucionari que els havia amenaçat i l'esperit nacional que n'havia permès el restabliment. Àustria, que no devia res al moviment nacional i que n'havia impedit la represa després del 1809, fou com és lògic la capdavantera a l'hora de reprimir-lo. Qualsevol alteració dels acords finals del 1815, qualsevol aspiració al canvi o a la reforma, va ser condemnada com a acte de sedició. Aquest sistema va reprimir tant les bones com les males tendències de l'època, i les resistències que va ocasionar, durant la generació que va de la restauració a la caiguda de Metternich i també sota la reacció que va començar amb Schwarzenberg i va acabar amb les administracions de Bach i Manteuffel, van provenir de diverses combinacions entre formes antagoniques de liberalisme. En les successives fases d'aquesta lluita, la idea que les reivindicacions nacionals estaven per damunt de tots els altres drets es va anar imposant gradualment, fins assolir la supremacia que a hores d'ara detenta entre les organitzacions revolucionàries.

El primer moviment liberal, el dels *carbonari* del sud d'Europa, no tenia cap caràcter nacional específic, però va ser recolzat pels bonapartistes tant a Espanya com a Itàlia. Durant els anys

següents van prevaler les idees radicalment contràries del 1813 i es va iniciar un moviment revolucionari, en molts aspectes hostil als principis de la Revolució, que defensava la llibertat, la religió i la nacionalitat. Totes aquestes causes es presentaven unides en l'agitació irlandesa i en les revolucions de Grècia, de Bèlgica i de Polònia. Aquests sentiments, que havien estat injuriats per Napoleó i que s'havien mobilitzat contra ell, es van mobilitzar també contra els governs de la restauració. Havien estat oprimits en primer lloc per l'espasa i més endavant pels tractats. El principi nacional va afegir força però no justícia a aquest moviment, que en tots els casos menys en el de Polònia va tenir èxit. Després va venir un període en què tot això va degenerar en una idea purament nacional, quan l'emancipació va deixar pas als avalots en favor de la revocació<sup>6</sup> mentre el paneslavisme i el panhel·lenisme creixien auspiciats per l'Església Oriental. Aquesta va ser la tercera fase de la resistència als acords de Viena, uns acords que eren febles en no haver aconseguit de satisfer les aspiracions nacionals ni les aspiracions constitucionals, quan qualsevol d'aquestes dues hauria suposat una protecció contra l'altra mitjançant una sanció moral si no popular. Al començament, el 1813, el poble es va alçar contra els conqueridors i en defensa dels seus legítims governants. Rebutjaven de ser governats per usurpadors. En el període entre 1825 i 1831 van decidir que no serien mal governats per estrangers. L'administració francesa sovint era millor que l'anterior, però hi havia pretendents previs a l'autoritat exercida pels francesos, cosa que feia que en els inicis el combat nacional fos un combat per la legitimitat. En el segon període hi mancava aquest element. Cap príncep desposseït no dirigia els grecs, els belgues o els polonesos. Els turcs, els holandesos i els russos eren combatuts no per usurpadors sinó per opressors, pel seu mal govern i no pas perquè fossin d'una raça diferent. Fins que va arribar un moment en què l'argument es va reduir a que les nacions no haurien de ser governades per estrangers. El poder obtingut de forma legítima i exercit amb moderació va ser declarat invàlid. Els drets nacionals, com també la religió, havien jugat el seu paper en les aliances anteriors i havien cooperat en les lluites per la llibertat, però ara la nacionalitat esdevenia una reivindicació cabdal que havia d'afirmar-se per ella mateixa, que podia presentar com a pretextos els drets dels governants, les llibertats del poble o la preservació de la religió, però que en el cas que cap d'aquests vincles no es pogués establir havia de prevaldre a expenses de qualsevol altra causa.

Metternich és, després de Napoleó, el principal promotor d'aquesta teoria, atès que el caràcter antinacional de la restauració va ser particularment pronunciat a Àustria i que fou en oposició al govern austriac que la nacionalitat va esdevenir un sistema. Napoleó, que, confiant en els seus exèrcits, va menysprear el paper de les forces morals en política, va ser enderrocat per la sublevació d'aquestes. Àustria va cometre el mateix error en la governació de les seves províncies italianes. El regne d'Itàlia havia unificat tot el nord de la península en un sol estat, i els sentiments nacionals, que els francesos havien reprimat a qualsevol altre lloc, van ser



encoratjats com a protecció per al seu poder a Itàlia i a Polònia. Quan va canviar el curs de la victòria, Àustria va invocar en contra dels francesos l'ajut d'aquell nou sentiment que aquests havien fomentat. Nugent va anunciar en la seva proclama als italians que havien d'esdevenir una nació independent. El mateix esperit va servir diferents amos. Va contribuir en primer lloc a la destrucció dels vells estats, més endavant a l'expulsió dels francesos, i també, sota Carles Albert, a una nova revolució. S'hi va apel·lar en nom dels més contradictoris principis de govern, i va servir de manera successiva a tots els partits perquè era l'esperit que podia unir-los a tots. Havent començat com una protesta contra el domini d'una raça per una altra -la seva manifestació més atenuada i menys desenvolupada- va transformar-se en una condemna de tot estat que inclogués races diferents, i, al capdavant, va esdevenir la teoria completa i consistent segons la qual l'estat i la nació han de ser coextensius. És en general una condició necessària de les institucions lliures", diu el senyor Mill, "que les fronteres dels governs hagin de coincidir en la major part dels casos amb les de les nacionalitats"<sup>7</sup>.

El desenvolupament històric d'aquesta idea, des de ser una aspiració indefinida fins a convertir-se en la pedra angular d'un sistema polític, es pot resseguir en la vida d'un home que va conferir-li l'element en el qual rau la seva força : Giuseppe Mazzini. Mazzini va trobar-se amb un carbonarisme impotent davant de les mesures dels governs i es va proposar donar nova vida al moviment liberal tot transferint-lo cap al terreny de la nacionalitat. L'exili és el jardí d'infància de la nacionalitat, de la mateixa manera que l'opressió és l'escola del liberalisme, i Mazzini va concebre la idea de la Jove Itàlia quan era un refugiat a Marsella. De forma similar, els exiliats polonesos són els paladins de tot moviment nacional, ja que segons ells tots els drets polítics s'apleguen en la idea de la independència, que és la seva aspiració comuna per més que puguin diferir en altres aspectes. Cap el 1830 la literatura també va contribuir a la idea nacional. "Era un temps", diu Mazzini, "de conflicte obert entre l'escola romàntica i l'escola clàssica, el qual podria igualment caracteritzar-se com un conflicte entre els partidaris de la llibertat i els partidaris de l'autoritat". L'escola romàntica era infidel a Itàlia i catòlica a Alemanya, però en tots dos casos tenia el mateix efecte d'estimular la història i la literatura nacionals : Dante era una autoritat tan gran pels demòcrates italians com pels capdavanters de la Renaixença medieval de Viena, Munich i Berlín. Malgrat tot, però, ni la influència dels exiliats ni la dels poetes i crítics del nou partit arribaven a les masses. Constituïen una secta sense la simpatia ni l'escalf populars, una conspiració que es fonamentava no pas en algun agravi sinó en una doctrina, i quan el 1834 es va produir l'intent d'insurrecció a la Savoia, sota un estendard amb el lema "Unitat, Independència, Déu i Humanitat", la gent va restar desconcertada amb el propòsit de la revolta i indiferent al seu fracàs. No obstant, Mazzini va continuar amb la seva propaganda, desenvolupant la *Giovine Italia* en una *Giovine Europa* i establint el 1847 la Lliga internacional de les nacions. "El poble", va afirmar en el seu discurs inaugural, "està penetrat per una única

idea, la de la unitat i la nacionalitat ... No hi ha qüestió internacional pel que fa a les formes de govern, només hi ha una qüestió nacional”.

La revolució de 1848, que no va tenir èxit en els seus objectius nacionals, va preparar les victòries ulteriors de la nacionalitat de dues maneres diferents. La primera d'aquestes fou la restauració del poder austriac a Itàlia, amb una nova i més enèrgica centralització que no proporcionava cap esperança de llibertat. Mentre aquest sistema va predominar, el dret es trobava del cantó de les aspiracions nacionals, les quals van ser revifades de la forma més completa i cultivada per Manin. El govern austriac, que no se'n va sortir durant els deu anys de la reacció de transformar la possessió per la força en una possessió de dret ni d'establir amb institucions lliures la condició de la lleialtat, va donar amb la seva política un impuls involuntari a la teoria de la nacionalitat. Això va privar l'emperador Francesc Josep l'any 1859 de tot suport actiu i de tota simpatia, atès que ell estava més clarament equivocat en el seu capteniment que no pas els seus enemics en les seves doctrines. No obstant, la causa real de la força que ha adquirit la teoria nacional és el triomf del principi democràtic a França i el seu reconeixement pels poders europeus. La teoria de la nacionalitat es troba implícita en la teoria democràtica de la sobirania de la voluntat general. “Un amb prou feines sap què hauria de ser lliure de fer qualsevol grup de la raça humana com no sigui de determinar amb quins dels diversos organismes col·lectius d'essers humans vol associar-se”<sup>8</sup>. És mitjançant aquest acte que una nació es constitueix com a tal. La unitat és necessària per a disposar d'una voluntat col·lectiva, i la independència és imprescindible per tal d'afirmar-la. La unitat i la nacionalitat són encara més essencials a la noció de sobirania popular que no pas el foragament dels monarques o la revocació de les lleis. Aquesta mena d'actes arbitraris es poden evitar gràcies a la satisfacció del poble o a la popularitat del rei, però, en canvi, una nació inspirada per l'ideal democràtic no pot permetre, si vol ser consistent, que una part d'ella mateixa pertanyi a un estat estranger o que el conjunt nacional es fragmenti en diversos estats nadius. La teoria de la nacionalitat prové, per tant, dels dos principis que divideixen el món polític: del legitimisme, que ignora les seves demandes, i de la revolució, que les assumeix. I per aquesta mateixa raó és l'arma principal d'aquesta última en la seva lluita contra el primer.

Un cop resseguit el desenvolupament extern i visible de la teoria nacional, ens trobem ja en condicions d'examinar el valor i el caràcter polític de la mateixa. L'absolutisme, generador de l'esmentada teoria, nega alhora el dret absolut a la unitat nacional, que és un producte de la democràcia, i l'exigència de llibertat nacional, que és pròpia de la teoria de la llibertat. Aquests dos punts de vista sobre la nacionalitat, que es corresponen amb el sistema francès i amb el sistema britànic, només estan vinculats pel nom, ja que de fet constitueixen dos extrems oposats

del pensament polític. En el primer cas, la nacionalitat es fonamenta en la supremacia perpètua d'una voluntat col·lectiva, de la qual la unitat de la nació n'és la condició necessària, a la qual s'ha de sotmetre qualsevol altra influència, i contra la qual cap deure no és prou fort i tota oposició resulta tirànica. La nació és aquí una unitat ideal basada en la raça, a despit tant de l'acció modificadora de causes externes com de la tradició i dels drets existents. La nació bandeja els drets i les aspiracions dels seus habitants mitjançant l'absorció de llurs interessos divergents en una unitat fictícia, sacrifica llurs inclinacions i llurs deures de tota mena al requeriment superior de la nacionalitat, i tropitja tots els drets naturals i totes les llibertats establertes per tal de justificar-se a si mateixa<sup>9</sup>. Sempre que un únic objectiu concret es converteix en la finalitat suprema de l'estat -tant se val que es tracti del benefici d'una classe, de la seguretat o del poder d'un país, de la més gran felicitat del major nombre, o del suport a qualsevol idea especulativa-, llavors l'estat esdevé absolut de manera inevitable. Només la llibertat exigeix per a la seva realització que es posin límits a l'autoritat pública, perquè la llibertat és l'única finalitat que beneficia tothom per igual i que no provoca cap oposició genuïna. Per tal de donar suport a les demandes d'unitat nacional s'han de subvertir governs amb una legitimitat sense màcula i que duen a terme polítiques benèfiques i equitatives, alhora que s'ha de forçar els súbdits a transferir la seva lleialtat a unes autoritats amb les que no tenen cap vincle i que poden suposat, en la pràctica, una dominació estrangera.

Sense cap connexió amb la teoria que acabem d'exposar, tret de l'animadversió comuna per l'estat absolutista, n'hi ha una altra que considera la nacionalitat com un element essencial, però no com l'element suprem, a l'hora de determinar la forma d'un estat. Aquesta teoria es distingeix de l'anterior perquè afavoreix la diversitat i l'harmonia per comptes de la uniformitat i la unitat, perquè no demana un canvi arbitrari sinó un respecte prudent per les condicions existents de la vida política, i perquè respon tant a les lleis com als resultats de la història i no, en canvi, a les aspiracions d'un futur ideal. Mentre que la teoria de la unitat fa de la nació una font de despotisme i de revolució, la teoria de la llibertat la considera el baluard de l'autogovern i el límit principal al poder excessiu de l'estat. Els drets privats, que la unitat sacrifica, es preserven a través de la unió de les nacions. Cap poder pot resistir de forma tan eficient les tendències a la centralització, a la corrupció i a l'absolutisme com aquesta comunitat, que és la més vasta que es pot incloure en un estat i que és la que imposa sobre els seus membres una consistent semblança de caràcter, d'interès i d'opinió, al mateix temps que és capaç de frenar l'acció d'un sobirà gràcies a la influència d'un patriotisme plural i divers. La presència de diferents nacions sota una mateixa sobirania té uns efectes semblants a la independència de l'Església en el si d'un estat. Serveix de precaució contra el servilisme que floreix a l'ombra d'una única autoritat, fent de contrapès dels interessos, multiplicant les associacions, i proporcionant als súbdits la moderació i el suport que resulten d'una opinió heterogènia. Al

mateix temps, també promou la independència, en crear grups definits d'opinió pública i en subministrar una deu i un centre formidables tant de sentiments polítics com de nocions del deure que no deriven de la voluntat sobirana. La llibertat genera diversitat, i la diversitat preserva la llibertat al conferir-li els mitjans necessaris per a la seva organització. Totes aquelles parts del dret que governen les relacions mútues entre els homes i que regulen la vida social són el resultat variable dels costums nacionals i el producte de l'àmbit social privat. Així doncs, pel que fa a aquestes coses, les diverses nacions diferiran les unes de les altres, ja que elles mateixes les han produït i no les deuen a l'estat que les governa. Aquesta diversitat en un mateix estat constitueix una ferma barrera contra la intrusió governamental, més enllà de l'esfera política comuna, en aquell sector de la societat que la legislació no pot abastar i que es regeix per lleis de naturalesa espontània. Les interferències d'aquesta mena són pròpies d'un govern absolut, i es pot donar per fet que acabaran provocant una reacció i, al capdavall, un remei. Aquella intolerància respecte de la llibertat social que és consubstancial a l'absolutisme, de ben segur que trobarà en la diversitat nacional un correctiu que cap altra força no hagués estat capaç de garantir-li amb tanta eficàcia. La coexistència de diverses nacions en un sol estat el posa a prova, alhora que n'assegura la llibertat de la millor manera possible. Aquesta coexistència és també un dels instruments principals de civilització, i, en tant que tal, s'integra dins de l'ordre natural i providencial, a la vegada que indica un estadi més avançat que no pas la unitat nacional que pregona el liberalisme modern.

La combinació de nacions diferents en un mateix estat és una condició tan necessària de la vida civilitzada com la integració de la diversitat humana en la societat. Les races inferiors milloren pel fet de conviure en una unió política amb races intel·lectualment superiors. Nacions defallides i decadents reviscolen pel contacte amb una vitalitat més jove. Aquelles nacions que han perdut els seus fonaments organitzatius i la seva capacitat de govern per la influència desmoralitzadora del despotisme o per l'acció desintegradora de la democràcia, es restableixen i s'eduquen de nou sota la disciplina d'una raça més forta i menys corrupta. Un procés fertilitzador i regenerador com aquest només es pot aconseguir vivint sota un mateix govern. És en el gresol de l'estat on té lloc la fusió mitjançant la qual el vigor, el coneixement i la capacitat d'una part de la humanitat es pot transmetre a una altra. Allà on les fronteres polítiques i les nacionals coincideixen, la societat deixa de progressar i les nacions recauen en un estat semblant al dels homes que renuncien a tenir tractes amb els seus congèneres. En canvi, la diferència entre ambdós tipus de fronteres uneix la humanitat, no només pels beneficis que comporta per als que viuen junts, sinó perquè relliga la societat amb un vincle polític o amb un vincle nacional, perquè comunica a cada poble un interès pels seus veïns, ja sigui perquè aquests visquin sota el mateix govern o bé perquè pertanyin a la mateixa raça, i, finalment, perquè d'aquesta manera es promouen les causes de la humanitat, de la civilització i de la religió.

El cristianisme es complau en la barreja de races, mentre que el paganisme s'identifica amb les diferències racials. Si això és així és perquè la veritat és universal i els errors, en canvi, són diversos i particulars. En el món antic la idolatria i la nacionalitat anaven plegades, i en les Escriptures s'emprava el mateix terme per a referir-se tant a l'una com a l'altra. La missió de l'Església fou la de vencer les diferències nacionals. El període de la supremacia indiscutida de l'Església va ser aquell en què tot Europa occidental obeïa les mateixes lleis, tota la literatura es trobava continguda dins d'una mateixa llengua, i la unitat política de la Cristiandat es personificava en un únic potentat, mentre que la seva unitat intel·lectual la representava una universitat. De la mateixa manera que els antics romans van arrodonir les seves conquestes desplaçant els déus dels pobles conquerits, Carlemany només va doblegar la resistència nacional dels saxons amb la destrucció per la força dels seus rites pagans. Del període medieval, i de l'acció combinada de la raça germànica i de l'Església, en van sorgir un nou sistema de nacions i una nova concepció de la nacionalitat. La naturalesa va ser postergada, tant pel que fa a la nació com pel que fa a l'individu. En les èpoques paganes i incivilitzades, les nacions es distingien les unes de les altres per la més àmplia diversitat de criteris: no només per la religió, sinó també pels costums, per la llengua i pel caràcter. Per contra, sota la nova llei les nacions tenien moltes coses en comú: les velles fronteres que les separaven havien estat remogudes, i el nou principi de l'autogovern, imposat pel cristianisme, permetia que visquessin juntes sota la mateixa autoritat sense que fos necessari que perdessin les seves estimades habituds, tradicions i lleis. La nova idea de llibertat va fer possible que diferents races convivissin en un mateix estat. Una nació ja no era el que havia estat en el món antic (la nissaga d'un avantpassat comú o el producte aborigen d'una regió particular; en tot cas, el resultat de causes merament físiques o materials) sinó que era un ens moral i polític. Per comptes de ser la creació d'una unitat geogràfica o fisiològica, ara es desenvolupava en el curs de la història gràcies a l'acció de l'estat. La nació no fonamenta l'estat sinó que n'és una derivació. Un estat pot, amb el temps, produir una nacionalitat; en canvi, que una nacionalitat hagi de constituir un estat és contrari a la naturalesa de la civilització moderna. La nació extreu els seus drets i el seu poder de la memòria d'una independència prèvia.

Pel que fa a aquesta qüestió, l'Església ha coincidit amb la tendència del progrés polític i, allí on li ha estat possible, ha descoratjat l'aïllament de les nacions, advertint-les dels seus deures mutus i, al mateix temps, considerant les conquestes i les investitures feudals com els mitjans naturals de promoure les nacions bàrbares o declinants. Malgrat no haver atribuït mai a la independència nacional una immunitat respecte de les conseqüències accidentals del dret feudal, de les reclamacions hereditàries o de les disposicions testamentàries, l'Església, no obstant, ha defensat la llibertat nacional contra la uniformitat i contra la centralització amb una energia

inspirada per una perfecta comunitat d'interessos. No en va, el mateix enemic amenaça tant l'una com l'altra, i l'estat, que és refractari a tolerar les diferències i a fer justícia al caràcter peculiar de diversos pobles, també ha d'interferir per força an el govern intern de la religió. La connexió de la llibertat religiosa amb l'emancipació de Polònia o d'Irlanda no és només el resultat accidental de causes locals, de la mateixa manera que el fracàs del Concordat a l'hora d'unir els súbdits d'Àustria és la conseqüència natural d'una política que no desitjava protegir la diversitat i l'autonomia de les províncies i que cercava de subornar l'Església amb favors per comptes de reforçar-la amb la independència. D'aquesta influència de la religió en la història moderna n'ha sorgit una nova definició de patriotisme.

La diferència entre la nacionalitat i l'estat es manifesta en la naturalesa del vincle patriòtic. La nostra connexió amb la raça és purament natural o física, mentre que els nostres deures amb la nació política són de caràcter ètic. L'una és una comunitat d'afectes i d'instints infinitament important i poderosa en la vida salvatge, però que, en tant que tal, és més pròpia de l'animal que no pas de l'home civilitzat; l'altra, en canvi, representa una autoritat que governa fent ús de les lleis, que imposa obligacions i que confereix una sanció moral a les relacions naturals de la societat. El patriotisme és en la vida política allò que la fe és en la religió, i el primer guarda la mateixa relació amb els sentiments domèstics i l'enyorança que la segona amb el fanatisme i la superstició. Certs aspectes del patriotisme remetent a la vida privada i a la naturalesa, perquè aquest és una extensió dels afectes familiars de la mateixa manera que la tribu és una extensió de la família. Però en el seu caràcter polític real, el patriotisme consisteix en la transformació de l'instint d'autopreservació en un deure moral que pot implicar autosacrifici. L'autopreservació és a l'ensem un instint i un deure : quelcom de natural i involuntari però, al mateix temps, una obligació moral. En el primer sentit, el resultat n'és la família, en el segon, l'estat. Si la nació pogués existir sense l'estat, sotmesa tan sols a l'instint d'autopreservació, fóra incapaç de negar-se, de controlar-se o de sacrificar-se a si mateixa, esdevenint així la seva pròpia finalitat i la seva pròpia norma. Però en l'ordre polític es duen a terme propòsits morals i es persegueixen fins públics als quals s'ha de sacrificar l'interès privat i de vegades fins i tot l'existència personal. La transformació de l'egoisme en sacrifici, que és el signe principal de l'autèntic patriotisme, és el resultat de la vida política. El sentit del deure subministrat per la raça no està del tot desvinculat de la seva base instintiva i egoista, cosa que fa que l'amor al país, com l'amor conjugal, descansi alhora sobre un fonament material i sobre un fonament moral. El patriota ha de distingir entre les dues causes o els dos objectes de la seva devoció. La vinculació exclusiva amb un país és com l'obediència exclusiva a l'estat : una pura submissió a les influències físiques. L'home que prefereix el seu país a qualsevol altre deure demostra el mateix tarannà que l'home que cedeix tots els seus drets a l'estat. Tant un com l'altre neguen la superioritat del dret per damunt de l'autoritat.

En el llenguatge de Burke, hi ha un país moral i polític que és diferent del país geogràfic, i que possiblement pot entrar en conflicte amb aquest darrer. Els francesos que es van aixecar en armes contra la Convenció eren tan patriotes com els anglesos que ho van fer contra el rei Carles, perquè tots ells reconeixien un deure superior al de l'obediència a qui en aquells moments detentava la sobirania. "En dirigir-nos a França", diu Burke, "en intentar tractar amb ella o en considerar qualsevol mesura relativa a aquest país, és impossible que ens referim al país geogràfic, sinó que hem d'al·ludir sempre al país moral i polític ... La veritat és que França es troba fora d'ella mateixa: la França moral està separada de la França geogràfica. L'amo de la casa n'ha estat foragitat i els lladres són ara els qui se l'han fet seva. Si cerquem el poble corporatiu de França, el que existeix com a tal a la llum del dret públic (vull dir, el poble corporatiu que és lliure de deliberar i de decidir i que té capacitat de negociar i de pactar), resulta que els seus membres són a Flandes i a Alemanya, a Suïssa, a Espanya, a Itàlia i a Anglaterra. En aquests llocs es troben tots els prínceps de sang, tots els estaments de l'estat, tots els parlaments del regne ... Estic convençut que si la meitat de gent d'aquesta condició fos expulsada del nostre país, no hi quedaria gairebé res del que jo anomenaria el poble d'Anglaterra"<sup>10</sup>. Rousseau efectua gairebé la mateixa distinció entre el país al que pertanyem per naixement i aquell que realitza per a nosaltres les funcions polítiques de l'estat. A l'*Émile* hi té una frase el sentit de la qual és difícil de copsar si es tradueix: "*Qui n'a pas une patrie a du moins un pays*". I en el seu tractat sobre l'economia política escriu: "Com estimaran els homes el seu país si no representa per a ells res més del que representa per als estrangers i si només els ofereix allò que no pot refusar a ningú?". En un sentit anàleg diu més endavant: "*La patrie ne peut subsister sans la liberté*"<sup>11</sup>.

La nacionalitat formada per l'estat és, per tant, l'única a la que ens sentim obligats per deures polítics, i és, en conseqüència, l'única que disposa de drets polítics. Des d'un punt de vista etnològic, els suïssos són francesos, italians o alemanys; però, en canvi, cap altra nacionalitat no té el més mínim dret sobre ells tret de la nacionalitat purament política de Suïssa. L'estat toscà o el de Nàpols han format una nacionalitat, però els ciutadans de Florència i de Nàpols no tenen cap comunitat política els uns amb els altres. Hi ha altres estats que no han aconseguit integrar a races diferents dins d'una nacionalitat política ni separar una zona determinada d'una nació més àmplia. Àustria i Mèxic són exemples del primer cas. Parma i Baden ho són del segon. El progrés de la civilització tracta durament a aquest últim tipus d'estats. Per tal de mantenir la seva integritat, aquests estats s'han d'associar amb els grans poders a través de confederacions o d'aliances familiars, i perdre així part de la seva independència. Aquests estats tendeixen per ells mateixos a aïllar i a incomunicar els seus habitants, a limitar els horitzons de les seves

opinions i a reduir en certa mesura les proporcions de les seves idees. L'opinió pública no pot mantenir la seva llibertat i la seva puresa en unes dimensions tan estretes, i els corrents que provenen de comunitats més àmplies s'apoderen d'un territori esquitit. En el si d'una població reduïda i homogènia, amb prou feines hi ha lloc per a establir una classificació natural de la societat o bé aquells grups interns d'interessos que posen límits al poder sobirà. Tant el govern com els súbdits lluiten amb armes manlevades. Els recursos del primer i les aspiracions dels segons deriven d'una o altra font externa, i la conseqüència de tot plegat és que el país es converteix en l'instrument i en l'escenari d'unes lluites en les quals ell mateix no hi té cap interès. Aquests estats, com les comunitats més petites de l'Edat Mitjana, troben la seva raó de ser pel fet de servir d'enclaus i de garanties de l'autogovern dins d'uns estats més amplis, però, per altra banda, impedeixen el progrés de la societat, el qual depèn, per a la seva existència, de la barreja de races sota un mateix govern.

La vanitat i el perill de les reivindicacions nacionals que no es fonamenten en cap tradició política sinó en el pur argument racial es posen de manifest en el cas de Mèxic. Allà les races estan dividides per la sang, sense que estiguin agrupades conjuntament en diferents regions. Així doncs, no és possible unificar-les ni convertir-les en els elements constitutius d'un estat organitzat. Són realitats fluïdes, indefinides, inconnexes, que no poden delimitar-se amb claredat ni servir de fonament a les institucions polítiques. Com que no són útils per a l'estat, aquest tampoc no les reconeix, i les qualitats, capacitats, passions i inclinacions pròpies d'aquestes races no fan cap servei ni, en conseqüència, mereixen cap mena de consideració. S'imposa no fer cas de les races ni tenir-les en compte per a res, i això fa que aquestes es sentin continuament vexades. Aquests problemes, derivats de l'existència de races amb pretensions polítiques però sense un estatut polític consolidat, el món oriental se'ls ha estalviat gràcies a la institució de les castes. On hi ha només dues races es pot recórrer a l'esclavitud, però quan varies races habiten els diferents territoris d'un únic imperi format per diversos estats més petits, la situació que se'n segueix és la millor de totes les possibles per a que s'hi estableixi un règim altament desenvolupat de llibertat. A Àustria es donen dues circumstàncies que fan que allà la qüestió sigui més difícil però també més important. Les diverses nacionalitats es troben en nivells molt desiguals de progrés i, d'altra banda, no hi ha cap nació que per ella mateixa sigui prou predominant com per a esclafar o engolir totes les altres. Aquestes són les condicions necessàries per a que s'estableixi el grau més alt d'organització que un govern és capaç de suportar. Unes condicions que, al seu torn, procuren la més gran varietat de recursos intel·lectuals, l'incentiu constant per al progrés (estimulat no tan sols per l'ànim competitiu sinó per la contemplació d'un poble més avançat), els més abundants elements d'autogovern junt amb la impossibilitat que l'estat ho determini tot segons el seu parer, i, per acabar, la plena seguretat que els costums locals i els vells drets seran degudament preservats. En un país com



aquest, la llibertat hi assoliria els seus resultats més gloriosos, mentre que, per contra, la centralització i l'absolutisme en suposarien la destrucció.

El problema que se li presenta al govern d'Àustria és de més alçada que el que ja s'ha resolt a Anglaterra, degut a la necessitat d'acceptar les reivindicacions nacionals. El sistema parlamentari no se'n surt de donar-les-hi compliment perquè es fonamenta sobre el pressupòsit de la unitat del poble. Per això, en aquells països on conviuen diferents races el sistema parlamentari no ha satisfet les aspiracions d'aquestes i és vist com una forma imperfecta de llibertat. Aquest sistema revela més clarament que abans les diferències que no reconeix i, d'aquesta manera, continua la feina del vell absolutisme i es mostra com una nova fase de la centralització. En els països d'aquesta mena, doncs, cal que el poder del parlament imperial es limiti amb tant de zel com el poder de la Corona, i que moltes de les seves funcions es deleguin a Cambres provincials i, per sota d'aquestes, a tot un seguit d'autoritats locals.

L'extraordinària importància de la nacionalitat per a l'estat consisteix en el fet que en ella es fonamenta la capacitat política. El caràcter d'una nació determina en gran mesura la forma i la vitalitat de l'estat. Certs hàbits polítics i certes idees polítiques pertanyen a unes nacions concretes i es modifiquen amb el curs de la història nacional. Un poble acabat de sortir de la barbàrie o un poble aviciat pels excessos d'una civilització sumptuosa no pot posseir els mitjans per a governar-se a si mateix, un poble lliurat a la igualtat o a la monarquia absoluta és incapaç de produir una aristocràcia, un poble contrari a la institució de la propietat privada està desproveït del primer element de llibertat. Cadascun d'aquests només pot transformar-se en membre eficient d'una comunitat lliure mitjançant el contacte amb una raça superior, en el poder de la qual es troben les perspectives de futur de l'estat. Un sistema que ignora aquestes coses i que no compta per al seu propi suport amb el caràcter i l'aptitud del poble, el que pretén de debò no és que aquest administri els seus propis afers sinó senzillament que obceixi a l'autoritat superior. La negació de la nacionalitat implica, per tant, la negació de la llibertat política.

El principal enemic dels drets de les nacionalitats és la teoria moderna de la nacionalitat. En fer equivalents, des del punt de vista teòric, l'estat i la nació, redueix pràcticament a la subjecció totes les altres nacionalitats que puguin existir dins de les fronteres estatals. No pot admetre aquests pobles en un pla d'igualtat amb la nació dominant que constitueix l'estat, perquè llavors l'estat deixaria de ser nacional, cosa que suposa una contradicció amb el principi que inspira la seva existència. Depenent, doncs, del grau d'humanitat i de civilització que es donin en el si d'aquest grup dominant que reclama per a ell tots els drets de la comunitat, les races inferiors

seran exterminades, reduïdes a l'esclavitud, considerades fora de la llei o col·locades en una situació de dependència.

Si considerem l'establiment de la llibertat per tal de fer possible la realització dels deures morals com la finalitat per excel·lència d'una societat civil, llavors haurem de concloure que els estats substancialment més perfectes són aquells que, com l'Imperi Britànic o l'Imperi Austriac, inclouen varies nacionalitats diferents sense oprimir-ne cap. Aquells estats en el si dels quals no s'ha produït cap barreja de races són imperfectes, mentre que aquells en els quals els efectes d'aquesta diversitat han desaparegut els haurem de considerar decrepits. Un estat incompetent per a donar satisfacció a races diferents es condemna a ell mateix; un estat que lluita per neutralitzar-les, per absorbir-les o per expulsar-les, destrueix la seva pròpia vitalitat com a estat, un estat que no mira d'incloure-les es veu mancat de la base fonamental de l'autogovern. La teoria de la nacionalitat representa, per tant, un retrocés en la història. És la forma més avançada de la revolució i, com a tal, ha de conservar el seu poder fins a la fi del període revolucionari, de la qual n'anuncia la imminència. La seva gran importància històrica depèn de dos motius principals.

En primer lloc, és una quimera. L'acord al que aspira és impossible. Com que no pot ser mai satisfeta en la seva totalitat i continua sempre afirmant-se, la teoria de la nacionalitat serveix per a evitar que els governs recaiguin en aquelles pràctiques que van provocar-ne l'emergència. El perill que representa és massa intimidatori, i el poder que deté sobre les ments dels homes és massa gran, com per permetre la continuïtat de qualsevol sistema que es faci mereixedor de resistència en nom de la nacionalitat. Així doncs, aquesta ha de contribuir a obtenir allò que en teoria condemna: la llibertat de les diferents nacionalitats en tant que membres d'una sola comunitat sobirana. Aquest és un servei que cap altra força no pot realitzar, donat que suposa un correctiu tant per a la monarquia absoluta com per a la democràcia o pel constitucionalisme, així com per a la centralització, que és una característica comuna de tots tres sistemes de govern. Ni el sistema monàrquic, ni el sistema revolucionari ni el sistema parlamentari ho poden fer, i totes les idees que havien provocat entusiasme en altres èpoques es veuen impotents davant d'aquesta tasca llevat de la idea de la nacionalitat, que és l'única que té la capacitat necessària per assolir-ho.

En segon lloc, la teoria nacional assenyala el final de la doctrina revolucionària i el seu exhauriment lògic. En proclamar la supremacia dels drets de nacionalitat, el sistema de la igualtat democràtica va més enllà dels seus propis límits i entra en contradicció amb ell mateix. Entre la fase democràtica i la fase nacional de la revolució es va produir la intervenció del socialisme, que ja va portar les conseqüències del principi fins a l'absurd. Però aquesta etapa ja

es va acabar. La revolució ha sobreviscut a la seva descendència i ha donat lloc a un resultat addicional. La nacionalitat és quelcom de més avançat que el socialisme, perquè és un sistema més arbitrari. La teoria social s'esforça per tal d'assegurar l'existència de l'individu sotmès a les terribles càrregues que la societat moderna aboca sobre els treballadors. No és només un desenvolupament de la noció d'igualtat, també constitueix un refugi per a situacions d'autèntica misèria i de fam. Per falsa que fos la solució, no deixava de ser una demanda raonable que es mirés de salvar els pobres de la destrucció, i si bé es sacrificava la llibertat de l'estat a la preservació de l'individu, com a mínim des d'un punt de vista teòric s'assolia l'objectiu més immediat. Però, en canvi, la nacionalitat no ambiciona ni la llibertat ni la prosperitat, sinó que les sacrifica a la necessitat imperativa de fer de la nació el motlle i la mesura de l'estat. La trajectòria d'aquesta idea es veurà marcada per la ruïna material i moral, per tal que un nou invent prevalgui per damunt de l'obra divina i dels interessos de la humanitat. No hi ha cap principi de canvi ni cap fase concebible d'especulació política que sigui més global, més subversiva o més arbitrària que aquesta. Representa una confitació de la democràcia, perquè posa límits a l'exercici de la voluntat popular i la substitueix per un principi superior. Impedeix no només la divisió sinó també l'extensió de l'estat, i prohibeix de posar fi a les guerres mitjançant la conquesta i d'obtenir la seguretat a canvi de la pau. D'aquesta manera, després de lliurar l'individu a la voluntat col·lectiva el sistema revolucionari sotmet aquesta voluntat col·lectiva a unes condicions que són independents d'ella mateixa, alhora que rebutja tot tipus de llei per passar a ser controlat únicament per un factor accidental.

Malgrat que, per tant, la teoria de la nacionalitat és més absurda i més criminal que la teoria del socialisme, té una important missió a realitzar en el món. Al mateix temps, significa el conflicte final -i, en conseqüència, la fi- de dues formes que constitueixen els pitjors enemics de la llibertat civil: la monarquia absoluta i la revolució.

---

#### NOTES

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original anglès que portava per títol ..., pàgs. XXX-XXX, editat per XXX l'any XXX. \*\*\*\*

<sup>2</sup> N. del T.: La Revolta neerlandesa: la que es produeix durant la segona meitat del segle XVI contra la dominació espanyola (arriba al seu punt àlgid el 1572, i posteriorment es consolida amb la Unió d'Utrecht el 1579 i amb l'Abjuració -*Plakkaat van Verlatinge*- del 1581, mitjançant la qual es repudia el rei d'Espanya i tots els seus possibles hereus a perpetuitat). La Gran Rebel·lió és la guerra civil anglesa de 1642-1648, el final de la qual comporta l'execució del rei Carles I el 1649, l'abolició de la monarquia i la insauració de la república. La Guerra de la Independència es refereix a la guerra d'independència americana, iniciada el 1775 i acabada de fet el 1781, tot i que la pau no es signa formalment fins el setembre de 1783 a París. L'aixecament de Brabant designa la insurrecció contra l'imperi austriac i contra la política de despotisme il·lustrat del seu emperador Josep II. Les protestes es comencen a articular el 1787, sota el lideratge de l'advocat de Brusel·les Hendrik van der Noot (1731-1827), i culminen l'octubre del 1789 amb la proclamació de la república. Finalment, Àustria recupera el seu control d'aquells territoris el desembre del 1790, després que el nou emperador Leopold II arribés a un pacte amb Prússia, que al començament havia protegit el nou règim republicà.

<sup>3</sup> "Observations on the Conduct of the Minority". *Works*, V, p. 112.

4. N. del T. : La citació, tal i com la reproduïx Lord Acton, no és del tot correcta. En primer lloc, més que una citació és una paràfrasi. En segon lloc, Vergniaud no és el típic representant de les posicions jacobines sinó el principal orador girondí a la Convenció. El discurs de Vergniaud, pronunciat el 31 de desembre de 1792, tenia per objecte mirar d'evitar l'execució immediata del rei Lluís XVI. No només no se'n va sortir sinó que ell mateix fou guillotinat el 31 d'octubre del 1793, deu mesos justos després de la seva famosa intervenció i en ple apogeu del Terror revolucionari.

5. Hi ha algunes idees notables sobre la nacionalitat en els Papers d'Estat del comte de Maistre : "En primer lloc les nacions són alguna cosa en el món, no és permès de menystenir-les o d'affligir-les en les seves conveniències, en els seus afectes, en els seus interessos més preuats ... Doncs bé, el tractat del 30 de maig [del 1815, en el marc dels acords del Congrés de Viena, N. del T.] anorrea completament la Savoia; divideix l'indivisible, parteix en tres trossos una desgraciada nació de 400.000 homes que és una per la llengua, una pel caràcter, una pel costum inveterat, una, en definitiva, pels límits naturals ... La unió de les nacions no presenta dificultats sobre el mapa geogràfic, però en la realitat és una altra cosa; hi ha nacions *immiscibles* ... Jo li parlava casualment de l'esperit italià que s'agita en aquest moment: ell (el comte Nesselrode) em va respondre : "Sí, senyor; però aquest esperit és un gran mal, perquè pot pertorbar els equilibris a Itàlia" (*Correspondance Diplomatique de J. de Maistre*, II, pp. 7, 8, 21, 25). [N. del T. : citació reproduïda en francès a l'original]. El mateix any, el 1815, Görres escrivia : "A Itàlia, com a tot arreu, s'ha despertat la nació; anhela quelcom de grandios, vol tenir idees que, per més que no estiguin prou ben concebudes, malgrat tot obrin un horitzó lliure i il·limitat a la seva imaginació ... És una cosa purament instintiva que una nació delimitada per les seves fronteres naturals d'una manera tan clara i precisa miri de sortir de la dispersió per tal de reagrupar-se en la unitat". (*Werke*, II, p. 20). [N. del T. : citació reproduïda en alemany a l'original].

6. N. del T. : La revocació (*repeal* en l'original) fa referència a la proposta de dissolució de la Unió anglo-irlandesa del 1800. Aquesta mesura finalment es va adoptar el 1829, tot just després que es decretés l'emancipació dels catòlics al Regne Unit a què Acton al·ludeix en el seu text.

7. *Considerations on Representative Government*, p. 298.

8. Mill, *Considerations*, p. 296.

9. "El sentiment de la independència nacional és encara més general i està gravat d'una manera més profunda al cor dels pobles que no pas l'amor a la llibertat constitucional. Les nacions més sotmeses al despotisme experimenten aquest sentiment amb la mateixa vivacitat que les nacions lliures, mentre que els pobles més bàrbars el senten d'una manera fins i tot més intensa que no pas les nacions civilitzades". (*L'Italie au Dix-neuvième Siècle*, p. 148, Paris, 1821). [N. del T. : citació reproduïda en francès a l'original].

10. Burke, "Remarks on the Policy of the Allies" (*Works*, V, pp. 26, 29, 30).

11. *Oeuvres*, I, p. 593, p.595, II, p.717. Bossuet, en un passatge de gran bellesa sobre l'amor al país, no pervé a la definició política del mot : "La societat humana demana que estimem la terra on vivim plegats o la considera com a mare i nodrissa comuna ... En efecte, els homes se senten vinculats per quelcom de fort quan consideren que la mateixa terra que els ha engendrat i que els ha alimentat mentre eren vius, els rebrà en el seu si quan siguin morts" ("Politique tirée de l'Écriture Sainte", *Oeuvres*, X, p. 317). [N. del T. : Citació reproduïda en francès a l'original]

## Ernest Renan

### INTRODUCCIÓ d'Alfons Cucò

Amb el cicle que Jacques Godechot ha denominat de les Revolucions Atlàntiques, és a dir, el que comença amb la rebel·lió de les tretze colònies nordamericanes i culmina amb la Revolució Francesa, s'inicia el desenvolupament d'un nou concepte de nació que començarà a fer realitat les asseveracions que, també a les postrimeries del segle XVIII, feia Sieyès: "La nació existeix abans que tot; és l'orige<sup>o</sup>n de tot, la seua voluntat és sempre legal; és la mateixa llei. Abans que ella i al marge d'ella, no existeix sinó el dret natural". La sobirania -en conseqüència- devia pertànyer a la nació i no al príncep. Així la nació es convertia, com ha comentat Huntzinger, en la font de tot poder polític (Huntzinger, 1987: 45).

Malgrat la indubtable operativitat històrica del nou concepte i dels seus derivats -especialment el del mot "nacionalisme"- la "nació" no té un caràcter unívoc i ha estat utilitzada fonamentalment amb dos significats que reflecteixen també dos sistemes diferents d'interpretació i de doctrina. Els de l'escola francesa -als quals immediatament ens hem de referir- i els de l'escola alemanya, representada fonamentalment per Fichte i Herder, que es caracteritza per l'èmfasi atorgat als factors d'ordre ètnic, lingüístic i cultural i també al fet del naixement (a l'adscripció per naixença d'un individu dins una comunitat nacional determinada). D'aquests plantejaments se'n derivarà, entre altres conseqüències, la preponderància del *ius sanguini* dins la cultura nacional germànica.

Entre les interpretacions que poden encabir-se dins del rètol genèric d'escola francesa poden distingir-se, com ha fet veure Hermet (1996:115) almenys tres tipus de lectures del concepte "nació". En primer lloc, la interpretació del mateix Sieyès, que subratlla singularment els aspectes d'ordre jurídic i institucional. En aquest sentit la nació seria per Sieyès "un cos d'associats vivint sota lleis comunes i representats per la mateixa assemblea legislativa" (Sieyès, 1982: 31). Malgrat que el propi Sieyès fou un dels fundadors del club dels jacobins -dels quals se separà ostensiblement el 1791, per formar amb La Fayette el club dels *feuillants*-, les seues concepcions sobre la nació no sempre coincideixen amb les que caracteritzen els sectors més representatius del jacobinisme.

Les doctrines jacobines, en últim extrem, varen subratllar -en franca oposició a les tesis germàniques- el principi de l'adscripció lliurement decidida de l'individu -del ciutadà- a participar dins el destí d'un mateix col·lectiu humà, a compartir les mateixes lleis, però també les mateixes referències civils (Girardet, 1996: 15). De les múltiples derivacions d'aquests enunciats provenen no solament les tendències a la centralització política i a la construcció de

compartiments administratius gairebé geomètrics (fet que reflecteix la nova estructura dels departaments de l'Hexàgon), sinó també el decidit impuls -continuador, d'altra banda, dels ja encetats per la monarquia francesa del Renaixement i del Barroc- per homogeneitzar l'estat des del punt de vista lingüístic i cultural i, en conseqüència, fer-lo coincidir amb la nació. A aquest disseny bàsic obeeixen les diferents disposicions legals revolucionàries i, singularment, les emanades de l'etapa de la Convenció (1794), que penalitzen la utilització dels *patois* i proclamen l'absoluta supremacia de la llengua francesa (Petschen, 1990: 121-132).

Per altra banda, aquests impulsos nacionalitzadors conviuen amb uns altres que proclamen al mateix temps projectes grandiloqüents sobre la nació universal, entesa com a pàtria de la llibertat per a tot el gènere humà. En connexió amb aquesta òptica, la pròpia França va ser entesa com el paradigma de la llibertat i el refugi contra el despotisme. L'incipient model de nació electiva -que posteriorment desenvoluparà la generació de Renan- contribuirà a l'afirmació del *ius soli* com a fonament de la nacionalitat. És el conjunt de tots aquests factors -als quals es podria afegir un peculiar orgull cultural nascut de la creença de la universalitat de la llengua i la cultura francesa- el que va dibuixant, al llarg del segle XIX, una certa idea de França i d'un determinat nacionalisme francès.

A aquest context general a què s'ha fet referència, fruit directe de la Revolució Francesa, caldrà sumar-ne un altre -no menys important- que deriva de la desfeta francesa a la guerra franco-prussiana de 1870, i que comportà, entre altres conseqüències cabdals, l'annexió d'Alsàcia i Lorena per part de l'emergent II Reich alemany. L'humiliació de la derrota, i especialment el sentiment d'amputació d'una part del cos de la nació, varen provocar dins les elits intel·lectuals i polítiques franceses una nova reflexió sobre la nació, sobre el seu concepte i la seua essència, i també sobre els seus límits i la seua legitimitat. El pensament d'Ernest Renan sobre la nació respon fonamentalment a aquest context, malgrat que -com immediatament hem de veure- es tracta d'un tipus d'anàlisi àmpliament compartit per extensos sectors de la *intelligentsia* francesa del moment.

Els escrits adreçats el 1870 per l'antic professor de la Universitat d'Estrasburg -ciutat en aquells moments incorporada ja al II Reich- Numa-Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), al seu col·lega de Berlín Theodor Mommsen (1817-1903) expliciten de manera eloqüent la nova perspectiva francesa. "Vosté creu haver demostrat -escriu Fustel de Coulanges a Mommsen- que Alsàcia és de nacionalitat alemanya perquè la seua població és de raça germànica i perquè la seua llengua és l'alemany. Però jo em sorprenec que un historiador com vosté aparente ignorar que no és la raça ni la llengua el que fa la nacionalitat [...] El que distingeix les nacions no és ni la raça, ni la llengua. Els homes senten al seu cor que són un mateix poble quan tenen una comunitat d'idees, d'interessos, d'afectes, de records i d'esperances. Heus ací el que fa la pàtria. Heus ací perquè els homes volen anar junts, treballar junts, combatre junts, viure i morir els uns

pels altres. La pàtria és el que estimem. Pot ser que Alsàcia siga alemanya per la raça i per la llengua. Però per la nacionalitat i el sentiment de la pàtria és francesa. I sap qui l'ha convertida en francesa? No fou Lluís XIV, és la nostra Revolució de 1789. Després d'aquell moment, l'Alsàcia ha seguit els nostres destins i ha viscut la nostra vida [...] No té res de comú amb vosaltres. La pàtria per ella és França. L'estranger per ella és Alemanya" (Girardet, 1983: 63-64).

La conferència dictada per Ernest Renan (1823-1892) a la Sorbona, l'11 de Març de 1882, amb el títol de *Qu'est-ce qu'une nation?* -un text que posteriorment ha gaudit d'una notòria repercussió dins el món del pensament nacionalitari- comparteix una bona part de les coordenades ideològiques suara esmentades. Renan, pel seu compte, també havia mantingut -com Fustel de Coulanges- polèmiques intel·lectuals sobre aquestes qüestions amb professors alemanys com David-Frederic Strauss o Karl Ritter, que reflecteixen la profunditat del trencament originat per la qüestió d'Alsàcia i Lorena entre les elits intel·lectuals franceses i alemanyes: un abisme -assenyalava Renan- "que els segles no podran omplir" (Roman, 1992: 14). En qualsevol cas, la repercussió pública d'aquestes polèmiques fou relativament restringida i el text de la seua conferència a la Sorbona es considera avui el més representatiu de les seues idees sobre la nació.

Aquestes idees parteixen d'un apotegma essencial. Per Renan "la nació és una ànima, un principi espiritual". Una noció de caràcter mental desprovista de les connotacions objectives -el naixement, la llengua, la cultura- que defineixen els membres de l'escola alemanya. Dues claus bàsiques constitueixen les bases d'aquesta "ànima", d'aquest "principi espiritual". En primer lloc, el passat: "la possessió en comú d'un ric llegat de records", és a dir, la història. En segon lloc, el present: "el consentiment actual, el desig de viure junts, la voluntat de continuar fent valdre l'herència que hem rebut de manera indivisible".

Així doncs, la nació serà, per Renan, fruit d'una doble concepció segons la qual el passat i el present es potencien mútuament: es justifiquen l'un a l'altre, creant una "gran solidaritat [nacional]" que es tradueix en el "desig clarament expressat de continuar la vida comuna". És des d'aquesta perspectiva que sorgeix la definició que resumeix la seua òptica sobre la nació: "l'existència de la nació -escriu Renan- és (perdoneu-me aquesta metàfora) un plebiscit de tots els dies". Al fons d'aquesta definició planeja clarament, d'una banda, l'ombra d'Alsàcia i Lorena, que Renan -com bona part de la *intelligentsia* francesa del seu temps- considera uns territoris al mateix temps mutilats i irredemptos. Però també hi plana, d'una manera no secundària, l'intent de legitimació d'una obra llargament intentada a l'Hexàgon: la conversió de l'estat en nació o, en altres paraules, el de la fransització dels habitants de l'estat: l'impuls per convertir aquests ciutadans en "francesos".

Encara el 1863 –és a dir, pocs anys abans de l'annexió d'Alsàcia i Lorena pels alemanys- i segons fonts oficials franceses, gairebé una quarta part de la població de l'estat francès (8.381 municipis d'un total de 37.510) no parlaven la llengua francesa (Weber, 1998: 108) i difícilment podien respondre a les coordenades nacionalitàries que es deriven dels textos de Renan. L'obra de Renan resulta un paradigma teòric representatiu de les preocupacions nacionalitzadores de nodrits sectors d'intel·lectuals francesos del seu temps. Un paradigma legitimador tant pel que respecta a l'irredemptisme de la qüestió d'Alsàcia i Lorena com a l'impuls per convertir el territori de l'Hexàgon en un estat-nació homogeni (nacionalment homogeni).

En aquest sentit, els distints Governos de la III República varen accelerar les accions modernitzadores –dins les quals la fransització de l'escola i dels programes escolars exerceixen un rol fonamental- per convertir els *camperols en francesos*, per utilitzar l'acreditada fórmula de Weber. Erradicar les diverses llengües de l'estat –o mantenir-les en la condició de parlars rústics- fou un primer objectiu. D'aquesta manera es pretenia –com reconeixien expressament el 1880 les autoritats acadèmiques franceses respecte, per exemple, del cas bretó- "unir vertaderament la península [bretona] a la resta de França i completar l'annexió històrica sempre pròxima a disoldre's" (Weber, 1998:452). L'assimilació, en qualsevol cas, es realitzà sense estalviar la coacció –com ha documentat minuciosament el mateix Weber-, fet que contrasta amb els judicis de Renan, que entenia que "un fet honorable per a França és que mai ha tractat d'obtenir la unitat de la llengua per mesures de coerció".

Paral·lelament, les incomputables reedicions del catecisme històric conegut com el petit Lavissee inculcava als escolars de París o de Lille, però també als de Brest, als de Perpinyà o als d'Ajaccio –i fins i tot als africans i vietnamites- un origen comú que provenia de "nos ancêtres les gaulois". No era sinó una manera de fer operatives fórmules com les de Renan que pretenien unir el llegat del passat amb la voluntat de viure junts.

### **Bibliografia**

- Girardet, Raoul (1983) *Le nationalisme français. Anthologie. 1871-1914*, Paris: Seuil
- (1996) *Nationalismes et nation*, Brusel·les: Complexe
- Hermet, Guy (1996) *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris: Seuil
- Huntzinger, Jacques (1987) *Introduction aux relations internationales*, Paris: Seuil
- Roman, Joël (1992) "Introduction" a Renan, Ernest *Qu'est-ce qu'une nation? et autres essais politiques*, s.l [Paris]: Presses Pocket
- Sieyès, Emmanuel-Joseph (1982) *Qu'est-ce que le tiers état?*, Paris: PUF [1ª ed. 1789]
- Petschen Verdaguer, Santiago (ed) (1990) *Las minorias lingüísticas de Europa Occidental: Documentos (1492-1989)*. Vitoria/Gazteiz: Eusko Legebiltzarra/Parlamento Vasco



- Weber, Eugen (1998) *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*, Paris: Fayard [*Peasants into Frenchmen. The Modernisation into Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, California, 1976]

## *Què és una nació?<sup>1</sup>*

Traducció de Silvia Gallart

Us proposo d'analitzar junts una idea, clara en aparença, però susceptible de provocar malentesos molt perillosos. Les formes de la societat humana són d'allò més variades. Hi ha aglomeracions d'homes a la manera de la Xina, d'Egipte o de l'antiga Babilònia: hi ha la tribu, com la dels hebreus o la dels àrabs; les ciutats, com Atenes o Esparta; la unió de països diversos a l'estil de l'Imperi carolingi; les comunitats sense pàtria mantingudes pels vincles religiosos, com les dels israelites o els persis; les nacions, com França, Anglaterra i la majoria d'autonomies europees modernes; les confederacions a l'estil de Suïssa o d'Amèrica, o les relacions de parentiu, com les que la raça o, més aviat, la llengua estableixen entre les diferents branques d'eslaus o de germànics. Totes aquestes formes d'agrupació existeixen o han existit i convé no confondre-les les unes amb les altres per tal de no topar amb inconvenients molt seriosos. A l'època de la Revolució Francesa, hom creia que les institucions de les petites ciutats independents com Esparta o Atenes es podien aplicar a les nostres grans nacions de trenta o quaranta milions d'ànimes. Avui dia, hom comet un error més greu: el de confondre la raça amb la nació i d'atribuir a grups etnogràfics o més aviat lingüístics una sobirania anàloga a la dels pobles realment existents. Per la nostra banda, provarem de precisar una mica aquestes difícils qüestions en què la mínima confusió sobre el sentit dels mots a l'origen del raonament pot produir al capdevall errors molt funestos. El que farem és delicat. És gairebé una vivisecció: tractarem els vius de la mateixa manera que hom tracta normalment els morts, amb la fredor i la imparcialitat més absolutes.

I

Des de la fi de l'Imperi romà, o més ben dit, des de la dislocació de l'Imperi de Carlemany, l'Europa occidental apareix dividida en nacions, algunes de les quals, en certes èpoques, han provat de dominar les altres sense mai reeixir-hi de forma durable. El que no pogueren fer Carles V, Lluís XIV o Napoleó I, probablement no ho podrà fer ningú en el futur. L'establiment d'un nou Imperi romà o d'un nou Imperi de Carlemany ha esdevingut impossible. Europa està massa dividida, i una temptativa de dominació universal provocaria immediatament una coalició que faria tornar la nació ambiciosa als seus límits naturals. S'ha establert una mena

d'equilibri durador. Malgrat les aventures que puguin haver corregut, d'aquí a molts segles França, Anglaterra, Alemanya i Rússia encara seran individualitats històriques, les peces essencials d'un tauler d'escacs les caselles del qual varien constantment d'importància i de grandària sense mai confondre's.

Enteses d'aquesta manera, les nacions són un fenomen històric bastant recent. A l'Edat Antiga no n'hi hagué: Egipte, Xina o l'antiga Caldea no foren nacions en cap aspecte. Eren ramats menats per un fill del Sol o per un fill del Cel. No hi hagué ciutadans egipcis ni ciutadans xinesos. A l'Antiguitat clàssica hi hagué repúbliques i regnes municipals, confederacions de repúbliques locals i imperis; però no hi hagué nacions en el sentit en què les entenem nosaltres. Atenes, Esparta, Sidó o Tir foren petits centres d'admirable patriotisme, però el territori d'aquestes ciutats era relativament restringit. La Gàl·lia, Espanya o Itàlia, abans d'ésser absorbides per l'Imperi romà, eren conjunts de tribus sovint lligades entre elles, però sense institucions centrals ni dinasties. L'Imperi assiri, l'Imperi persa o l'Imperi d'Alexandre tampoc no foren pàtries. Mai no hi hagué patriotes assiris: l'Imperi persa fou una vasta feudalitat. Cap nació no remunta els seus orígens a la colossal aventura d'Alexandre, que tingué, tanmateix, conseqüències tan importants per a l'història general de la civilització.

L'Imperi romà s'assemblà molt més a una pàtria. A canvi de l'immens encert d'acabar les guerres, la dominació romana, d'antuvi tan dura, fou de seguida molt apreciada. Fou una gran associació, sinònim d'ordre, de pau i de civilització. En els darrers temps de l'Imperi, les ànimes elevades, els bisbes il·lustrats i els lletrats s'adonaren realment del que era la "pau romana" per oposició al caos amenaçador de la barbàrie. Però un imperi dotze vegades més extens que la França actual no pot comparar-se amb un estat en l'accepció moderna. L'escissió d'Orient i d'Occident era inevitable. Els intents de constituir un Imperi gal al segle III no recixiren. Fou la invasió germànica la que introduí en el món el principi que més tard ha servit de base per a l'existència de les nacionalitats.

Què feren els pobles germànics, en efecte, des de llurs grans invasions del segle V fins a les darreres conquestes normandes del segle X? Canviaren poc el fons de les races, però imposaren dinasties i una aristocràcia militar en zones més o menys considerables de l'antic Imperi d'Occident, les quals adoptaren el nom de llurs invasors. D'aquí un França, una Borgonya, una Llombardia i, més tard, una Normandia. La ràpida preponderància que assolí l'Imperi franc permeté de refer momentàniament la unitat d'Occident, però aquest imperi s'esmicolà fatalment cap a mitjan segle IX. El Tractat de Verdun traçà unes divisions immutables en principi, i a partir d'aleshores, França, Alemanya, Anglaterra, Itàlia i Espanya s'han anat encaminant, sovint per vies tortuoses i plenes d'atzars, a llur plena existència nacional tal com avui es desenvolupa.

Què caracteritza, doncs, aquests diferents estats? La fusió de les poblacions que els componen. En els països que acabem d'esmentar, no hi trobareu res d'anàleg al que trobeu a

Turquia, on el turc, l'eslau, el grec, l'armeni, l'àrab, el siri i el kurd són tan diferents avui com el dia de la conquesta. Dues circumstàncies essencials contribuïren a produir aquest resultat. En primer lloc, el fet que els pobles germànics adoptessin el cristianisme tan bon punt tingueren contactes una mica seguits amb els pobles grecs i llatins. Quan el vencedor i el vençut tenen la mateixa religió o, més aviat, quan el vencedor adopta la religió del vençut, el sistema turc, basat en la distinció absoluta dels homes segons llur religió, ja no es pot produir. En segon lloc, el fet que els pobles conqueridors oblidessin llur pròpia llengua. Els néts de Clovis, de Godebaude, d'Alboi o de Rolló ja parlaven el romanç. Aquest fet mateix era conseqüència d'una altra particularitat important: els francs, els borgonyons, els gots, els llombards i els normands arribaren acompanyats de molt poques dones de la seva raça. Durant moltes generacions, els cabdills només es casaven amb dones germàniques; però llurs concubines eren llatines i les nodrisses de llurs fills, també. Tota la tribu es casà amb dones llatines, per la qual cosa el destí de la *lingua francica* i de la *lingua gothica* fou més aviat curt després que els francs i els gots s'establissin en el territori romà. Aquest no fou pas el cas d'Anglaterra, puix que els invasors anglosaxons devien tenir les seves dones; la població bretona fugí i, a més, a la Bretanya, el llatí ja no era dominant ni ho havia estat mai. Si al segle V hom hagués parlat generalment el gal a la Gàl·lia, Clovis i els seus no haurien abandonat el germànic pel gal.

El principal resultat de tot això fou que, malgrat l'extrema violència de llurs costums, els invasors germànics imposaren un motlle que esdevingué, al cap dels segles, el motlle de la nació mateixa. *França* esdevingué legítimament el nom d'un país en el qual només havia entrat una imperceptible minoria de francs. Al segle X, segons les primeres cançons de gesta, que són un perfecte mirall de l'època, tots els habitants de França eren francesos. La idea d'una diferència de races en la població de França, tan evident en Gregori de Tours, no apareix en absolut en els escriptors i en els poetes francesos posteriors a Hug Capet. La diferència entre el noble i el vilà s'accentuava tant com es podia, però la diferència entre un i altre no era en absolut una diferència ètnica sino de coratge, de costums i d'educació transmesos per herència. A ningú no se li acudia que l'origen de tot plegat fos una conquesta. El fals sistema segons el qual els orígens de la noblesa venien d'un privilegi conferit pel rei pels grans serveis fets a la nació, de manera que tot noble era un ennoblit, s'establí com un dogma des del segle XIII. Després de gairebé totes les conquestes normandes succeí el mateix. Al cap d'una o dues generacions, els invasors normands ja no es distingien de la resta de la població. Llur influència, nogensmenys, havia estat profunda: havien donat al país una noblesa, costums militars i un patriotisme que abans no tenia.

L'oblit, i fins i tot diria que l'error històric, és un factor essencial en la creació d'una nació, i per això el progrés dels estudis històrics és sovint un perill per a la nacionalitat. En efecte, la investigació històrica torna a posar de relleu els fets violents que trobem a l'origen de totes les

formacions polítiques, fins i tot d'aquelles que han tingut conseqüències molt benèfiques. La unitat es fa sempre de forma brutal: la unió entre el nord i el migdia de França fou el resultat d'una exterminació i d'un terror que duraren més d'un segle. El rei de França, que és, si se'm permet dir-ho, el tipus ideal d'un cristal·litzador secular: el rei de França, que ha recíbit la unitat nacional més perfecta que existeix; el rei de França, vist de massa a prop, ha perdut el seu prestigi: la nació que havia format l'ha maleït i avui només les persones instruïdes coneixen el seu valor i el que ha fet.

Els contrastos ens permeten descobrir aquestes grans lleis de la història d'Europa occidental. Molts països han fracassat en l'empresa que el rei de França, en part per tirania i en part per justícia, dugué a terme de manera tan admirable. Els magjars i els eslaus han romàs tan diferents sota la corona de sant Esteve com ho eren fa vuit-cents anys. Lluny de fondre els elements diversos dels seus dominis, la casa d'Habsburg ha mantingut llurs diferències i sovint els ha enfrontats els uns als altres. A Bohèmia, l'element txec i l'element alemany es superposen com l'oli i l'aigua. La política turca de separació de les nacionalitats segons la religió ha tingut conseqüències molt més greus: ha provocat la ruïna d'Orient. Agafeu una ciutat com Salònica o com Esmirna: hi trobareu cinc o sis comunitats, cadascuna amb els seus propis records i sense gairebé res en comú. Ans l'essència d'una nació consisteix en què tots els individus tinguin moltes coses en comú i també que n'hagin oblidat una bona colla. No hi ha cap ciutadà francès que sàpiga si és borgonyó, alà, taifal o visigot: tots han oblidat el dia de Sant Bartomeu<sup>2</sup> o les massacres del segle XIII al migdia francès. A França, no hi ha ni deu famílies que puguin demostrar llurs orígens francs i, a més, una prova així seria essencialment defectuosa a causa dels milers de creuaments desconeguts que poden desgavellar tots els sistemes genealògics.

Així, doncs, la nació moderna és un resultat històric derivat d'una colla de fets que convergeixen en el mateix sentit. En alguns casos, la unitat ha estat realitzada per una dinastia, com és el cas de França; en d'altres, per la voluntat directa de les províncies, com en el cas d'Holanda, de Suïssa i de Bèlgica; i en d'altres encara, per un esperit general vencedor tardà dels capricis del feudalisme, com en el cas d'Itàlia o d'Alemanya. La formació d'aquests països té sempre una profunda raó de ser. En aquests casos, els principis que la impulsen apareixen sempre de la forma més inesperada. Fa poc, hem vist una Itàlia unificada per les derrotes i una Turquia enfonsada per les victòries. Cada derrota afavoria la posició d'Itàlia, mentre que cada victòria afeblia la de Turquia, perquè Itàlia és una nació, però Turquia, fora de l'Àsia Menor, no. La glòria de França consisteix en haver proclamat amb la Revolució Francesa que una nació existeix per ella mateixa. No hem pas de trobar malament que ens imitin. El principi de les nacions és nostre. Però què és una nació? Per què Holanda és una nació, però Hanover o el Gran Ducat de Parma no? Com pot ser que França continuï essent una nació quan el principi que l'ha creada ha desaparegut? Com és que Suïssa, amb tres llengües, dues religions i tres o quatre races, és una nació, però la Toscana, tan homogènia, no? Per què Àustria és un estat i no pas una

nació? Quina diferència hi ha entre el principi de les nacionalitats i el principi de les races? Heus aquí els punts sobre els quals convé de reflexionar per tal de trobar respostes a les preguntes que ens fem. Els problemes del món no es solucionen pas amb aquesta mena de raonaments, però els estudiosos d'aquestes matèries pretenen aportar-hi una mica de claror per desfer els malentesos que emboliquen els esperits més superficial.

## II

Per alguns teòrics de la política, una nació és sobretot una dinastia que representa una antiga conquesta que la massa del poble acceptà i posteriorment oblidà. Segons els polítics als quals em refereixo, la concentració de territoris realitzada pels tractats, les guerres i els casaments d'una dinastia desapareix amb aquesta dinastia. És cert que la majoria de nacions modernes han estat formades per una família d'origen feudal que s'ha establert en un territori i que ha estat en certa manera un nucli de centralització. Els límits de la França de 1789 no eren ni naturals ni necessaris. L'ample zona que la casa dels Capets afegí a l'estreta lleixa del Tractat de Verdun fou una adquisició personal d'aquesta casa. En l'època en què es feren aqueixes annexions, hom no es guiava ni pels límits naturals, ni pel dret de les nacions, ni per la voluntat de les províncies. La unió d'Anglaterra, d'Irlanda i d'Escòcia fou també un fet dinàstic. Itàlia ha trigat tant de temps a esdevenir una nació perquè abans del nostre segle cap de les nombroses cases regnants no aconseguí erigir-se en centre de la unitat. Cosa curiosa, el títol regnant ve de l'obscura illa de Sardenya, terra amb prou feines italiana. Holanda, que s'ha creat ella mateixa mitjançant un acte de resolució heroïc, ha establert una íntima aliança amb la casa d'Orange, però correrà grans perills el dia en què aquesta unió es trobi compromesa.

Però segurament no podem afirmar que aquesta llei sigui absoluta. Suïssa i els Estats Units, que s'han format com conglomerats d'addicions successives, no tenen cap base dinàstica. No vull discutir la qüestió pel què fa a França. Hauria de posseir el secret de l'esdevenidor. Diguem només que la monarquia francesa havia estat tan nacional que després de la seva caiguda la nació aguantà sense ella. A més, el segle XVIII ho havia capgirat tot. Després de segles de prostració, l'home retrobà l'esperit antic, el respecte a si mateix i la noció dels seus drets. Els mots pàtria i ciutadà recuperaren llur sentit. Només d'aquesta manera fou possible l'operació més agosarada que s'hagi practicat mai en la Història, operació comparable al que seria, en fisiologia, la temptativa de fer viure amb la seva identitat original un cos al qual hom hauria tret el cervell i el cor.

Per tant, cal admetre que una nació pot existir sense principi dinàstic i que àdhuc les nacions formades per una dinastia poden separar-se'n sense deixar d'existir. El vell principi que només pren en compte el dret dels prínceps ja no es pot mantenir: a més del dret dinàstic, hi ha el dret nacional. Sobre quins criteris es fonamenta aquest dret nacional? Com es pot reconèixer? De quin fet tangible cal fer-lo derivar?

I.- De la raça, diuen alguns amb molta seguretat.

Les divisions artificials resultants del feudalisme, dels matrimonis reials i dels congressos diplomàtics són caduques. El que resta ferm i estable és la raça de les poblacions. Això és el que constitueix un dret, una legitimitat. Segons aquesta teoria, la família germànica,

per exemple, tindria dret a recuperar els membres dispersos del germanisme fins i tot si aquests membres no ho demanessin. El dret del germanisme sobre aquest territori seria més fort que el dret dels habitants d'aquest territori sobre ells mateixos. D'aquesta manera s'ha creat una mena de dret primordial anàleg al dret diví de la monarquia: el principi de les nacions queda substituït pel principi de l'etnografia. És un gran error que, si s'extengués, destruiria la civilització europea. Tot el que té de just i de legítim el dret de les nacions, el dret primordial de les races ho té d'estret i perillós per al progrés.

Cal reconèixer que, en el context de la tribu i de la ciutat antigues, la raça tenia una gran importància. La tribu i la ciutat antigues no eren més que una extensió de la família. A Esparta o a Atenes, els ciutadans tenien vincles de parentiu més o menys propers. El mateix podem dir dels Beni-Israel; les tribus àrabs continuen essent així. Deixem ara Atenes, Esparta i la tribu israelita i vegem què passava a l'Imperi romà. La situació era molt diferent. Format per la violència i mantingut per l'interès, aquest gran conglomerat de ciutats i de províncies absolutament diferents donà un cop molt greu a la idea de raça. El cristianisme, amb el seu caràcter universal i absolut, treballà en aquesta direcció de manera encara més eficaç. Intimament aliats, el cristianisme i l'Imperi esdevingueren dos agents d'unificació incomparables i desterraren la raó etnogràfica del govern de les coses humanes durant una bona colla de segles.

La invasió dels bàrbars fou, malgrat les aparences, un pas més en aquest sentit. Les divisions dels regnes bàrbars no tenien cap fonament etnogràfic, sino que es basaven en la força o en el caprici dels invasors. Per ells, la raça de les poblacions sotmeses era la cosa més indiferent del món. Carlemany reconstruí a la seva manera el que ja havia fet Roma: un Imperi únic format per races molt diverses. En traçar impertorbablement les dues grans línies que van de nord a sud, els autors del Tractat de Verdun no es preocuparen gens per la raça dels pobles que queien a la dreta o a l'esquerra. Els moviments de fronteres que es produïren durant la resta de l'edat mitjana tampoc no obeeïren a cap consideració etnogràfica. Si la política seguida per la casa dels Capets aconseguí agrupar sota el nom de França gairebé tots els territoris de l'antiga Gàl·lia, no fou pas per l'efecte d'una tendència d'aquests països a unir-se a llurs congèneres. Ni el Dofinat, ni Bresse, ni el Franc-Comtat no recordaven llur origen comú. La consciència d'ésser gal havia desaparegut des del segle II de la nostra era i només els estudis erudits de l'actualitat ens permeten conèixer de manera retrospectiva la individualitat del caràcter gal.

Les consideracions etnogràfiques, per tant, no han tingut cap importància en la constitució de les nacions modernes. França és cèltica, ibera i germànica. Alemanya és germànica, cèltica i eslava. Itàlia és el país en què l'etnografia és més complicada: gals, etruscs, pelasgs i grecs, per no esmentar molts altres elements, s'hi han creuat formant una barreja indesxifrable. Les Illes Britàniques, en conjunt, presenten una barreja de sang cèltica i germànica de proporcions particularment difícils de definir.



La veritat és que la raça pura no existeix i que basar la política en l'anàlisi etnogràfica és com basar-la en una quimera. Els països més nobles, com Anglaterra, França o Itàlia, són aquells en què la sang és més barrejada. Que potser Alemanya és l'excepció i és un país germànic pur? Quin engany! Tot el sud fou gal; tot l'est, a partir de l'Elba, és eslau, i encara caldria veure si les parts pretèsament pures ho són de veritat. Aquest és un dels problemes sobre els quals cal tenir les idees més clares per tal d'evitar els malentesos.

Les discussions sobre la raça són interminables perquè els historiadors filòlegs i els antropòlegs fisiologistes interpreten aquest mot de dues maneres completament diferents. Pels antropòlegs, la raça té el mateix sentit que en zoologia: indica una descendència real, un parentiu de sang. Ara bé, l'estudi de les llengües i de la història no condueix pas a les mateixes divisions que la fisiologia. Els mots braquicèfal o dollicocèfal no tenen cabuda en la història ni en la filologia. En el grup humà que creà les llengües i la disciplina àries ja hi havia braquicèfals i dollicocèfals. El mateix podem dir del grup primitiu que creà les llengües i les institucions semítiques. Dit d'altra manera, els orígens zoològics de la humanitat són molt anteriors als orígens de la cultura, de la civilització i del llenguatge. Els grups primitius d'aris, de semites i de turànids no tenien cap unitat fisiològica. Aquestes agrupacions són fets històrics que tingueren lloc en una època determinada, posem per cas quinze o vint mil anys enrera, mentre que els orígens zoològics de la humanitat es perden en la nit dels temps. El que en termes filològics i històrics s'anomena la raça germànica és, probablement, una família ben distinta dins l'espècie humana. Però podem dir que constitueixi una família en el sentit antropològic del terme? Segurament no. L'aparició de la individualitat germànica en la història es produeix només uns quants segles abans de Jesucrist. Obviament, els germànics no sortiren del no-res, però abans d'aquella època, barrejats amb els eslaus dins la gran massa indistinta dels escites, no tenien una individualitat particular. Un anglès és un tipus distint dins del conjunt de la humanitat. Ara bé, el tipus del que incorrectament anomenem la raça anglosaxona no és ni el bretó dels temps de Cèsar, ni l'anglosaxó de Hengist, ni el danès de Knut, ni el normand de Guillem el Conqueridor: és la resultant de tot això. Els francesos no són ni gals, ni francs, ni borgonyons: són el que sortí de la perola en què, sota la mirada amantent del rei de França, fermentaren conjuntament els elements més diversos. Els orígens d'un habitant de Jersey o de Guernesey no són gens diferents dels d'un habitant de la riba veïna. Al segle XI, l'observador més agut no hagués pogut copsar la més lleu diferència entre les dues ribes del Canal. Per circumstàncies insignificants, Filip August no pogué conquerir aquestes illes amb la resta de Normandia. Separades durant gairebé set-cents anys, les dues poblacions esdevingueren no només estrangeres, sinó totalment diferents. La raça, tal com l'entenem els historiadors, és, per tant, una cosa que es fa i es desfà. L'estudi de les races és cabdal per a l'erudit que s'ocupa de la història de la humanitat, però no és aplicable en política. La consciència instintiva que ha guiat la confecció del mapa d'Europa no ha

tingut gens en compte les races, i les principals nacions d'Europa són de sang essencialment barrejada.

Així, doncs, el fet racial, cabdal en els orígens, va perdent progressivament la seva influència. La història humana és essencialment diferent de la zoologia. La raça no ho és tot, com en el cas dels rosegadors o dels felins, i, per tant, no té sentit anar pel món mesurant el crani de la gent per després agafar-los pel coll bo i dient: "Ets de la nostra sang: ens pertanys". A banda dels caràcters antropològics hi ha la raó, la justícia, la veritat i la bellesa, que són iguals per a tothom. Ja ho veieu, la política etnogràfica no és segura. Avui l'utilitzeu contra els altres, però un bon dia se us pot girar en contra. Els alemanys, que han estat els abanderats de l'etnografia, no poden pas estar segurs que, un bon dia, els eslaus no es posin a analitzar els noms dels pobles de Saxònia i de Lusàcia, a buscar les petjades dels wiltzis i dels obodrites ni a passar comptes als otons per haver massacrats i venut en massa llurs avantpassats. A tots ens convé saber oblidar.

L'etnografia m'agrada molt: és una ciència d'un rar interès, però com que m'agrada lliure, prefereixo que hom no l'apliqui a la política. En etnografia, com en totes les disciplines d'estudi, els sistemes canvien: és la condició del progrés. Els límits dels estats acabarien seguint les fluctuacions de la ciència i el patriotisme dependria d'una dissertació més o menys paradoxal. Hom diria als patriotes: "Anàveu errats: us pensàveu que vessàveu la vostra sang per tal causa, us pensàveu que éreu celtes. Doncs no, sou germànics". Després, al cap de deu anys, us dirien que éreu eslau. Per tal de no falsejar la ciència, dispensem-la de donar el seu parer sobre aquests problemes en què hi ha tant d'interessos compromesos. Tingueu per segur que, si pretenem que proporcioni arguments a la diplomàcia, la sorprendrem moltes vegades en flagrant delictes d'indulgència. Deixem-li fer el que ha de fer: demanem-li simplement la veritat.

II.- El que acabem de dir de la raça també es pot dir de la llengua. La llengua convida a reunir-se, però no hi força pas. Els Estats Units i Anglaterra, l'Amèrica espanyola i Espanya parlen la mateixa llengua, però no formen pas una sola nació. Per contra, a Suïssa, tan ben feta puix que ha estat feta amb el consentiment de les diferents parts, s'hi parlen tres o quatre llengües. En l'ésser humà hi ha quelcom de superior a la llengua: la voluntat. La voluntat de Suïssa d'unir-se malgrat la diversitat d'idiomes és un fet molt més important que una similitud sovint obtinguda amb vexacions.

França pot estar orgullosa de no haver intentat mai obtenir la unitat de la llengua amb mesures coercitives. Que potser no es poden tenir els mateixos sentiments i els mateixos pensaments o estimar les mateixes coses en llengües diferents? Tot just ara parlàvem dels inconvenients de fer dependre la política internacional de l'etnografia. No n'hi hauria pas menys si la féssim dependre de la filologia comparada. Deixem que aquestes disciplines tan interessants debatint lliurement sobre les qüestions que els pertoquen i no les barregem amb

elements que n'alterarien la serenor. La importància política que hom atribueix a les llengües ve del fet que hom les considera signes de raça, cosa totalment falsa. A Prússia, on només es parla l'alemany, ara fa alguns segles s'hi parlava l'eslau; al País de Gal·les, es parla l'anglès; a Gàl·lia i a Espanya, es parla l'idioma primitiu d'Alba Lunga; a Egipte, es parla l'àrab: els exemples són innombrables. Fins i tot en els orígens, la similitud de llengua no implicava la similitud de raça. Agafem per cas les tribus protoària o protosemita: hi havia esclaus que parlaven la mateixa llengua que llurs amos, però que eren sovint d'una raça diferent. Tornem a repetir-ho: aqueistes divisions en llengües indoeuropees, semítiques i altres, creades amb una admirable sagacitat per la filo-logia comparada, no coincideixen amb les divisions de l'antropologia. Les llengües són formacions històriques que indiquen ben poca cosa sobre la sang dels que les parlen i que, en tot cas, no tenen per què encadenar la llibertat humana quan es tracta de determinar la família amb la qual hom s'uneix per la vida i per la mort.

El fet de valorar només la llengua present, com l'atenció excessiva donada a la raça, els seus perills i els seus inconvenients. I si a més s'exagera, hom es tanca en una cultura determinada, la cultura nacional: hom es limita, s'encaixona, i abandona l'aire lliure que es respira en el vast camp de la humanitat per tancar-se en les clofurnes del patriotisme. No hi ha res de més perjudicial per a l'esperit ni res de més enutjós per a la civilització. No abandonem aquest principi fonamental: abans de parlar tal o tal llengua, abans de ser membre de tal o tal raça o un adepte de tal o tal cultura, l'home és un ésser racional i moral. Abans de la cultura francesa, de la cultura alemanya o de la cultura italiana hi ha la cultura humana. Agafeu els grans homes del Renaixement: no eren ni francesos, ni italians, ni alemanys. Havien recuperat, gràcies a llur comerç amb

l'Antiguitat, el secret de l'educació veritable de l'esperit humà i s'hi consagraren en cos i ànima. Quin encert!

III.- La religió tampoc no ofereix una base suficient per a l'establiment d'una nacionalitat moderna. A l'origen, la religió estava relacionada amb la existència mateixa del grup social, que era una extensió de la família. La religió d'Atenes era el culte d'Atenes, dels seus fundadors mítics, de les seves lleis i dels seus costums. No implicava cap teologia dogmàtica. Aquesta religió era, en el sentit més estricte del terme, una religió d'estat. Hom no podia ser atenenc si es negava a practicar-la. En el fons, era el culte de l'Acròpolis personificada. Jurar sobre l'altar d'Aglaure significava que hom prestava jurament de morir per la pàtria. Aquesta religió era l'equivalent del que és per nosaltres l'exèrcit o el culte a la bandera. El fet de negar-se a participar en aquest culte era com negar-se a fer el servei militar en les

nostres societats modernes. Era com declarar que hom no era atenenc. Per altra banda, és evident que un culte així no tenia cap sentit per algú que no fos d'Atenes; per això, hom no feia cap proselitisme per forçar els estrangers a acceptar-lo i els esclaus d'Atenes no el practicaven. El mateix es produí en algunes petites repúbliques durant l'edat mitjana. Hom no era bon venecià si no jurava només per sant Marc; hom no era bon amalfità si no posava sant Andreu per damunt de tots els sants del santoral. En aquestes petites societats, el que més tard fou persecució i tirania era tan legítim i tan poc transcendent com a casa nostra el fet de desitjar bones festes a un pare de família o de felicitar-lo per any nou.

Però el que era vàlid a Esparta i Atenes, ja no ho era en els regnes sorgits de la conquesta d'Alexandre i, sobretot, a l'Imperi romà. Les persecucions d'Antioqui Epifani per estendre a l'Orient el culte a Júpiter Olímpic o les de l'Imperi romà per mantenir una pretesa religió d'estat foren un error, un crim, una autèntica absurditat. Avui dia, la situació és molt més clara. Ja no hi ha masses uniformes de creients. Cadascú creu i practica a la seva manera, el que pot i com vol. Ja no hi ha religions d'estat: un francès, un anglès o un alemany poden ser catòlics, protestants o israelites sense practicar cap culte. La religió ha esdevingut quelcom d'individual que afecta la consciència de cadascú. Ja no existeix la divisió entre nacions catòliques o protestants. La religió, que ara fa cinquanta-dos anys fou un element molt important en la formació de Bèlgica, conserva la seva importància en el fur intern de cadascú, però ha desaparegut gairebé del tot com a argument per traçar límits entre els pobles.

IV.- La comunitat d'interessos segurament estableix forts vincles entre els homes. Ara bé, em sembla que l'interès sol no és suficient per fer una nació. La comunitat d'interessos permet de fer els tractats comercials. En la nacionalitat hi ha un component de sentiment, és cos i ànima a la vegada: un *Zollverein* no és una pàtria.

V.- La geografia, el que hom anomena les fronteres naturals, té un paper important en la divisió de les nacions. La geografia és un dels factors essencials de la història. Els rius han conduït les races; les muntanyes les han parades. Els primers han afavorit els moviments històrics, mentre que els segons els han limitat. Tanmateix, no crec que es pugui afirmar, com ho fan alguns partits, que els límits d'una nació estiguin escrits en els mapes i que aquestes nacions tinguin dret a prendre el que els cal per arrodonir alguns contorns o per arribar a una determinada muntanya o a un riu al qual hom atribueix *a priori* una mena de facultat limitadora. No conec cap teoria més arbitrària ni més funesta que aquesta, amb la qual es justifiquen totes les violències. Per començar, qui forma aquestes suposades fronteres naturals, les muntanyes o els rius? No hi ha dubte que les muntanyes separen, però els rius més aviat uneixen. A més, no totes les muntanyes separen els estats uns dels altres: quines són les que separen i quines les que no? Entre Biarritz i Tornea no hi ha cap desembocadura fluvial que tingui un paper més

limitador que una altra. Si la Història ho hagués volgut, el Loira, el Sena, el Musa, l'Elba o l'Oder haurien tingut, com el Rin, aquest caràcter de frontera natural que ha fet transgredir tantes vegades el dret fonamental que és la voluntat dels homes. Hom parla de raons estratègiques. Res no és absolut: és evident que la necessitat obliga a fer moltes concessions, però no cal que aquestes concessions siguin excessives. Altrament, tothom reclamaria el que militarment li convingués i seria una guerra sense fi. No, la terra com la raça no fan una nació. La terra proporciona el substracte, el camp de lluita i de treball; l'home proporciona l'ànima. L'home ho és tot en la formació d'aquesta cosa sagrada que hom anomena un poble. No n'hi ha prou amb els elements materials. Una nació és un principi espiritual que resulta de complicacions profundes de la història, és una família espiritual i no pas un grup determinat per la configuració d'un sòl.

Fins ara hem vist què no és suficient per crear aquest principi espiritual: la raça, la llengua, els interessos, l'afinitat religiosa, la geografia i les necessitats militars. Què més cal, doncs? Gràcies al que ja hem dit no em caldrà retenir la vostra atenció gaire més estona.

### III

Una nació és una ànima, un principi espiritual. Aquesta ànima, aquest principi espiritual, és format per dues coses que, en realitat, només en fan una. L'una pertany al passat, l'altra al present. Una és la possessió d'un ric llegat de records. L'altra és el consentiment actual, el desig de viure junts, la voluntat de fer perviure indivisa l'herència rebuda. L'home, senyors meus, no s'improvisa. La nació, com l'individu, és el resultat d'un llarg passat d'esforços, de sacrificis i d'abnegació. El culte als avantpassats és el més legítim de tots: els avantpassats ens han fet tal com som. Un passat heroic, els grans homes i la glòria (vull dir al glòria de debò) són el capital social sobre el qual es basa una idea nacional. Tenir glòries comunes en el passat i una voluntat comuna en el present; haver fet grans coses junts i voler-ne fer encara: aquestes són les condicions essencials per ser un poble. Hom estima de manera proporcional als sacrificis fets i als mals soferts. Hom estima la casa que ha construït i que vol transmetre. El cant espartà: "Som el que fóreu, serem el que sou", és, per la seva simplicitat, l'himne abreujat de qualsevol pàtria.

En el passat, una herència de glòries i retrets per compartir; en el futur, un programa comú per realitzar; haver patit, gaudit i esperat plegats: val molt més tot això que no pas unes duanes comunes i unes fronteres conformes a les idees estratègiques. Això és el que queda malgrat les diferències de llengua i de raça. Fa un moment, deia: "haver patit plegats". Doncs sí,

els sofriments compartits uneixen més que l'alegria. Com a ocasió de commemoració nacional, un dol val més que una victòria, perquè imposa deures i encarrila l'esforç comú.

Una nació és, per tant, una gran solidaritat constituïda pel sentiment dels sacrificis que hom ha fet i pels que hom està disposat a fer encara. Una nació pressuposa un passat, però en el present es concreta en un fet tangible: el consentiment, el desig clarament expressat de continuar vivint en comú. L'existència d'una nació, i perdoneu la metàfora, és un plebiscit de cada dia, de la mateixa manera que l'existència de l'individu és una afirmació perpètua de vida. Sí, ja ho sé: tot això és menys metafísic que el dret diví i menys brutal que el dret pretesament històric. En l'ordre d'idees que us exposo, una nació no té pas més dret que un rei a dir a una província: "Em pertany, per tant et prenc". Per nosaltres, una província són els seus habitants. En aquest afer, si algú té dret a ésser consultat, és l'habitant. Una nació no té cap interès en annexar-se o en retenir un país a desgrat. La voluntat de les nacions és, en definitiva, l'únic criteri legítim al qual cal retornar sempre.

Hem eliminat de la política les abstraccions metafísiques i teològiques. Després d'això, què queda? Queda l'home, els seus desitjos i necessitats. Em dirau que la secessió i, a la llarga, l'esmicolament de les nacions són conseqüència d'un sistema que deixa aquests vells organismes a la mercè de voluntats sovint poc il·lustrades. És evident que en aquest terreny no es pot portar cap principi fins a les últimes conseqüències. En conjunt, les veritats d'aquest tipus només es poden aplicar de manera molt general. La voluntat humana canvia, però digueu-me què hi ha d'immutable al món. Les nacions no són pas una cosa eterna. Han tingut un principi i tindran un final. Probablement les substituirà una confederació europea. Però aquesta no és la llei del segle que ens ha tocat viure. Avui dia, l'existència de les nacions és bona i fins i tot necessària. Llur existència és la garantia d'una llibertat que desapareixeria si el món només tingués un amo.

Per llurs facultats diverses, sovint oposades, les nacions col·laboren a l'obra comuna de la civilització afegint una nota al gran concert de la humanitat que, en definitiva, és la realitat ideal més elevada que podem assolir. Aïllades, tenen llurs punts febles. Sovint em dic que un si individu tingués els defectes que en les nacions es consideren qualitats, si visqués de glòries vanes, si fos fins a tal punt gelós, egoista i busca-raons, si no pogués suportar res sense desenfundar l'arma, seria el més insuportable dels homes. Però totes aquestes dissonàncies de detall desapareixen dins el conjunt. Pobra humanitat, com has hagut de patir! Quins patiments t'esperen encara! Que l'esperit de la sabiduria et guïï per preservar-te dels nombrosos perills que t'esperen pel camí!

Per resumir, senyors meus: l'home no és esclau ni de la seva raça, ni de la seva llengua, ni de la seva religió, ni del curs dels rius, ni de la direcció de les cadenes de muntanyes. Una gran aglomeració d'homes, sana d'esperit i càlida de cor, crea una consciència moral que s'anomena una nació. Sempre que aquesta consciència moral mostri la seva força amb els sacrificis que exigeix l'abdicació de l'individu en favor de la comunitat, serà legítima i tindrà

dret a existir. Si sorgeixen dubtes sobre les seves fronteres, consulteu les poblacions en litigi. Tenen tot el dret de tenir un parer sobre la qüestió. Això farà riure els transcendentalistes de la política, aquests senyors infal·libles que es passen la vida equivocant-se i que, emparats en els seus principis superiors, s'apiaden del nostre tocar de peus a terra. "Consultar les poblacions, vés quina una! Quina criaturada! Una d'aquestes idees franceses extravagants que pretenen substituir la diplomàcia i la guerra per mitjans d'una simplicitat infantil".

Esperem, senyors, deixem que passi el regne del transcendentalisme, sapiguem sofrir el desdeny dels forts. Potser després de moltes temptatives infructuoses hom tornarà a les nostres modestes solucions empíriques. La manera de tenir raó en el futur és, de vegades, saber-se resignar a estar passat de moda.

---

#### NOTES

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original francès que portava per títol *Qu'est-ce qu'une nation?* dins XXX, pàgs. XXX-XXX, editat per XXX l'any 1959.\*\*\*

<sup>2</sup> El 24 d'agost de 1572, dia de Sant Bartomeu, assenyala una de les pitjors massacres de protestants a París i a altres ciutats de França en el context de les guerres de religió que enfrontaren els catòlics i els hugonots.

## Theodor Herzl, el visionari i el polític

### INTRODUCCIÓ de Joan B. Culla

"Vaig néixer el 1860 a Budapest, prop de la sinagoga on no fa gaire el rabí em renyà molt severament per l'afany amb què intento aconseguir que els jueus rebin un millor tracte i gaudeixin de més llibertat que ara", escrivia retrospectivament Theodor Herzl. Fill d'una família molt representativa de la burgesia jueva emergent dins l'Imperi austro-hongarès, Herzl gaudí d'una infància i una joventut confortables en un ambient liberal, emancipat i laic, on la pràctica religiosa es reduïa a l'observància rutinària d'uns quants rites. El 1878, els Herzl es traslladaren a Viena i allí Theodor -definitivament integrat en la cultura d'expressió alemanya- es doctorà en dret (1884) i combinà durant uns anys la pràctica forense amb la dedicació creixent -aviat, exclusiva- a la literatura i al periodisme, pels quals sentia una forta vocació. Prolífic autor de fulletons, relats curts i comèdies d'èxit desigual i efímer en els escenaris vienesos, quan l'octubre de 1891 obtingué d'un dels diaris més prestigiosos de la Doble Monarquia -la liberal *Neue Freie Presse*- l'envejable càrrec de corresponçal a París. Theodor Herzl hauria pogut passar per l'arquetipus del jueu cosmopolita, descregut i assimilat.

Tanmateix, el procés emancipador i assimilacionista que els jueus d'Europa havien iniciat durant la primera meitat del segle XIX estava topant, en l'últim quart de la centúria, amb noves i fortes resistències. No era només que, a les profunditats de l'imperi rus o dels Balcans, el vell antijudaisme d'arrels cristianes persistís sota la fesomia brutal dels *pogroms* i les discriminacions legals. Sobretot, sorgia una forma nova de fòbia antihebrea, embolcallada amb arguments "científics" de caràcter racial, econòmic o social. Sorgia l'antisemitisme contemporani -la paraula apareix per primer cop a Alemanya el 1879- i ho feia al cor de la civilització i la modernitat europees: a Berlín amb els textos del periodista Wilhelm Marr, amb les prediques del pastor i polític Adolf Stöcker, amb les tesis del filòsof Eugen Dühring; a Viena amb la demagògia victoriosa del líder social-cristià i futur alcalde Karl Lueger; i fins i tot a París, al bressol de la Revolució i dels Drets de l'Home, on des del 1886 el periodista Edouard Drumont havia convertit el seu voluminós llibre *La France juive* en un best-seller i, a partir del 1892, va fer del seu diari *La Libre Parole* un potent -dos-cents mil exemplars de tirada- generador d'odi i d'agitació contra els jueus explotadors, corruptors, paràsits i traïdors.

Resumint: en una Europa efervescent de nacionalismes identitaris, els jueus apareixen arreu com un element al·logen, estranger, sospitós; en una època de grans canvis socials i econòmics (urbanització, proletarització, implantació generalitzada del capitalisme amb totes les seves contradiccions...) els jueus eren vistos com una competència amenaçadora tant per les



capes burgeses i mitjanes com pels sectors populars, aquests especialment vulnerables a la trifulença xenòfoba. Segons va escriure el 1894 el líder socialdemòcrata alemany August Bebel, "l'antisemitisme és el socialisme dels imbècils".

Des de la privilegiada talaia parisenca, Theodor Herzl assistí amb preocupació creixent, fins amb angoixa personal, a l'ascens d'aquesta marea antisemita que es desbordà davant seu, el gener de 1895, amb el sorollós esclat de l'afar Dreyfus. Sota aquell impacte emocional, i en un estat de gran excitació, durant la primavera següent començà a concebre el que ell mateix descriuria com "un somni grandios", un projecte que madurà al llarg del segon semestre de 1895 a través de diversos contactes més aviat frustrants amb alguns magnats jueus (el baró de Hirsch, els Rothschild...) i que, ja de retorn a la capital austriaca, decidí publicar sota la forma d'opuscle. Aparegué a mitjan febrer de 1896, editat simultàniament a Leipzig i Viena, amb una tirada de tres mil exemplars i sota el títol *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* (L'estat jueu, assaig d'una solució moderna de la qüestió jueva)<sup>1</sup>.

El text de Herzl és clar, vigorós, contundent: "L'estat jueu és una necessitat universal; en conseqüència, sorgirà", "els jueus que ho vulguin tindran el seu estat i se'l mereixeran". L'autor hi refusa la qualificació d'utòpic, certifica el fracàs de l'assimilació, analitza la persistència i fins la revifalla de l'antisemitisme i, després de rebutjar els pal·liatius filantròpics, proposa per a un problema nacional una solució política: l'emigració en massa dels jueus d'Europa cap a un territori que els sigui concedit amb l'assentiment internacional -un bocí de l'Argentina, "un dels països més rics de la terra", o bé Palestina, "la nostra inoblidable pàtria històrica"- per tal de construir-hi un estat propi. Un estat neutral, modern, eficient, econòmicament dinàmic i socialment progressiu, on la jornada laboral serà de set hores, on regiran la igualtat civil i la llibertat religiosa...: "el nostre país ha de ser realment la Terra Promesa". "Hem de viure, per fi -conclou Herzl- com a homes lliures damunt del nostre propi terreny, i hem de morir tranquils en la nostra pàtria. El món s'allibera amb la nostra llibertat, s'enriqueix amb la nostra riquesa i s'engrandeix amb la nostra grandesa. I tot allò que assagem allí en benefici nostre repercutirà poderosament i positiva en profit del conjunt de la humanitat".

¿Es tractava, en rigor, d'un plantejament *nou*? Si Herzl ho creia així, era per ignorància. De fet, i sense comptar els abundants projectes, més o menys romàntics i novel·lesc, de restauració política hebrea llançats per autors cristians, conversos o jueus al llarg de quasi tot el segle XIX, la segona meitat de la centúria havia vist sorgir, en el si del judaisme europeu, certes corrents palestinòfiles i nacionalistes, tot i que molt minoritàries. El 1862, Moscs Hess -cofundador de la socialdemocràcia alemanya, amic fervent de Marx durant un temps, seguidor de Lassalle després- retrobà els seus orígens i publicà *Roma i Jerusalem. l'última qüestió de nacionalitats*<sup>2</sup>. Pretenia demostrar-hi que la identitat jueva persistia, irreductible; que els jueus

eren un poble, una nació; i que necessitaven, com els altres, una vida nacional normal. On? A Palestina, que l'imperi turc els cediria a canvi de diners i on bastirien un estat socialista modelic. Les tesis de Hess, però, no obtingueren cap ressò apreciable.

Dues dècades més tard, i esperonat per la represa sagnant dels *pogroms* tsaristes, el metge d'Odessa Leo Pinsker posà en circulació (1882) el fullet *Autoemancipació. Una crida al seu poble per un jueu rus*, on trencava amb l'assimilacionisme, diagnosticava la judeofobia com un mal incurable i assenyalava als seus germans un únic camí de salvació: "la reconstitució de la nació hebraica, d'un poble vivent damunt la terra pròpia. (...) Ens cal una *seu* extensa i productiva, un lloc d'aplec ben nostre, per tal d'acabar, d'una vegada per sempre, el nostre etern vagar. La qüestió hebraica internacional ha de trobar una solució nacional"<sup>3</sup>.

Pinsker no tenia ni vocació ni aptituds de líder però, en les dramàtiques condicions que suportaven els cinc milions i mig de jueus de l'Europa oriental, la seva consigna -"ajudeu-vos, i Déu us ajudarà"- esdevingué l'estendard d'un seguit d'iniciatives locals, impulsades per estudiants i treballadors joves, tendents a encoratjar l'emigració cap a Palestina. Poc o molt coordinats sota el nom de *Hovevei Tzion* (Els amants de Sió) aquests activistes foren incapaços de posar en marxa un veritable moviment polític, però van inaugurar els *sionisme pràctic*: entre 1882 i 1891, uns 25000 jueus russos i balcànics abandonaren Europa per iniciar allà baix, en l'inhòspit *mutasarriflik* o districte otomà de Jerusalem, una nova i dura existència basada en el treball agrícola que els redimís a ells de les tares de la diàspora i que redimís el país de la misèria i l'endarreriment. Entre els pioners d'aquesta primera *alià* o onada immigratòria, un jueu lituà de nom Eliézer Ben Yehudà havia arribat amb objectius encara més ambiciosos: no només fer reviure la nació i la terra, sinó també ressuscitar la llengua dels avantpassats, fer de l'hebreu, després de dos mil·lenis, una llengua viva a la llar, a l'escola i al carrer.

Si tot això ja estava escrit, si aquestes aspiracions i iniciatives ja existien ben abans del 1896, ¿quina va ser la gran aportació de Theodor Herzl a la configuració del sionisme, la que li ha valgut el títol de *Fundador*? L'autor de *Der Judenstaat* fou, sobretot, un catalitzador; en pocs anys, transformà un estat d'esperit difús en un moviment de masses, en una força organitzada. La tasca de Herzl construï un pont entre el somni mesiànic i la realitat del seu temps, un pont a través del qual les reivindicacions nacionals jueves van poder transitar des del terreny de les idees al de l'acció. Comparat amb els precursors, amb Hess o amb Pinsker, no resulta un pensador original; la seva contribució no és doctrinal: consisteix en el desacomplexament del sionisme, en l'explicitació dels objectius polítics del moviment i la recerca de la respectabilitat internacional.

De moment, però, la publicació de *L'estat jueu* valgué al seu autor molts més blames i rebuigs que no pas adhesions. En els ambients jueus assimilats de l'Europa occidental i central, la seva proposta fou considerada una excentricitat o una quimera, quan no una bogeria; des de les sinagogues, molts rabins la van titllar de contrària a les ensenyances del judaisme; i els reduïts cercles sionistes de l'Est acolliren amb fredor aquell nouvingut massa laic, que desconeixia llurs esforços de les dècades anteriors i concebia el futur estat hebreu amb molt poca substància cultural i espiritual específicament jueva. Només un grapat d'estudiants vienesos i un parell de notables (David Wolffsohn i Max Nordau) es van enrolar tot seguit rere les tesis de Herzl.

Tanmateix, aquest no es deixà vèncer pel desànim. Ràpidament persuadit que el suport territorial del seu projecte no podia ser sinó Palestina, i resolt a obtenir una *carta*, un compromís internacional que garantís als jueus la possessió d'aquell país, Theodor Herzl es llançà de ple a l'acció diplomàtica. L'abril de 1896 va ser rebut pel gran duc Frederic II de Baden i, el juny-juliol següent, viatjà per primer cop a Constantinoble, on intentà enlluernar el gran visir Khalil Rifat Paixà i altres funcionaris otomans amb promeses d'auxili financer jueu a canvi d'alguna forma de cessió de Palestina. La manca de resultats concrets, i la negativa de les elits jueves de Londres, París, Munic o Berlín a ajudar-lo, li van fer veure que només podia recolzar-se sobre un ampli moviment de masses, sobre els anhels dels milions de jueus desheretats de Rússia i dels Balcans, unes multituds impregnades de messianisme que començaven a veure en la carismàtica figura de Herzl l'esperança d'un redemptor.

Aquest moviment, però, calia organitzar-lo, estructurar-lo. Un primer pas va ser, el juny de 1897, l'aparició a Viena -a expenses del mateix Herzl- del periòdic *Die Welt*, que esdevindria l'òrgan central del moviment sionista fins a l'esclat de la Gran Guerra. Tot seguit, vencent resistències i boicots, Herzl recíxi a aplegar a Basilea, del 29 al 31 d'agost, més de dos-cents delegats procedents d'arreu d'Europa en un Primer Congrés Sionista. Es tractava, abans que res, d'una solemne demostració pública que la nació jueva tornava a ser políticament viva. Va ser, també, l'ocasió de reunir sota el liderat de Herzl les diverses tendències i sensibilitats sionistes -els "espiritualistes", els "filantròpics", els "polítics"...- fins aleshores disperses. Sobretot, el Congrés dissenyà i constituí una Organització Sionista Mundial oberta a tots els jueus majors d'edat que paguessin una cotització mínima, regida per congressos anyals i amb òrgans executius forts, i la dotà d'un programa de consens, el Programa de Basilea, que fixava com a objectiu del sionisme "crear per al poble jueu una llar a Palestina reconeguda públicament i garantida jurídicament"; per arribar-hi, caldria encoratjar de manera sistemàtica la colonització hebrea d'aquell país, canalitzar les energies del judaisme dispers pel món i refermar-ne la consciència nacional, a més d'aprofundir les gestions diplomàtiques internacionals.

El Congrés de l'estiu de 1897 assenyalà una fita capital en la història jueva moderna, i Theodor Herzl en va ser més conscient que cap dels seus contemporanis. El 3 de setembre, ja de retorn a Viena, escrivia al seu diari: "si hagués de resumir el Congrés en una sola frase (que em guardaré prou de pronunciar en públic) diria això: a Basilea, he fundat l'estat jueu. Si ho digués avui en veu alta, desencadenaria una riallada universal. D'aquí a cinc anys potser, d'aquí a cinquanta anys segurament, serà una cosa evident per a tothom". El naixement de l'estat d'Israel va tenir lloc cinquanta anys, vuit mesos i dues setmanes després de la clausura del Primer Congrés Sionista.

Des d'aquell moment, l'activitat de Herzl es desplegà en tres àmbits paral·lels: l'organitzatiu, el diplomàtic i el publicístic. D'una banda, pilotà amb estil molt personal i sovint autoritari el desenvolupament de l'Organització Sionista, que en pocs anys aplegava alguns centenars de milers de membres escampats per tot el món; en presidí i dominà els successius Congressos (el Segon el 1898 i el Tercer el 1899, ambdós a Basilea, el Quart a Londres el 1900, el Cinquè de nou a Basilea el 1901...), assemblees cada cop més concorregudes i políticament més plurals on començaven a confrontar-se religiosos amb laics, conservadors amb socialistes; i procurà dotar-la dels instruments financers imprescindibles: un banc (el Jewish Colonial Trust, 1899) i un Fons Nacional Jueu (Kéren Kayémet Leisrael, 1901) destinat a l'adquisició de terres a Palestina.

El terreny predilecte de Herzl, però, era la diplomàcia, per a la qual posseïa aptituds particulars: una aguda preocupació per la imatge, un sentit teatral de les relacions públiques, habilitat per crear una il·lusió de poder on aquest no existia<sup>1</sup>... Altrament, ¿com hauria pogut el líder d'un moviment d'intel·lectuals curts de recursos, sense cap suport polític o militar extern, esdevenir l'interlocutor de caps d'estat i ministres d'algunes de les més grans potències del seu temps?

D'entrada, Theodor Herzl apostà sobretot per la carta alemanya, i es treballà l'entorn de l'emperador Guillem II, confiant que la influència de Berlín sobre la política otomana podia inclinar aquesta a favor de les aspiracions territorials jueves. La tardor de 1898 el dirigent sionista va tenir, a Constantinoble, una primera entrevista amb el kàiser i després una ulterior a Jerusalem, on Herzl féu la seva única estada; si les converses imperials resultaren decebedores, el contacte directe amb Palestina l'impressionà per la misèria, la brutícia i la calor que hi regnaven. Tanmateix, el destí d'aquell "país desolat" restava en mans del govern turc, i Herzl no dubtà a submergir-se en l'atmosfera bizantina -intrigues, promeses, suborns...- de la Sublim Porta fins aconseguir, el juny de 1901, una audiència amb el soldà Abdülhamit II. No n'obtingué

més que bones paraules i vagues compromisos de seguir negociant fins que, el juliol de 1902, els esgotadors tractes amb la corrupta administració otomana desembocaren en el fracàs: ni concessions territorials, ni immigració col·lectiva; sis anys de gestions no havien servit per a res.

En aquella hora de desànim, Herzl el visionari va acudir en auxili de Herzl el polític i va donar a la impremta un segon llibre, una novel·la de política-ficció, un relat d'anticipació científica a la manera de Verne que era també, per al seu autor, una compensació psicològica, una fugida endavant. Publicada a Berlín el 1902 sota el títol d'*Altneuland* (Antiga i nova terra), la novel·la descriu la Palestina de 1923 a través dels ulls de dos homes que han restat fora del món, en una illa perduda, durant vint anys i que descobreixen, admirats, la Nova Societat, la modèlica organització política, econòmica i social que el sionisme ha bastit sobre la pàtria ancestral: un prodigi de modernitat i de progrés, un sistema semi-col·lectivista, una convivència exemplar entre àrabs i hebreus, el pacifisme i la tolerància com a principis suprems d'un estat en el qual els trets específicament jueus són molt poc perceptibles... I, com a lema del llibre, una frase que esdevindria un eslògan: "Si ho voleu, això no serà un somni".

De moment, però, el disegni palestí semblava absolutament quimèric i Herzl, desenganyat de Constantinoble i de Berlín, reorientà la seva estratègia cap a Londres: des del 1902, la Gran Bretanya esdevingué el nou epicentre de la diplomàcia sionista. Això no exclouïa altres gestions, com la visita de Herzl a Sant Petersburg, l'agost de 1903, per entrevistar-s'hi amb els dos homes forts del govern tsarista, els ministres Pichve i Witte, o les audiències que li concediren, el gener de 1904, el rei Victor Manuel III d'Itàlia i el Papa Pius X -aquest, absolutament contrari a les aspiracions sionistes. Eren contactes que aportaven prestigi i projecció internacional al moviment, no pas solucions.

Si el camí directe cap a Palestina estava bloquejat, Herzl decidí fer marrada i explorar la possibilitat d'adquisicions territorials en alguna possessió britànica de la Mediterrània Oriental, com ara Xipre o el Sinai egipci, en concret la regió d'El Arish, sense obtenir cap resultat concret. Aleshores, l'abril de 1903, el seu interlocutor en aquests afers, el ministre anglès de Colònies Joseph Chamberlain, li suggerí una alternativa: "Uganda" (en realitat, es referia a una porció de l'Àfrica Oriental Britànica que correspon a l'actual Kenya, però l'equívoc s'ha mantingut fins avui). L'oferta d'un país per a la colonització jueva, formulada just quan el pogrom de Kisinov acabava d'il·lustrar la brutalitat de l'antisemitisme, esdevingué el tema central del Sisè Congrés Sionista, reunit a Basilea a finals d'agost de 1903.

Theodor Herzl tingué molta cura d'aclarir-hi que ningú no volia substituir Palestina per Uganda, que es tractava només d'una solució d'emergència, de tenir un lloc d'asil temporal per

als jueus fugitius d'Europa, de reposar en una estació de trànsit abans de reprendre la marxa cap a Sió, l'objectiu final. Els delegats occidentals es mostraren comprensius, però els orientals -els perseguits, els candidats a l'emigració...- van rebutjar en rodó la hipòtesi ugandesa. Tot i que el Congrés aprovà, gràcies al prestigi de Herzl, enviar una comissió d'estudi a l'Àfrica Oriental, el Pla Uganda naixia mort. La component mesiànica i espiritualista del sionisme s'havia imposat sobre el pragmatisme i el possibilisme d'un Herzl a qui alguns delegats russos van titllar d'autòcrata i de traïdor. Per a aquests sectors, la única resposta al bloqueig diplomàtic de la causa jueva era reprendre l'emigració i l'assentament a Palestina en petita escala, sense esperar les benediccions internacionals. Així ho van fer, de 1903 a 1914, uns 40.000 hebreus de l'est d'Europa, els integrants de la segona *alià*.

La fràgil salut de Herzl, però, va quedar completament malmesa pels mesos de virulenta discussió fratricida a propòsit d'Uganda. L'abril de 1904 sofrí un atac cardíac del qual ja no es recuperà del tot, i el 3 de juliol següent va morir, als 44 anys, prop de Viena. Aparentment, deixava com a herència un fracàs: la seva frenètica diplomàcia no havia donat cap fruit, més enllà de familiaritzar els governs i les opinions públiques d'Europa amb el problema jueu i amb la hipotètica solució sionista, i Palestina estava, el 1904, més lluny que mai. No obstant això, aquell periodista vienès va posar les bases d'un moviment prou sòlid per resistir la travessa del desert fins que la Gran Guerra oferís noves oportunitats geopolítiques, i va encendre en milions de cors la flama d'una esperança col·lectiva. El dia de l'enterrament, a Viena -recorda Stefan Zweig<sup>5</sup>- "començaren a acórrer des de totes les estacions de la ciutat, de dia i de nit, jueus de tots els països. Mai no es va veure tan clar allò que abans la xerrameca i les disputes havien fet invisible: que el difunt era el dirigent d'un gran moviment. De sobte, Viena comprengué que no només havia mort un escriptor i un poeta mediocre, sinó un d'aquells creadors d'idees que sorgeixen molt de tant en tant".

Igual que els patriarques bíblics, el fundador del sionisme no havia arribat a gaudir de la Terra Promesa. Tanmateix, el 16 d'agost de 1949, quaranta-cinc anys després de la seva mort, els ossos de Herzl foren transportats des de Viena fins al flamant estat d'Israel. Dos dies més tard, i en el curs d'uns funerals nacionals, van ser sepultats definitivament al cim d'un turó de Jerusalem -des d'aleshores, el mont Herzl-, al bell mig de l'antic i nou país que ell havia somiat sense poder imaginar-ne totes les complexitats i totes les contradiccions.

### Bibliografia

Herzl, Theodor (1990) Journal, 1895-1904, Paris: Calmann-Lévy (Briefe und Tagebücher, Veclag Ullstein, 1983).

Herzl, Theodor (1980) Pays ancien, Pays nouveau, Paris: Stock (Altneuland, Verlag Hermann Seemann, 1902).

Laqueur, Walter (1973) Histoire du sionisme, Paris: Calmann-Lévy (A History of Zionism, London, 1972).

Neher-Bernheim, Renée (1971) Histoire juive. Faits et documents. De la Renaissance a nos jours, tome II: le XIXe siècle, Paris: Éditions Klincksieck.

Sela, Jaim (1983) Teodoro Herzl, Jerusalem: La Semana Publishing Co. Weizmann, Jaim (1985) Cartas selectas, Jerusalem: La Semana Publishing Co.

---

#### NOTES

<sup>1</sup> Aquesta ha estat la traducció habitual i generalitzada, però fóra més exacta, i més conforme a les intencions de Herzl, traduir *Der Judenstaat* per "L'estat dels jueus".

<sup>2</sup> Hem utilitzat la traducció francesa: Hess, Moses (1981) *Rome et Jérusalem*, Paris: Albin Michel.

<sup>3</sup> Les cites de Pinsker procedeixen de Voltas, Pere (1928-29) *El sionisme o la qüestió nacional hebraica*, 2 volums, Barcelona: Biblioteca de "La Paraula Cristiana", vol I, pág. 47; una obra sorprenent per la data de publicació, pel coneixement i la simpatia envers el tema que s'hi evidencien, i per la confessionalitat catòlica tant de l'editorial com de l'autor, religiós claretia.

<sup>4</sup> Vegeu, sobre aquests aspectes, Wistrich, Robert S., *Intellectuals and Mass Politics in Fin-de-siècle Vienna*, dins de Sternhell, J., et al. (1996) *The intellectual revolt against liberal democracy*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities

<sup>5</sup> Zweig, Stefan (1968), *El mundo de ayer*, Barcelona: Juventud, pág. 76 (*Die Welt von Gestern*, 1944).

## *Títol ?<sup>1</sup>*

Traducció d'Ignasi Boada

### INTRODUCCIÓ

El punt de vista econòmic d'homes que es troben enmig de la vida pràctica és sovint d'una estretor de mires desconcertant. Només així es pot explicar que també els jueus puguin anar repetint amb credulitat el tòpic dels antisemites: vivim dels "pobles que ens acullen"<sup>2</sup>, i si no tinguéssim cap "poble hoste"<sup>3</sup> al nostre voltant, ens moriríem de gana. Aquest és un dels punts on es mostra la debilitat de la nostra autoconsciència a través de les acusacions injustes. Però què hi ha de veritat amb això dels "pobles hoste"? Si no és que conté l'antiga estretor fisiocràtica, aleshores depèn de l'error infantil de creure que al voltant del cycle dels béns sempre giren les mateixes coses. Però no ens cal pas despertar d'un son que ha durat una pila d'anys, com Rip van Winkle, per reconèixer que el món es transforma per l'aparició imparabile de nous béns. En el nostre temps, gràcies al progrés tècnic d'una època prodigiosa, el més pobre d'esperit pot veure al seu voltant, a ulls clucs, com apareixen nous béns. Els ha creat l'esperit emprenedor.

El treball sense esperit emprenedor és el treball estacionari, l'antic; el seu exemple típic és el del pagès, que encara es troba exactament el mateix lloc que estava Adam fa milers d'anys. Tot el benestar material ha estat possible gràcies a gent emprenedora. Gairebé ens fa vergonya d'haver d'escriure una banalitat com aquesta. Si fins i tot es donés el cas que fóssim exclusivament empresaris -com s'exagera tontament- no necessitaríem cap "poble hoste". No depenem pas d'una roda on sempre hi ha els mateixos béns, perquè produïm nous béns.

Disposem d'esclaus que treballen amb una força inaudita, l'aparició dels quals va suposar una competència mortal per al treball manual: les màquines. Certament que calen treballadors per fer funcionar les màquines; però per resoldre aquestes necessitats tenim prou gent, massa i tot. Només aquell que no coneix les condicions dels jueus en moltes regions de l'Europa de l'est s'atrevirà a afirmar que els jueus són inaptes per als treballs manuals o bé que no els volen fer.

Però en aquest escrit no vull pas emprendre una defensa dels jueus. Això seria inútil. Tot el que és raonable i fins tot el que és sentimental sobre aquest tema ja ha estat dit. I amb tot, no n'hi ha prou amb trobar les bases adients per a l'enteniment i per a l'ànim; cal que abans els oients siguin capaços de comprendre, d'altra manera seriem com un predicador en el desert. Però si els oients són ja prou avançats, prou elevats, aleshores tot el discurs esdevé superflu. Jo crec en l'ascensió dels homes cap a graus cada cop més alts de civilització; només que em sembla un procés desesperadament lent. Si volguéssim esperar fins que la intel·ligència que tenia Lessing en escriure 'Nathan el savi' aclarís la de l'home mitjà amb indulgència, podria transcórrer la



nostra vida, la dels nostres fills, nets i besnets. El "Weltgeist"<sup>4</sup> ens ve a ajudar per un altre cantó.

Aquest segle ens ha dut un renaixement exquisit gràcies a les conquestes tecnològiques. I amb tot, aquest progrés fabulós encara no ha estat emprat en benefici de la humanitat. Les distàncies de la superfície planetària han quedat superades i no obstant ens martiritzem amb el dolor que comporta l'estretor. D'una manera ràpida i sense perill ens llencem a tota velocitat amb vapors immensos per mars que abans eren desconeguts. Amb ferrocarrils i aeris ens enfilem cap a zones muntanyoses que abans grimpàvem amb por. Tenim coneixement en qüestió d'una hora dels fets que s'esdevenen en països que encara no s'havien descobert quan Europa tancava els jueus en Ghettos. Per això la indigència dels jueus és un anacronisme - i no pas perquè ja fa cent anys hi vagi haver una època il·lustrada, que en realitat només va existir per als esperits més distingits.

El que dic és que l'electricitat de cap manera no va ser inventada perquè uns quants Snobs il·luminessin les seves estances sumptuoses, sinó perquè, a la seva claror, poguem resoldre els problemes de la humanitat. I un d'ells, i no pas el menys important, és la qüestió jueva. En la mesura que la resollem, no solament ens estem ocupant de nosaltres mateixos, sinó també de molts altres que estan aclaparats i afeixugats.

La qüestió jueva existeix. Seria una ximpleria negar-ho. És un fragment de l'època medieval que arrosseguem, del qual els pobles cultes, fins avui i fins i tot amb la millor de les voluntats, no se n'han pogut desempellegar. Van mostrar ja llur voluntat generosa quan ens van emancipar. La qüestió jueva existeix a tot arreu on viuen jueus en un nombre considerable. On no hi ha aquest nombre, és introduïda per els jueus que hi emigren. Com és natural nosaltres anem allí on no ens persegueixen; però per la nostra presència s'origina la persecució. Això és veritat, i ho ha de seguir essent, a tot arreu, fins i tot en països altament desenvolupats -una prova n'és França-, mentre la qüestió jueva no quedi resolta políticament. Els jueus pobres porten ara l'antisemitisme cap a Anglaterra; ja l'han portat a Amèrica.

Crec comprendre l'antisemitisme, que és sovint un moviment complicat. Em miro aquest moviment com a jueu, però sense odi ni por. Crec reconèixer què hi ha en l'antisemitisme de burla crua, d'enveja professional vulgar, de prejudici hereditat, d'intolerància religiosa -però també què hi ha de presumpta defensa legítima. No considero que la qüestió jueva sigui ni una qüestió social, ni una qüestió religiosa, encara que a vegades es mostri així i fins d'altres maneres. És una qüestió nacional, i per tal de resoldre-la, cal que la transformem sobretot en una qüestió política mundial, que serà regulada en el consell dels pobles cultes.

Som un poble, un poble.

Hem intentat sincerament a tot arreu desaparèixer en les comunitats nacionals que ens envolten i conservar tan sols la fe dels nostres pares. Però no se'ns ha permès. En va hem estat patriotes fidels, fins i tot en excés en alguns llocs, en va suportem els mateixos sacrificis que els nostres

conciutadans en béns i en sang, en va ens esforcem per elevar el prestigi de les nostres pàtries en les arts i les ciències, les seves riqueses a través del comerç i de les comunicacions. En les nostres pàtries, en què vivim des de fa ja segles, som proclamats públicament estrangers: sovint per aquells, el llinatge dels quals no era encara en el país quan els nostres avantpassats ja hi sospiraven. La majoria pot decidir qui és estranger en un país: és una qüestió de poder, com tot el que s'esdevé entre els pobles. Quan dic això sota la meua responsabilitat personal, no renuncio a res dels nostres drets guanyats a pols. En l'actual situació del món, i durant un temps futur imprevisible, el poder preval sobre el dret. En va, doncs, som a tot arreu valents patriotes, com ho eren els hugonots, que van ser obligats a emigrar. Si ens deixessin en pau...

Però crec que no ens deixaran en pau.

No se'ns pot suprimir per mitjà de la pressió i de la persecució. No hi ha cap poble en la història que hagi suportat aquestes lluites i aquests dolors com el nostre. Les agitacions antisemites només han fet desisitir sempre els que entre nosaltres eren de caràcter débil. Els jueus forts retornen obstinadament al seu llinatge quan irrompen les persecucions. Hem pogut veure això clarament en el temps immediatament posteriors a l'emancipació jueva. Els jueus d'una alta posició material van perdre totalment el sentiment de pertinença. Mentre la bonança política dura una mica, tots ens assimilem per tot arreu; crec que això no és poc honorós. Un home d'estat que desitges per a la seva nació el matis racial jueu, hauria de vetllar per a la continuïtat del nostre benestar en l'entorn polític. I ni tan sols un Bismarck va ser capaç d'una tal cosa.

En l'ànim popular trobem antics prejudicis contra nosaltres. Qui se'n vulgui adonar, només cal que pari l'orella allí on el poble es manifesta sincerament i simplement: tant els contes com els acudits són antisemites. A tot arreu el poble és un gran infant, que sens dubte pot ser educat: ara bé, aquesta educació exigiria en el millor dels casos un espai de temps tan enorme, que, com ja he dit, molt abans ens hauriem pogut ajudar d'una altra manera.

L'assimilació, que entenc no com a una qüestió de formes externes del vestit, de determinats costums quotidians, de pràctiques i de llengua, sinó un esdevenir iguals en la forma d'entendre i de ser, a tot arreu l'assimilació dels jueus es prduia assolir només per mitjà de matrimonis mixtos. Però això hauria d'haver-se sentit com una necessitat per la majoria; no n'hi ha prou simplement en declarar legal el matrimoni mixt. Els liberals hongaresos, que recentment han fet això, es troben en un error remarcable. I aquest matrimoni mixt, introduït doctrinàriament, va quedar ben il·lustrat per un dels primers casos. Un jueu batejat es va casar amb una jueva. La lluita per la forma actual del casament ha aguditzat en diverses formes les contradiccions entre cristians i jueus a Hungria i, d'aquesta manera, ha perjudicat més que no pas beneficiat la barreja de les races. El qui realment desitgi la desaparició dels jueus per la via de la barreja només pot veure en aquest sentit una possibilitat. Abans els jueus haurien d'assolir tant poder econòmic que fes possible superar l'antic prejudici social. L'exemple l'ofereix l'aristocràcia, que és on en proporció es donen amb més freqüència els matrimonis mixtos. L'antiga noblesa és propensa a

deixar-se enriquir per diner jueu i, d'aquesta manera, hi ha famílies jueves que són reabsorbides. Però ¿com es podria produir aquest fenomen en les capes mitjanes, on la qüestió jueva té el seu escenari principal, atès que el poble jueu és un poble de classe mitjana? L'assoliment del poder econòmic que abans fóra necessari, equivaldria al domini exclusiu dels jueus en l'economia, cosa que ja ara falsament s'afirma. I si ara ja l'actual poder dels jueus provoca aquesta ira i aquesta cridòria dels antisemites, quins rampells no es produirien pel major creixement d'aquest poder! Una tal condició preliminar per a la reabsorció no pot ser assolida; ja que seria la subjugació de la majoria per part d'una minoria fins fa poc odiada, la qual no es troba en possessió del poder administratiu o militar. Per això considero que la reabsorció dels jueus per la via de la prosperitat és també improbable. En els països on avui en dia hi ha antisemitisme seran de la mateixa opinió que jo. En els altres, en què els jueus de moment s'hi senten bé, probablement els meus germans de nissaga discutiran les meves posicions de la manera més vehement. Em començaran a creure quan siguin novament afligits per l'agitació antisemita. I com més es faci esperar l'antisemitisme, més ferotgement ha d'explotar. La infiltració de jueus que emigren atrets per l'aparent seguretat, així com l'ascens social dels jueus autòctons, actuen conjuntament d'una manera poderosa i empenyen cap a un daltabaix. No hi ha res més fàcil que arribar a aquesta conclusió racional.

El fet que arribi a aquesta conclusió tranquil·lament, tot seguint només l'ordre de la veritat, m'ocasionarà previsiblement l'oposició, l'hostilitat dels jueus que viuen en bones condicions. Si només fossin interessos privats, els detentors dels quals se sentissin amenaçats per curtesa d'intel·ligència o per covardia, podríem passar de llarg d'aquesta qüestió alegrement amb menyspreu, perquè els interessos dels pobres i dels oprimits són més importants. No obstant, des del començament, no vull donar peu a idees incorrectes: d'una manera especial no vull donar peu a pensar que si aquest pla mai es realitzés, pogués perjudicar els propietaris jueus en els seus béns. Per això vull definir detalladament el dret del patrimoni. Si per contra tot aquest pensament no va més enllà de la pura literatura, tot quedarà com abans.

Més seriosa fóra l'objecció que surto en ajut dels antisemites, quan anomeno el nostre un poble, un poble. Que impedeixi l'assimilació dels jueus, allí on es vol produir i, allí on s'ha produït, a posteriori la vull posar en perill, en la mesura que jo, com a escriptor solitari, puc arribar a impedir o posar en perill alguna cosa.

Aquesta objecció es formularà especialment a França. L'espero també en altres llocs, però voldria en primer lloc respondre els jueus francesos perquè són ells qui ens forneixen l'exemple més fort.

Per molt que jo veneri també la personalitat, tant la forta personalitat individual de l'home d'estat, inventor, artista, filòsof o general, com la personalitat col·lectiva d'un grup històric d'homes que anomenem poble, per molt que jo en veneri la personalitat, no lamento pas la seva desaparició. Qui pugui, vulgui i hagi de desaparèixer, cal que desaparegui. Però la personalitat

del poble dels jueus no pot ni vol ni ha de desaparèixer. No pot pas, ja que enemics externs el mantenen unit. No vol pas, ho ha demostrat durant dos mil anys enmig de sofriments terribles. No ha de desaparèixer pas, és el que intento fer veure en aquest escrit a molts altres jueus que no han abandonat l'esperança. Poden morir i caure branques senceres del judaisme [Judentum]: l'arbre, però, viu.

Si ara tots o alguns dels jueus francesos protesten contra aquest projecte, perquè s'han 'assimilat', la meua resposta és ben simple: tota aquesta qüestió no els incumbeix.

Són francesos israelites, fantàstic! Aquest és, no obstant, un afer intern dels jueus.

Així doncs, el moviment que jo proposo, tendent a la formació d'un estat, perjudicaria tan poc els francesos israelites com els 'assimilats' dels altres països. Ben al contrari, els seria útil, útil! Perquè no serien més molestats en la seva 'funció cromàtica', per emprar l'expressió de Darwin. Es podrien assimilar tranquil·lament, perquè l'actual antisemitisme quedaria definitivament diluït. Els altres creurien també que s'han assimilat fins al més íntim de l'ànima quan el nou estat jueu amb les seves millors institucions fos una realitat, i tanmateix ells es quedessin on ara viuen.

L'allunyament dels jueus que es mantenen fidels al seu llinatge fóra encara més avantatjós pels 'assimilats' que pels ciutadans cristians. Perquè els assimilats es deslliurarien de la competència molesta, incalculable i inevitable del proletariat jueu, expulsat de país en país, de lloc en lloc per la pressió política o per la necessitat econòmica. Aquest proletariat flotant quedaria fermat. Ara alguns ciutadans cristians -els que anomenem 'antisemites'- poden oposar-se a l'emigració de jueus estrangers. Els ciutadans israelites no poden pas, malgrat que són molt més afectats per aquest fet, ja que és damunt d'ells que pesa en primer lloc la competència d'individus amb les mateixes aptituds econòmiques, els quals, a més, importen l'antisemitisme o encara aguditzen el que hi havia. És un lament secret dels assimilats el que es desfoga en les iniciatives 'benèfiques'. Funden associacions d'emigrants per a jueus que arriben. Aquest fenomen conté un contrasentit, que podríem trobar estrany, si no es tractés de persones que sofreixen. Algunes d'aquestes associacions de suport no estan a favor, sinó en contra dels jueus perseguïts. Els més pobres han d'ésser apartats ben ràpid i ben lluny. I és així que descobrim, si ho considerem atentament, que alguns dels que semblen amics dels jueus són al capdavall antisemites d'origen jueu disfressats de benefactors.

Però fins i tot les temptatives de colonització realitzades per homes realment ben intencionats fins ara no han donat bon resultat, malgrat que foren temptatives interessants. No crec pas que es tractés d'una mena de qüestió esportiva; que deixessin emigrar aquest o aquell jueu pobre, d'una manera semblant a com es deixen córrer els cavalls. És un tema massa seriós i massa trist per a això. Eren temptatives interessants en la mesura que representaven, en petita proporció, precursors que posaven en pràctica la idea de l'estat jueu. I fins i tot fóren útils, en la mesura que

van cometre errors dels quals podem aprendre en una realització amplificada. Certament que aquestes temptatives també han ocasionat danys. Considero el transplantament de l'antisemitisme en noves regions, que és la conseqüència necessària d'una tal infiltració artificial, com la menor de les desavantatges. Pitjor és que els resultats insuficients van provocar entre els mateixos jueus dubtes sobre l'aptitud del material humà jueu. Per a aquells que hi entenen aquest dubte es supera amb la següent i senzilla argumentació: allò que a petita escala es mostra com a inadequat o no factible, no necessàriament ha d'ésser així a gran escala. Una petita empresa pot ocasionar pèrdues en les mateixes condicions en què una de grossa resulta rendible. Un rierol no es pot navegar ni amb botes; el riu, a on desemboca, porta vaixells d'acer imponents.

Ningú és prou fort o prou ric per traslladar un poble d'un lloc a un altre. Això només pot arribar a fer-ho una idea. La idea de l'estat té aquesta força. Els jueus, durant tota la nit de la seva història no han parat de somiar aquest somni reial: "L'any que ve a Jerusalem!" és la nostra antiga màxima. Del que ara es tracta és de mostrar que el somni pot convertir-se en un pensament clar com la llum.

Per a això és precis fer *tabula rasa*, sobretot en els esperits d'algunes concepcions antigues, superades, confoses i estretes. Així alguns cervells apàtics opinaran que l'emigració significa haver de sortir de la civilització per anar al desert. No és veritat! L'emigració es duu a terme enmig de la cultura. Hom no retorna pas a un nivell més baix, sinó que en puja a un de superior. Hom no s'estableix pas en cabanes de fang, sinó en cases boniques i modernes que pot construir de bell nou i ocupar sense perill. Hom no perd el seu patrimoni, sinó que el fa servir. Només s'abandona un dret per obtenir-ne un de millor. Hom no se separa dels seus estimats costums, sinó que els retroba. Hom no abandona l'antiga casa, sinó fins que la nova no està llesta. Només se'n van aquells que estan segurs de millorar la seva situació. Primer els desesperats, després els pobres, després els pròspers, finalment els rics. Els que hi van primer puguen a un nivell social més alt, fins que els d'aquest nivell hi envien els seus familiars. L'emigració suposa al mateix temps un moviment de classe ascendent.

I al darrera dels jueus que marxen no s'origina pas cap desarranjament econòmic, cap crisi ni cap persecució, sinó que s'obre un període de prosperitat per als països que són abandonats. Apareix un moviment interior dels ciutadans cristians cap a les posicions abandonades pels jueus. La sortida és gradual, sense cap mena de commoció i, amb tot, el seu començament és tant com el final de l'antisemitisme. Els jueus se'n van com a amics considerats, i si alguns d'entre ells tornen seran rebuts i tractats en els països civilitzats tan amistosament com ho són altres ciutadans estrangers. Aquesta emigració tampoc és una fuga, sinó una marxa ordenada, sota el control de l'opinió pública. El moviment no només s'ha de conduir amb mitjans purament legals, sinó que tan sols és possible amb la col·laboració amistosa dels govern implicats, els quals en treuran avantatges importants.

Per a la puresa de la idea i la força de la seva realització calen garanties, que només es poden trobar en les anomenades persones 'morals' o 'jurídiques'. Voldria distingir aquestes dues designacions, que en el llenguatge jurídic sovint es confonen. Com a persona moral, el subjecte de dret de la qual es troba fora de l'esfera de la potestat privada, poso la Society of Jews. Al costat d'això hi ha la persona jurídica de la 'Jewish Company', que és una entitat compradora. L'individu sol que només tingui l'aspecte de voler dur a terme una empresa tan enorme, podria ser o bé un estafador o bé un boig. El caràcter dels seus components dona garanties a la puresa de la persona moral. La suficient força de la persona jurídica es demostra pel seu capital.

Amb les observacions prèvies que fins ara he introduït he volgut només rebutjar molt de pressa el primer eixam d'objeccions que la paraula 'estat jueu' havia de provocar. A partir d'aquí volem discutir-ho amb més calma, combatre altres objeccions i explicar detalladament algunes coses que ja hem insinuat, malgrat que la pesantor, en la mesura del possible, s'ha d'evitar en interès del text, que s'ha d'escampar. Capítol curts i aforístics és el millor per assolir aquest objectiu.

Si vull col·locar un edifici nou en el lloc d'un edifici d'antic, el primer que haig de fer és demolir i, després, construir. Així doncs respectaré aquest ordre raonable. En primer lloc, en la part general, caldrà explicar els conceptes, bandejar antigues idees resclosides, comprovar les condicions nacional-econòmiques i polítiques prèvies i desenvolupar el pla.

En la part concreta, que es divideix en tres seccions principals, caldrà descriure la realització. Aquestes tres seccions principals són: 'Jewish Company', grups locals i 'Society of Jews'. Cal que en primer lloc sorgeixi la 'Society' i al final la 'Company'; però en l'esbós s'aconsella l'ordre invers, perquè contra la viabilitat financera és contra el que s'alçaran els dubtes més grans, que per tant cal refutar en primer lloc.

En l'epíleg tindrem encara una última ocasió per trobar la resta de presumibles objeccions. Vulguin els meus lectors jueus seguir-me pacientment fins al final. En algun cas, les objeccions apareixeran en un ordre diferent del que el hem triat aquí per a les refutacions. Però a qui li hagin dissipat els dubtes d'una manera raonable, cal que es declari partidari de la nostra causa.

Tot i que només parlo a la raó, sé prou bé que amb la raó no n'hi ha prou. Els que són presoners de fa molts anys no deixen de bon grat el calabós. Veurem si la joventut que necessitem ens haurà rebrotat: la joventut, que arrossega els adults, que sosté amb braços forts i que transforma els arguments racionals en entusiasme.

## II. PART GENERAL

La qüestió jueva

Ningú no negarà la situació crítica dels jueus. En tots els països on n'hi viu un nombre considerable, són més o menys perseguits. Efectivament, la igualtat de drets ha estat derogada gairebé a tot arreu en perjudici d'ells, i això si aquesta igualtat de drets existia per llei. Les posicions intermitjes a l'exèrcit, a càrrecs tan públics com privats els són ja inaccessibles. S'intenta fer-los fora del sector comercial: 'No compreu als jueus!'

Els atacs en els parlaments, reunions, premsa, en les troncs de les esglésies, al carrer, en viatges -l'exclusió en determinats hotels- i fins i tot en llocs d'esbarjo, es van multiplicant dia rere dia. Les persecucions tenen diferents característiques en funció dels països i dels cercles socials. A Rússia són saquejats pobles jueus, a Romania se'n maten uns quants, a Alemanya els apallissen de tant en tant, a Àustria els antisemites terroritzen tota la vida pública, a Algèria apareixen els agitadors ambulants, a París la així anomenada millor societat es tanca, els Cercles s'aïllen dels jueus. Els matisos són innombrables. Per altra banda no es tracta pas aquí de fer un recompte gemegós de tots els greuges jueus. No ens volem quedar en els casos concrets, per dolorosos que siguin.

No tinc pas la intenció de provocar una disposició d'esperit compasiva. Això fóra mandrós, inútil i indigne. Em limito a preguntar als jueus si és veritat o no que, en els països en què vivim un nombre considerable [de jueus], la situació dels advocats, metges, tècnics, mestres i empleats de tota mena no és cada cop més insuportable? Si és veritat o no que tota la nostra classe mitjana jueva està seriosament amenaçada? Si és veritat o no que contra els nostres rics s'agiten totes les passions de la gent més ordinària? Si és veritat o no que els nostres pobres pateixen molt més durament que cap altre proletariat?

Crec que la pressió és present a tot arreu. En les capes econòmiques més elevades d'entre els jueus això provoca una incomoditat. En les capes mitges, és una angoixa pesant, feixuga. En les baixes, és una desesperació nua.

El fet és que a tot arreu es tendeix al mateix, quelcom que es pot expressar en la clàssica crida berlinesa: 'Jueus fora!'

Expressaré ara la qüestió jueva en la seva forma més succinta: ens n'hem d'anar 'a fora'? I cap a on?

O bé ens podem quedar? I per quan temps?

Enllestim primer la qüestió relativa al quedar-nos. ¿Podem esperar la vinguda de temps millors, carregar-nos de paciència, esperar, tot lliurant-nos a la voluntat de Déu, que els prínceps i pobles de la terra adoptin una disposició més indulgent en relació a nosaltres? Jo sostinc que no podem esperar cap canvi sobtat de la corrent. Per què? Els prínceps - fins i tot si fossim tan estimats

dels seus cors com ho puguin ser els altres ciutadans- no ens poden protegir. Endossarien l'odi als jueus, si els mostressin massa benevolença. I per aquest 'massa' cal entendre menys del que qualsevol ciutadà normal o qualsevol grup ètnic té dret. Els pobles on viuen jueus són tots plegats antisemites, d'una manera vergonyant o d'una manera desvergonyida.

El poble normal no té una comprensió històrica i no en pot tenir cap. No sap pas que els pecats de l'època medieval recauen sobre pobles europeus com si retornessin a casa. Som allò que de nosaltres s'ha fet ens els Ghettos. Sense cap mena de dubte hem assolit una posició de superioritat en afers monetaris, perquè a l'època medieval se'ns hi va consagrar. Ara es repeteix el mateix fenomen. Se'ns empeny novament als afers monetaris, que avui en dia vol dir la borsa, en la mesura que se'ns barra el pas a totes les altres branques. Però un cop som a la borsa, això es converteix en una nova font de motius perquè se'ns menysprei. A més, produïm incansablement intel·lectuals mitjans que no tenen cap sortida i, d'aquesta manera, constitueixen un perill social igual com les fortunes que creixen. Els jueus cultivats i sense patrimoni van a parar tots ara a la banda del socialisme. La batalla social calia que es lliurés de totes maneres damunt les nostres espatlles, perquè tant en el cantó capitalista com en el socialista ens trobem en els punts més exposats.

---

#### NOTES

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original alemany que portava per títol XXX, pàgs. XXX-XXX, editat per XXX l'any XXX.\*\*\*\*

<sup>2</sup>L'expressió que fa servir Herzl és 'Wirtsvölkern' (hoste). És una expressió inspirada en la zoologia; el "Wirt" és l'animal hoste, això és, l'animal que conté paràsits els quals viuen gràcies a ell.

<sup>3</sup>En el sentit de 'poble que acull'.

<sup>4</sup>Traduir per Esperit universal?



avantpassats hugonots (així s'anomenava els protestants francesos que van haver d'abandonar el seu país per les persecucions religioses derivades de la revocació de l'Edicte de Nantes per Lluís XIV). Aquesta branca materna també gaudia d'una elevada posició social. Els pares de Weber tenien, però, tarannàs molt diferents l'un de l'altre, i amb els anys el matrimoni va anar acumulant tensions i malentesos. Max Sr. mostrava una clara vocació política, acompanyada d'un caràcter extrovertit i mundà, de *bon vivant*. Mentre que Helene, al seu torn, era una dona d'una religiositat molt intensa, que observava amb preocupació la clara contradicció entre el seu interès per ajudar els pobres i els marginats i el seu estil de vida de dona burgesa. Fent un paral·lelisme una mica forçat amb el títol de l'obra més famosa del seu fill, podríem dir que, en el cas dels pares de Weber, "l'esperit del capitalisme" (exemplificat per la figura paterna) no mantenia amb l'"ètica protestant" (la mare) una relació que poguessim qualificar precisament d'"afinitat electiva".

Pel que fa ja al propi Max Jr., quan tenia quatre anys va patir una meningitis que va estar a punt d'acabar amb la seva vida. Se'n va poder sortir, però li quedaren seqüeles permanents en forma de migranyes i de desajustos nerviosos. Al cap d'un temps, tota la família es traslladà definitivament a Berlín i el seu pare fou escollit diputat al Parlament pel Partit Nacional Liberal, que donava suport a la política de Bismarck, l'aleshores canceller. En Max té cinc anys; per tant, gairebé tota la seva infància i adolescència transcourrà en una gran ciutat, que a més esdevindrà la metròpoli del nou *Reich* alemany i que durant aquests anys experimenta un creixement demogràfic sensacional.

A Berlín, Weber fa els seus estudis primaris i secundaris sense mostrar gaire entusiasme. A classe s'avorreix bastant i aprofita per llegir altres coses. Entre els dotze i els setze anys llegeix Homer, Herodot, Virgili, Ciceró, Maquiavel, Luter, Spinoza, Kant, Schopenhauer i les obres completes de Goethe en quaranta volums, en l'edició de Cotta. Als tretze anys, i com a Nadala per a la seva família, escriu dos assajos sobre el curs de la història alemanya i sobre la Roma de l'època de l'emperador Constantí. A més, rep classes de piano i s'engresca amb el grec, el llatí i l'hebreu<sup>12</sup>. Els estudis reglats els fa en un *Gymnasium* (col·legi elitista molt orientat als estudis humanístics i a la filologia clàssica), el *Königliche Kaiserin Augusta*, com pertoca a un xicot del barri residencial de Charlottenburg.

Entre 1882 i 1886 Weber estudia a les universitats de Heidelberg, Estrasburg, Berlín i Gotinga. Pren cursos de Dret i d'economia, a més de complements d'història, filosofia i teologia. També fa el servei militar a Estrasburg, la capital d'Alsàcia, que llavors és una ciutat integrada dins del nou Estat alemany. Allí rep la influència del seu oncle Hermann Baumgarten, un teòleg protestant liberal molt crític respecte a la situació política del moment. Durant aquests anys Max Weber s'enamora de la seva cosina Emmy Baumgarten, noia molt sensible i sotmesa a freqüents crisis nervioses.

El 1889 llegeix la seva tesi doctoral, un estudi sobre les companyies comercials a l'Edat Mitjana, per a la preparació de la qual ha de remenar documentació original escrita en italià, llatí

i català. Dos anys després completa la segona tesi (la *Habilitation*, imprescindible per a poder ensenyar a les universitats alemanyes). El tema aquest cop és la història agrària de Roma. Ambdós treballs impressionen molt el gran romanista Theodor Mommsen, que el nomena el seu successor intel·lectual.

Tot seguit, i en el temps de cinc mesos, Weber escriu un report de prop de 900 pàgines sobre la situació dels camperols en les terres a l'est del riu Elba, on critica fortament els *junkers* (terratinents aristòcrates prussians). Aquesta última obra és un encàrrec de la Lliga per la Política Social, organització nascuda a l'escalf de les primeres mesures governamentals de benestar social i animada pels dits "socialistes de càtedra" (professors com Gustav Schmoller, Adolf Wagner o Lujo Brentano).

A vint-i-nou anys Weber viu encara a casa dels pares, i, tot i que ha fet de passant d'advocat i algunes classes a la Universitat de Berlín, no té una vocació massa clara. Aquest mateix any (1893) Weber es casa amb Marianne Schnitger, filla d'una cosina germana seva (després de trencar la relació que mantenia amb Emmy). L'any següent és nomenat catedràtic d'Economia Política a la Universitat de Friburg de Brisgòvia, al sud de la Selva Negra. El matrimoni Weber s'hi trasllada a la tardor, però no s'hi estan gaire temps, perquè el 1897 criden en Max de la molt prestigiosa Universitat de Heidelberg per oferir-li una altra càtedra.

La carrera acadèmica de Weber és extraordinàriament curta. Només es desenvolupa amb total normalitat durant els anys 1894-1897. El 14 de juny del 1897 Weber es discuteix molt seriosament amb el seu pare (en els conflictes familiars el jove Weber sempre s'havia posat més aviat al costat de la mare, que exercia sobre ell una poderosa, si bé contradictòria, influència). Al cap de vuit setmanes, i sense que s'haguessin vist més ni hi hagués hagut oportunitat per a una reconciliació, el pare mor sobtadament mentre era de viatge a Riga. Weber té remordiments i s'atribueix part de la culpa d'aquesta mort. De resultes d'això -i de l'excés de treball- cau en una profunda depressió, que s'allarga per espai d'uns quants anys. Fins i tot posteriorment tindrà d'altres recaigudes, de les que no s'alliberarà mai del tot. Ensorrat emocionalment, es veu obligat a renunciar a gran part de les seves tasques com a professor universitari i emprèn diversos viatges per Europa, residint finalment a Roma durant prop d'un any.

A Roma experimenta una notable millora. Comença a llegir de nou (cosa que en els períodes més foscos de la malaltia li havia estat impossible) i, entre altres coses, s'empassa la magna *Filosofia del Diner*, del seu amic Georg Simmel, filòsof i sociòleg berlinès d'ascendència jueva. També inicia una investigació sobre l'organització econòmica dels monestirs medievals. El 1902 fa cap altra vegada a Heidelberg, però les seves condicions no són encara prou bones com per reemprendre les classes (tot i que ho intenta, no se'n surt). Finalment, el 1903 renuncia al rang de professor ordinari i passa a ser professor honorari, quedant descarregat dels deures lectius però també amb una retallada considerable del sou. A partir d'aleshores enceta una activitat d'investigador privat que desenvoluparà al llarg de molts anys.

El 1904 funda una revista junt amb altres col·laboradors seus: l'*Archiv für Sozialwissenschaft*

a peu del Pont Vell, i amb una gran vista sobre la ciutat i les runes del castell. Aquí, i durant els últims deu anys de vida de Weber, és on es va forjar la seva llegenda com a personatge d'enorme talent i de sorprenent erudició, preocupat per la formació dels joves i amb una forta inclinació per la política. Els col·legues i els estudiants s'hi referien anomenant-lo "el mite de Heidelberg". La casa de Weber va ser el centre d'innombrables debats i tertúlies, especialment els diumenges a la tarda, que era quan "rebien". Hi assistien amics seus, professors, artistes, poetes, líders polítics i bastants estudiants, i s'hi discutia de tot. Weber es mostrava particularment interessat per les converses sobre literatura: alguns dels seus autors favorits eren Baudelaire, Cervantes, Flaubert, Ibsen, Goethe i, per damunt de tot, els russos Tolstoi -sobre qui planejava escriure un llibre- i Dostoievski.

Durant aquests anys Weber va treballar bàsicament en dos projectes, que restarien inacabats. Un -el que ell s'estimava més- tenia a veure amb la seva voluntat de realitzar una anàlisi comparativa sobre l'ètica econòmica de les religions universals, idea sorgida de *L'ètica protestant* i que va poder completar pel que fa als estudis sobre hinduisme, budisme, taoisme, confucianisme i judaisme antic, però que no va poder continuar, com tenia previst, amb els que havien de tractar del cristianisme i de l'Islam. L'altre projecte era la coordinació d'una obra intitolada *Gründriss der Sozialökonomik*, que li havia encarregat el seu editor Paul Siebeck, de l'editorial Mohr, a Tübinga. Tot i que l'obra es va acabar fent i publicant en dotze volums, des de 1914 fins a 1930, Weber no va poder acabar la part ingent de la feina que ell mateix s'havia reservat. La mort prematura li va impedir de finalitzar els dos grans projectes de la seva vida.

Abans, però, del desenllaç definitiu, la Guerra del 1914-18 va marcar un punt d'inflexió important en totes les seves activitats. Durant els primers anys de la guerra, Max Weber, en la seva condició d'oficial retirat de l'exèrcit alemany, es va fer càrrec de la coordinació dels hospitals militars de la zona de Heidelberg. Una baralla a propòsit de com s'havia de tractar els presoners de guerra ferits, en el transcurs de la qual Weber va advocar pels màxims drets per a aquests, va posar fi a la seva llarga amistat amb Ernst Troeltsch, qui al cap de molt poc temps va marxar a Berlín on li havien ofert una càtedra.

Acabada la guerra, Weber -ja amb millor salut- va dictar conferències (entre elles les molt conegudes sobre la ciència i la política com a vocacions), va provar sort en política a les files del Partit Democràtic Alemany (tot i que no fou escollit diputat), va ser crític respecte als esdeveniments revolucionaris de l'hivern del 1918-19, va ajudar a redactar la Constitució de Weimar i va formar part de la delegació alemanya encarregada de negociar el Tractat de Versalles (al que, un cop aprovat, s'oposà amb determinació).

També va tornar a fer classes, primer a la Universitat de Viena i un any després (el 1919) a la de Munic. L'anada a Munic no li era desplaent a Weber. En primer lloc, suposava accedir a una càtedra de gran prestigi a Alemanya, que abans havia ocupat el professor Lujo Brentano. En segon lloc, *last but not least*, a prop de Munic hi vivia un dels seus grans amors "clandestins":

que els propis grups tenen d'ells mateixos. Més interessant sembla, en canvi, centrar-se en les conseqüències que l'adopció d'aquest tipus de creences acostuma a comportar. Així, diu Weber, "la creença en el parentiu d'origen -tant se val si és o no fundada- pot comportar importants conseqüències per a la formació de la comunitat política". Aquest tipus de creença, que estructura la "consciència ètnica", propicia que dins del grup s'hi duguin a terme el que Weber anomena "processos de comunització" (*Vergesellschaftungen*) de diversa mena, que es deriven del reforçament de la "cohesió" interna i que, al seu torn, també la consoliden. Entre aquests "processos de comunització" destaca especialment el que s'acaba (o *pot* acabar-se; atenció al matís!) concretant en la formació de la comunitat política<sup>15</sup>, que sempre va indissociablement lligada a un determinat marc territorial.

El que acabem de dir no pressuposa, malgrat tot, que les comunitats polítiques hagin d'emanar sempre de sengles grups ètnics prèviament existents. No només no és així en la realitat històrica, sinó que pot molt bé donar-se el cas -i, de fet, es dona sovint- que una comunitat política "artificial" sigui la que -reunides certes condicions- acabi generant un "sentiment ètnic" entre els que en formen part: "la comunitat política pot desvetllar arreu la creença en un origen ètnic comú (...) si no s'hi oposen fortes diferències de costum, d'aspecte extern o, sobretot, de llengua".

Pel que fa ja estrictament a la "nació", Weber creu que aquest també és un concepte excessivament ambigu. "Els motius reals de la creença en l'existència d'una unitat 'nacional' són molt diversos, i molt diferents també les accions comunitàries que es basen en aquesta unitat". En relació a les bases en què es sustenta el "sentiment nacional", aquestes poden ser de molt variada índole, sense que cap d'elles sigui suficient -ni tan sols necessària- en tots els casos: comunitat religiosa, llengua comuna, possessió d'un marc estatal propi, peculiaritats de l'estructura social i dels costums, unitat cultural, comunitat de sang... . Agafem el criteri que agafem, diu Weber, sempre podrem trobar excepcions -és a dir, grups que s'autodefineixen com a "nacions" i que, en canvi, no satisfan el criteri en qüestió.

D'aquestes característiques n'hi ha dues que esdevenen particularment rellevants per a fonamentar la nació a mesura que ens atansem a l'època actual: la comunitat lingüística i la possessió d'un Estat. Examinem-les de manera sumària i per separat.

La comunitat de llengua és, per a Max Weber, "l'element de cultura que representa el fonament positiu més important per a la formació del sentiment nacional". Ja des de l'Edat Mitjana s'inicien tot un seguit de processos que van fent dels vernacles unes llengües aptes per a ser utilitzades en cada cop més camps. En aquest sentit, Weber destaca determinats moments particularment significatius: l'ús de la llengua vulgar s'escampa des de la poesia trobadoresca i cavalleresca (vegeu el que hi diu sobre el paper de les dones) fins a convertir-se en la llengua de

"l'altre".

<sup>15</sup> Per veure el que Max Weber entén exactament per "comunitat política" -i l'extraordinari rigor amb què la defineix- hom pot consultar la secció intitolada "Naturalesa i legitimitat" de les associacions

la predicació, de l'administració i de bona part de la producció literària. A mesura que es produeix una creixent democratització de l'Estat, de la societat i de la cultura, la importància de la llengua com a factor vertebrador del "sentiment nacional" no fa sinó augmentar. Weber subratlla de forma especial la contribució de la premsa, no només pel que fa a la llengua sinó també pel paper que juga com a agent de vinculació de les masses.

Tot i la centralitat d'aquest factor lingüístic "en una època de lluita de llengües com és la nostra"<sup>16</sup>, Max Weber afirma que "aquest és un element que no resulta ni del tot imprescindible ni per si sol suficient". No és imprescindible perquè pot haver-hi comunitat "nacional" sense que hi hagi comunitat de llengua (cas, per exemple, dels suïssos), i no és suficient perquè pot haver-hi comunitat de llengua sense que hi hagi comunitat nacional (i aquí esmenta repetidament el cas particular dels alsacians, la majoria del quals es consideraven més francesos que alemanys, tot i que amb aquests últims hi compartien l'idioma<sup>17</sup>).

L'altre element cabdal sobre la base del qual es pot fonamentar un sentiment comunitari de caràcter "nacional" és l'"Estat". L'"Estat" és, per a Weber, un tipus determinat i altament desenvolupat de comunitat política que reclama per a ell el monopoli de l'ús legítim de la coacció física. D'"Estat" en aquest sentit no n'hi ha hagut sempre ni a tot arreu, sinó que la seva emergència s'ha anat produint lentament a través del que Weber en diu, de manera molt suggerent, el "procés d'estatització" (*Verstaatlichung*) -això de concebre-ho tot en termes de processos històrics de gestació llarga i accidentada també és un tret molt típicament weberiana-.

Malgrat tot, però, tampoc no són sempre coincidents l'"Estat" i la "nació" ("el concepte de 'nació' no és idèntic al de 'poble d'un estat'"). Hi ha "Estats" que no són "nacions" i hi ha "nacions" que no són "Estats" -Weber posa l'exemple d'Àustria i dels pobles que aleshores conformaven el seu Imperi-. Això no treu que resulti impossible parlar pròpiament de "nació"

---

polítiques".

<sup>16</sup> La caracterització que Weber fa del seu temps com una "època de lluita de llengües" és summament interessant. Al llarg del segle XIX i començaments del XX té lloc, en efecte, una lluita cada cop més aferrissada de llengües, a la qual ben pocs historiadors li han donat el relleu que caldria. Estem molt acostumats a sentir parlar d'aquest temps com d'un període d'agudització de la lluita de classes i no tant, ni de bon tros, a veure'l descrit com una època de lluita de llengües. Nogensmenys, és durant aquestes dècades que tenen lloc al llarg i a l'ample d'Europa tota mena de polítiques de substitució lingüística a gran escala: les anomenades polítiques de russificació, de germanització -contra els polonesos-, etc. Especialment extenses i intenses són les polítiques de "francesització" que s'apliquen dins de les fronteres de l'Estat francès, on bona part de la població tenia una altra llengua materna. Per a aquest últim cas hom pot consultar el gran llibre d'Eugen Weber (res a veure amb Max), *Peasants into Frenchmen* (Stanford University Press, 1976). Alhora, també són aquests els temps durant els quals s'articulen amb força els nacionalismes lingüístico-culturals dels txecs, polonesos, finlandesos, bascos, gallecs, catalans...

<sup>17</sup> Expressar tan obertament que la major part dels alsacians no se sentien membres de la nació alemanya quan encara eren súbdits del *Reich* (1912), no deixava de ser arriscat. Amb tot, Weber (que també s'havia oposat fermament a la imposició de l'alemany als polonesos) no era pas l'únic en sostenir-ho. Fins i tot alguns diputats del *Reichstag* eren de la mateixa opinió i la manifestaven en públic. Per exemple, Georg Gothein i Friedrich Naumann, segons ens fa saber Antoni Rovira i Virgili al primer volum de la seva *Història dels moviments nacionalistes* (Barcelona: Societat Catalana d'Edicions, 1912). Vegeu les cites pertinents a les pp. 150-154 de la primera edició del 1912 -el mateix any que Weber escriu els textos sobre la nació que aquí comentem-. Tant Gothein (germà de l'historiador i economista de Heidelberg Eberhard Gothein) com Naumann (una gran figura del liberalisme alemany) eren, per cert, amics personals de Max Weber.

sense referir-la tard o d'hora a una certa "organització política", ja sigui existent de fet, recordada -Weber insisteix molt en la importància de la memòria política, del record d'un passat de lluites fetes en comú- o anhelada -en la mesura que no es té però es vol tenir-. "Un concepte com el de nació només el podríem definir així : és una comunitat de sentiment, l'expressió més adequada per a la qual fóra un estat propi, i que, per tant, mostra normalment la tendència a crear-se'n un". Una cosa així, segons Max Weber, és tot el que podria dir-se com a generalització a l'hora de delimitar d'alguna manera l'abast conceptual d'una noció tan polisèmica i ambigua com la de "nació"<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> En un altre moment del text -aquest cop del de *Economia i Societat*- Weber proposa una definició una mica més llarga i precisa, però no gaire diferent en substància : "El concepte de 'nació' ens remet sempre al 'poder' polític, i el que és aleshores palesament nacional -si és que certament es tracta de quelcom d'unitari- és una mena especial de *pathos* que es vincula a la idea d'una organització política pròpia, ja existent o a la qual s'aspira, i això en un grup humà conjuntat per una comunitat de llengua, de religió, de costums o de destí". Només un parell d'observacions. En primer lloc, aquí no se'ns parla directament d'"Estat" propi sinó d'"organització política" -o "de poder"- pròpia (*Machtgebildeorganisation*, una paraula difícil de traduir).

El matís és important, perquè sembla admetre que una "nació" es pot arribar a institucionalitzar políticament sense haver-se de constituir per força en "Estat". A més, per ser "nació" n'hi ha en principi prou amb *aspirar* a aquest poder propi (per contra, sense voluntat d'auto-organització política no hi ha "nació"). La segona cosa que volia comentar té a veure amb l'expressió "comunitat de destí" (també emprada per Otto Bauer), que als que vam fer *Formación del Espíritu Nacional* encara ara ens esgarrija. La noció de "destí" en Max Weber és complexa i recurrent. De fet, "El concepte de 'destí' en el pensament de Max Weber" fóra un tema magnífic d'investigació. Aquí, però, simplement s'al·ludeix al que Weber anomena "els destins polítics" -vegeu el text traduït per copsar que entén per això-.

Hi ha moltes més coses d'interès en aquests papers de Max Weber, a part de les que he mirat d'assenyalar fins ara. Per exemple, el que diu sobre la relació entre l'expansionisme del "poder" i el sentiment de "prestigi". O sobre la concepció de la "missió cultural de la nació". O sobre el paper dels "intel·lectuals" -altre cop les cometes, i que ben posades també en aquest cas!- en la propagació de la idea "nacional" -llàstima que tot just llavors s'interrompi el manuscrit!-. No obstant, voldria destacar especialment l'atac demolidor que Weber realitza en aquestes pàgines contra qualsevol mena de teoria racialista de la història, a la que nega tot fonament empíric.

### 3. L'escenari

Per acabar aquesta introducció, m'agradaria dir alguna cosa -ni que fos de manera telegràfica- sobre les II Jornades de la Societat Alemanya de Sociologia, dins de les quals van tenir lloc les intervencions orals de Max Weber reproduïdes en l'últim bloc de textos traduïts que aquí hem presentat.

La Societat -o Associació- Alemanya de Sociologia (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie* - d'ara en endavant DGS-) es va fundar a Berlín el 3 de gener del 1909. Va organitzar les seves primeres Jornades a Frankfurt l'octubre del 1910, amb continguts miscel·lanis. Dos anys després, del 20 al 22 d'octubre del 1912, es van celebrar a Berlín les II Jornades, aquest cop amb un tema monogràfic : la nació. Van presentar-hi ponències els professors Paul Barth, Ferdinand Schmid, Ludo Moritz Hartmann, Franz Oppenheimer i Robert Michels. Alfred Weber -el germà de Max- va pronunciar la lliçó inaugural sobre "El concepte sociològic de cultura" -en el transcurs de la qual va introduir per primera vegada la noció de "procés de civilització", que bastants anys després popularitzaria el seu alumne Norbert Elias-.

A través de l'informe que Max Weber va fer per a aquestes II Jornades sabem que aleshores la DGS comptava amb 334 membres. Ignorem quants d'aquests van ser presents a les Jornades, encara que hom pot pressuposar raonablement que l'assistència devia ser important. Els debats van ser moguts. Per exemple, el primer ponent, Paul Barth, no va poder acabar la seva intervenció degut als crits que van començar-se a sentir a la sala, especialment els de Max Weber, que protestava contra el que li semblaven manifestacions de judicis de valor que no s'esqueïen en una reunió científica -d'altra banda, els propis estatuts de la DGS avalaven la posició de Weber-.

Tot i l'interès que encara avui tenen moltes de les ponències (destacaria especialment, pel que fa al tractament de la qüestió nacional, les de Barth, Hartmann i Michels), les picabaralles sobre la legitimitat dels judicis de valor van dividir cada cop més els congressistes. Max Weber en va sortir tan decebut que el mateix dia de la cloenda va plegar del comitè directiu de la DGS i el 1914 se'n va esborrar definitivament. "La major part del que passa per sociologia és un frau", diria més tard.

## BIBLIOGRAFIA

-Encara actualment, la millor biografia de Max Weber és la que va escriure la seva dona Marianne (1870-1954), autora de diversos llibres i destacada feminista :

WEBER, Marianne. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tubinga : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1926. N'hi ha una traducció castellana recent :  
Marianne Weber. *Max Weber. Una biografia*. (Traducció de Jorge Navarro). València : Edicions Alfons el Magnànim, 1995.

Tot i contenir certs errors, i amagar o camuflar determinades informacions (p. ex., el suïcidi de Lili, la germana petita de Max Weber), aquesta és una font imprescindible per a qui vulgui fer-se una idea detallada de la vida i l'obra del nostre autor.

- Per a l'ambient i les relacions intel·lectuals de Max Weber, un bon complement al que diu la pròpia Marianne l'ofereix :

HONIGSHEIM, Paul. *Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual*. Buenos Aires : Paidós, 1977.

- Una perspectiva de conjunt sobre la sociologia de Weber podreu trobar-la a :  
FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Barcelona : Península, 1986.

- Hi ha qui diu, però, que Weber no pot ser entès només com a "sociòleg", ni de bon tros. Qui ha insistit més en aquesta tesi ha estat el polític alemany Wilhelm Hennis. El seu darrer lliurament -de moment, encara no traduït a cap altra llengua- és :

HENNIS, Wilhelm. *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*. Tubinga : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.

-Les actes de les II Jornades de la Societat Alemanya de Sociologia tampoc no han estat mai traduïdes per complet a cap idioma, i cal consultar-les en la publicació original :

*Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages*. Tubinga : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1913. (Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie).

- Sí que ha estat traduïda, en canvi, l'obra pòstuma de Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft* (1ª edició : 1922) -un volum d'unitat més que qüestionable, que



barreja escrits de diferents èpoques-. L'edició castellana més completa és :

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Mèxic : Fondo de Cultura Económica, 1964. (2ª edició -la 1ª en espanyol és de 1944- feta a partir de la 4ª ed. alemanya del 1956). Traducció a càrrec de José Medina Echavarría, Joan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez i Josep Ferrater Mora.

- Els textos de Max Weber sobre la nació no han generat gaire literatura secundària. Entre les contribucions més útils, hom pot veure, per exemple :

MOMMSEN, Wolfgang J., "The Champion of Nationalist Power Politics and Imperialism". A : Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford : Basil Blackwell, 1974, pp. 22-46.

LIEBERSOHN, Harry, "Weber's Historical Concept of National Identity". A : Hartmut Lehmann, Guenther Roth (eds.), *Weber's "Protestant Ethic". Origins, Evidence, Context*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993, pp. 123-131.

BREUER, Stefan, "El carisma de la nación". A : Stefan Breuer, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*. València : Edicions Alfons el Magnànim, 1996 (1ª ed. alemanya : 1994), pp. 109-139 (especialment, pp. 130-139).

GUIBERNAU, Montserrat, "Nationalism in Classical Social Theory". A : Montserrat Guibernau, *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge : Polity Press, 1996, pp. 7-45 (en concret sobre Weber : pp. 31-38). Hi ha una traducció catalana d'aquest llibre : M. Guibernau, *Nacionalismes*. Barcelona : Ed. Proa, 1997. (Sobre Weber : pp. 52-64).

-Són, per contra, molt nombrosos els qui (com en part fa el mateix Mommsen al'article abans esmentat) insisteixen en *acusar* Max Weber de "nacionalista", sovint amb una comprensió bastant limitada del seu autèntic posicionament. Un dels últims representants d'aquesta tendència és :

PARÉ, Jean-Rodrigue, *Les usages de l'engagement dans l'oeuvre de Max Weber*.

*La Nation, la culture et la science*. Paris : L'Harmattan, 1999.

- L'edició definitiva de les obres completes de Max Weber es troba actualment en curs de publicació :

*Max Weber Gesamtausgabe*. Tubinga : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984-

Fins avui -juliol del 1999- s'han publicat 14 volums dels 33 inicialment previstos.

- En català, només disposàvem fins ara de la traducció d'una de les grans obres de Weber. Es tracta de :

WEBER, Max, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona :

Edicions 62, 1984. Col·lecció "Clàssics del Pensament

Modern" n° 11.

La magnífica versió catalana de Joan Estruch és molt millor que no pas l'anglesa de Talcott Parsons (1930) o que la que fins llavors existia en espanyol a càrrec de Luis Legaz Lacambra (1969). Força més bona que la de Legaz és la realitzada per Jorge Navarro -qui elogia merescudament la traducció catalana d'Estruch- i que s'ha publicat fa ben poc. Un dels aspectes remarcables d'aquesta darrera edició és el substanciós i informatiu pròleg que l'encapçala :

VILLACAÑAS, José Luis, "Weber y el *ethos* del presente". A : Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Tres Cantos (Madrid) : Ediciones Istmo, 1998, pp. 7-73.

---

## *Economia i societat*

Traducció de Carles Soler

### CAPÍTOL 4 - RELACIONS DE COMUNITAT ÈTNiques

#### 2. Sorgiment de la creença de comunitat ètnica. Comunitat de llengua i de culte.

(...) La diversa facilitat del naixement d'una *comunitat d'intercanvi* (en el sentit més ampli del mot) respon tant a les diferències externes ja arrelades dels usos de la vida quotidiana, originades per una qualsevol casualitat històrica, com als caràcters ètnics heretats. Molt sovint resulta decisiu, de costat amb el caràcter insòlit dels costums del grup, que aquest "ús" diferent no sigui comprès en el seu "sentit" subjectiu a causa que manqui la clau d'aquesta comprensió. No tots els rebuigs, però, s'expliquen per l'absència d'una comunitat de "comprensió", com veurem més endavant. Diferències en la barba o en els cabells, en els vestits, en els hàbits d'alimentació, la divisió del treball per sexes o qualsevol altra que resulti evident a la vista —la importància o irrellevància de les quals per a la sensació immediata d'atracció o de repulsió presenta tan poques diferències de grau com per a les ingènues descripcions de viatges o per a Herodot o per a la vella etnografia precientífica—, poden donar peu en alguns casos a rebuig i menyspreu en relació als que són diferents i, com a revers positiu, a la consciència de comunitat entre semblants, que pot conformar aleshores amb gran facilitat la base d'una "comunització" [*Vergemeinschaftung*]. Com, d'altra banda, qualsevol mena de comunitat, de la domèstica a la de veïns, de la política a la religiosa, esdevé el suport en si mateixa de costums també comuns. Totes les diferències de "costums" forneixen a aquells que els practiquen un sentiment específic d'"honor" i de "dignitat". Els motius originaris que donen lloc a les diferències en l'estil de vida s'obliden i els contrastos persisteixen com a "convencions". De la mateixa manera que tota comunitat pot actuar com a generadora de costums, també promou cadascuna d'elles la selecció dels tipus antropològics, tot vinculant amb les qualitats heretades diferents probabilitats de vida, de supervivència i de propagació. El mateix que a propòsit de l'homogeneïtzació interior s'esdevé amb la diferenciació en relació a l'exterior. La tendència a l'aïllament monopolitzador en relació a l'exterior, que ja coneixem esquemàticament, pot quedar fixada en qualsevol element, per molt superficial que sigui. La força universal de la "imitació" actua en general en el sentit de fer canviar gradualment, d'un lloc a un altre, els usos tradicionals, de la mateixa manera que canvien els tipus antropològics en virtut de la barreja de races. Les fronteres rigoroses que

separen netament els àmbits sobre els quals s'estenen els usos que hom percep exteriorment han sorgit bé a causa d'un aïllament monopolitzador conscient, bastit sobre petites diferències que més tard eren cultivades i aprofundides a gracienc, bé a través de migracions pacífiques o bel·licoses de comunitats que fins aleshores havien viscut molt distanciades i que s'havien adaptat en les seves tradicions a les condicions heterogènies de la seva existència. Exactament de la mateixa manera, per tant, que tipus racials sensiblement diferents, sorgits gràcies a llur cria en l'aïllament, van trobar-se en un veïnatge estretament delimitat en funció d'una exclusió monopolitzadora o d'una migració. De tot plegat es desprèn que la igualtat i l'oposició en l'aspecte extern i en els costums, al marge que siguin patrimoni heretat o tradicional, en principi estan sotmeses en el seu naixement i desenvolupament a l'acció de les mateixes circumstàncies i condicions que actuen sobre la vida de la comunitat i són també iguals en els seus efectes comunitzants. La diferència rau d'una banda en la gran diversitat pel que fa a llur labilitat segons es tracti d'un fet transmès per herència o per tradició, i d'altra banda en els límits estrictes (per bé que desconeguts molt sovint pel que fa al detall) a l'adquisició de noves qualitats hereditàries. Per contra, tenim que, malgrat les grans diferències existents quant a la transmissibilitat de les tradicions, existeix un camp infinitament més gran per a la possibilitat d'"arrelament" dels "costums".

Gairebé qualsevol homogeneïtat o heterogeneïtat en l'aspecte extern i en els costums pot fer creure que existeix un parentiu o una divergència d'origen entre els grups que s'atreuen o es rebutgen. No totes les creences en el parentiu d'origen es fonamenten en la igualtat de l'aspecte i dels costums. Malgrat que es detectin en aquests àmbits fortes desviacions, pot existir una tal creença que desenvolupi un poder generador de sentit de comunitat si realment es fonamenta sobre el record d'emigracions reals, com ara la colonització o l'emigració individual. Els efectes de l'adaptació a allò acostumat i als records de joventut segueixen actuant en els emigrants com a font d'un "sentiment de pàtria" malgrat que s'hagin adaptat de tal manera al nou ambient que ja els resultés insuportable el retorn al país d'origen (com, per exemple, s'esdevé amb la major part dels alemanys a Amèrica). A les colònies, la relació interna amb el país d'origen sobreviu fins i tot a les fortes barreges amb els habitants de la colònia i als considerables canvis en la tradició. En aquest sentit, hi juguen un paper decisiu, en el cas de la colonització política, la necessitat de recolzament polític; en un altre pla, més enllà, la persistència del parentiu creat pel connubi, i, finalment, si el "costum" roman inalterable, les relacions de mercat que, mentre dura aquesta uniformitat del nivell de necessitats, poden ser molt intenses entre la metròpoli i la colònia, fins i tot precisament en aquelles colònies situades en espais completament estranys i a l'interior d'un domini polític estranger. La creença en el parentiu d'origen —tant se val si és o no fundada—, pot comportar importants conseqüències, especialment per a la formació de la comunitat política. Anomenem grups "ètnics" —sempre que aquests grups no representin "clans", independentment si hi existeix o no una autèntica comunitat de sang— aquells grups humans que, fonamentant-se en la semblança dels hàbits

externs i dels costums, o de totes dues coses alhora, o bé en records de colonització i d'emigració, alimenten una creença subjectiva en un origen comú, de tal manera que aquesta creença esdevé important per a la propagació de les *comunitats*. La col·lectivitat "ètnica" es distingeix del "clan" en el fet que, en si mateixa, no és res més que una "col·lectivitat", i no una "comunitat" com el clan, a l'essència del qual pertany una acció comunitària efectiva. El grup ètnic (en el sentit en què aquí ens hi referim) no és ell mateix una comunitat, sinó tan sols un factor que facilita el procés de comunització. Actua sobre els més diferents tipus de comunització, sobre tot en la política, segons que ens mostra l'experiència. D'altra banda, la comunitat política pot desvetllar arreu la creença en un origen ètnic comú, fins i tot entre els seus membres més heterogenis, i deixa, quan desapareix, el llegat d'aquesta creença, si no s'hi oposen fortes diferències de costums, d'aspecte extern o, sobretot, de llengua.

El mode "artificiós" en què sorgeix la creença de comunitat ètnica es correspon completament amb l'esquema que ja coneixem de la transposició de socialitzacions racionals en relacions personals de comunitat. Sota condicions d'escassa difusió de l'acció comunitària racional, qualsevol socialització, fins i tot la creada de manera exclusivament racional, desvetlla una consciència de comunitat transcendent en forma d'un agermanament personal i sobre la base de la creença en l'existència del grup "ètnic". Per al grec, l'articulació de la polis, per molt artificial que fos la forma en què es duia a cap, representava una associació personal com a mínim pel que fa a la comunitat de culte, i molt sovint amb avantpassats inventats. Les dotze tribus d'Israel són seccions de la comunitat política, les quals van assumir alternativament i durant mesos determinats serveis; el mateix s'esdevé amb les phyle hel·lèniques i les seves subdivisions. També aquestes últimes passen però del tot per ser col·lectivitats ètniques d'origen comú. Ben probablement, la divisió originària pot haver-se establert sobre diferències polítiques o ètniques ja existents. També, però, quan s'hagué construït d'una manera totalment racional i esquemàtica, sota l'enrunament de les velles agrupacions i la renúncia a la cohesió local (tal és el cas de Clístenes), actuà en el mateix sentit ètnic. Això no significa per tant que la polis hel·lènica fos realment o pel seu origen un estat de tribus o de nissagues, sinó que és només un símptoma del petit grau de racionalització de la vida de la comunitat hel·lènica en general. Pel contrari, constitueix un símptoma de la gran racionalització de la comunitat política romana el fet que la seva antiga i esquemàtica subdivisió (*curiae*), comportés només en un grau molt petit una significació religiosa, significació que apareixeria un origen ètnic.

La creença en l'afinitat "ètnica" constitueix sovint, però no sempre, un límit per a la "comunitat d'intercanvi social"; d'altra banda, aquesta comunitat no sempre s'identifica amb la comunitat connubial endogàmica, atès que el cercle que abasta cadascuna d'elles pot ser de radi molt divers. Llur estreta afinitat rau en el fet que reposen sobre el mateix fonament: la creença en un "honor" específic —l'"honor ètnic"— dels membres, honor no compartit pels estranys i a l'afinitat del qual amb l'honor "estamental" ens referirem més endavant. Acontentem-nos per ara amb aquestes poques constatacions. Qualsevol autèntica investigació sociològica hauria de

diferenciar aquests conceptes d'una manera molt més subtil que no fem aquí, orientats com estem al nostre limitat objectiu. Pel seu cantó, les comunitats poden generar sentiments col·lectius que subsisteixen després de desapareguda la comunitat i que són sentits com a "ètnics". La comunitat política, especialment, pot exercir aquesta mena d'influències. Això s'esdevé però de la manera més clara en aquella comunitat que es fa portadora d'un "bé cultural de massa" específic i que fonamenta i facilita la "comprensió" mútua: la comunitat de llengua.

No hi ha dubte que existeix un sentiment molt específicament "ètnic", i que sovint mostra gran persistència, allà on s'ha conservat viu per qualsevol raó el record dels orígens d'una comunitat externa, constituïda per escissió pacífica o per emigració ("colònia", "Ver sacrum" i fenòmens anàlegs) respecte d'una comunitat matriu. Aquest sentiment, però, es presenta condicionat per la comunitat política de record o, especialment en els primers temps, per la persistent vinculació amb les velles comunitats de culte i, a més, per l'enfortiment durador dels lligams de clan o altres processos de socialització a través de l'antiga i de la nova comunitat o per altres relacions duradores, sentides permanentment. Allà on aquestes relacions falten o deixen de produir-se, hi manca també el sentiment "ètnic" col·lectiu, per molt estret que sigui el parentiu de sang.

Si tractem d'esbrinar quines diferències "ètniques" ens queden quan fem abstracció de la comunitat de llengua (que no sempre, ni molt menys, coincideix amb una afinitat sanguínia objectiva o subjectiva) i de la comunitat de creença religiosa (també independent d'aquesta afinitat), i no tenim tampoc en compte, de moment, l'acció de destins polítics comuns i la seva memòria (que, com a mínim objectivament, no tenen res a veure amb el parentiu sanguini) ens queden aleshores, d'una banda, com ja hem dit, les diferències estèticament evidents de l'hàbit extern, i, d'una altra, les diferències visibles en la *conducta diària de la vida*. I com que són sempre diferències dràstiques i externament recognoscibles les que funcionen com a substrat de la separació "ètnica", precisament per això topem amb aspectes que poden semblar de poca transcendència social. És evident que la comunitat de llengua i, al seu costat, l'homogeneïtat de la reglamentació ritual de la vida condicionada per representacions religioses anàlogues constitueixen sempre elements actius en la creació d'un sentiment d'afinitat "ètnica", especialment perquè la "comprensió" del sentit de la conducta aliena és el supòsit elemental d'un procés de comunització. Però aquí hem de separar aquests dos elements i demanar-nos què és el que queda. I haurem de reconèixer que si més no les diferències dialectals fortes i les diferències de religió no exclouen d'una manera absoluta el sentit d'unitat ètnica. Junt amb diferències realment notables pel que fa a l'estil econòmic de vida, les diferències externes han jugat en totes les èpoques un paper important pel que fa a la creença en un parentiu ètnic; ens referim a característiques com ara l'indumentària, la vivenda, la manera d'alimentar-se, la divisió del treball entre els sexes i entre persones lliures i esclaus —en un mot, a totes aquelles coses a propòsit de les quals hom es demana si són "decoroses" i que afecten, sobretot, el sentiment d'honor i de dignitat de l'individu. Aspectes, tots ells, que més endavant retrobarem com

objectes de diferències "estamentals" específiques. De fet, la convicció de l'excel·lència dels propis costums i de la inferioritat dels costums aliens, gràcies a la qual es nodreix l'"honor ètnic", és totalment anàloga al concepte d'honor "estamental". L'honor "ètnic" és l'honor específic de la massa, perquè és accessible a tot aquell que pertany a la comunitat d'origen entesa subjectivament. La "poor white trash", els blancs pobres dels estats del Sud que, en mancar les oportunitats de treball lliure, duïen ben sovint una existència miserable, foren en l'època de l'esclavitud els veritables inventors de l'antipatia racial, aliena als propis plantadors, ja que precisament l'"honor social" d'aquests pobres depenia senzillament de la desqualificació social dels negres. I com a rerefons de qualsevol oposició "ètnica" trobem en certa manera la idea de "poble escollit", que no és més que la parella horitzontal de la diferenciació "estamental" i que deu la seva popularitat al fet que pot ser argüida i brandada (cosa que no és possible amb la diferència estamental, ja que aquesta descansa en la subordinació) per qualsevol membre dels grups que es menyspreen mútuament. És per això que la repulsió ètnica es fixa en totes les diferències imaginables del que és "decorós" i les converteix en "convencions ètniques". Al costat dels factors esmentats amb anterioritat, en estreta connexió amb l'ordre econòmic, tenim també elements com l'arranjament de la barba i del pentinat i altres coses per l'estil que fan referència a la "convencionalització" (concepte que tractem en un altre lloc), i que actuen a caire de contrastos tot rebutjant "ètnicament", ja que hom els considera símbols d'homogeneïtat ètnica. No sempre, però, el rebuig està condicionat únicament pel caràcter "simbòlic" dels trets diferencials. El fet que les escites s'engreïxessin els cabells amb mantega, que després feia olor a ranci, i que les gregues, contràriament, ho fessin amb olis perfumats, va fer impossible, segons que explica una antiga tradició, l'intent d'aproximació social entre les dames més distingides dels dos grups. L'olor del greix actuava com a separador, i amb més poder, de ben cert, que no pas les diferències racials més extremes; una mica com aqueixa fantàstica (fantàstica pel que jo vaig poder comprovar) "olor dels negres". Les "qualitats racials" són considerades en la formació de la creença de la unitat "ètnica" només com a límits: en l'individu massa heterogeni per tal que sigui acceptat estèticament, però no com a factor positiu de comunització.

Les diferències extremes en els "costums" (que tenen, segons acabem de veure, un paper equivalent al de l'habitus hereditari en la formació tant dels sentiments ètnics col·lectius com de la idea d'un parentiu de sang) s'originen normalment, alhora que per diferències lingüístiques i religioses, per les diverses condicions econòmiques o polítiques de l'existència a les quals ha d'adaptar-se un grup humà. Pensem, per un moment, en estrictes fronteres lingüístiques, en comunitats polítiques o religioses netament delimitades, pensem-hi com a base per a les diferenciacions en els "costums" —de fet, és ben bé això el que manca en àmplies zones dels continents africà i sud-americà— i veurem, malgrat tot, com només es presenten transicions graduals dels "costums" i en cap cas rígides "fronteres ètniques", fora d'aquelles que vénen condicionades per grans diferències d'espai. La clara delimitació, per raons que no tenen

a veure amb factors polítics, econòmics o religiosos, d'àmbits en el si dels quals prevalen costums de significació "ètnica", s'explica, generalment, pel fet d'haver-se produït migracions o expansions que han provocat que grups humans fins a aquell moment distanciats de manera permanent o temporal -i adaptats, per tant, a condicions molt heterogènies- entressin en una relació de veïnatge immediat. El marcat contrast d'estils de vida que d'aquesta manera es posa de manifest sol desvetllar, de totes dues bandes, idees de "sang diferent", amb completa independència de la realitat objectiva.

La influència que en la formació de comunitats tenen els factors ètnics (en el sentit específic de creença en el parentiu o no de sang en funció de les coincidències o diferències amb la impressió externa de la persona i amb el seu estil de vida) resulta, com és natural, molt difícil de determinar en general i, fins i tot, de significació problemàtica en cada cas particular. El "costum" rellevant des del punt de vista "ètnic" no actua en general més que com a costum (de la naturalesa del qual parlem en un altre lloc). La creença en el parentiu d'origen, unida amb la semblança dels costums, afavoreix la propagació de l'acció comunitària des d'una part del grup ètnic a la resta, perquè la consciència de comunitat fomenta la "imitació". D'una manera particular això s'aplica a la propaganda de les comunitats religioses. Amb prou feines, però, anirem més enllà amb afirmacions tan vagues com aquesta. El contingut de l'acció comunitària possible sobre bases "ètniques" resta indeterminat. A això es correspon l'excessiva ambigüitat d'aquells conceptes que semblen referir-se a una activitat comunitària de tipus "ètnic", és a dir, condicionada per la creença en la comunitat de sang: "tribu", "clan", "poble"; cada un d'aquests conceptes és emprat habitualment en el sentit d'una subdivisió ètnica del següent (però els dos primers també a l'inrevés). Quan s'utilitzen aquestes expressions, hom sobreentén d'una manera general una comunitat política actual, per poc cohesionada que es presenti, o bé el record d'una que va existir —talment com es conserven en les llegendes heroiques comunes—, o bé comunitats de llengua o de dialecte, o, finalment, una comunitat de culte. Especialment les comunitats de culte foren en el passat el fenomen típic que acompanyava la "consciència de tribu" o "de poble", que recolzava en la creença en un parentiu de sang. Si a aquesta comunitat però li fallava de manera completa una comunitat política, present o bé passada, aleshores resultava gairebé sempre força indeterminada la delimitació externa de l'extensió de la comunitat. Les comunitats de culte de les tribus germàniques eren amb prou feines rudiments de comunitats polítiques encara en la darrera època dels burgundis, i per això no estaven en aparença circumscrites de manera prou ferma. Pel contrari, l'oracle dèlfic és indubtablement el vertader símbol de culte de l'hel·lenisme en el seu conjunt com a "poble". Però el déu també vadonar informació als bàrbars i va admetre llurs actes d'adoració, i, d'altra banda, en l'administració socialitzada del seu culte només hi va participar una petita part dels hel·lens, restant-ne fora precisament les seves comunitats polítiques més fortes. La comunitat de culte, considerada com a exponent del "sentiment tribal" representa, per tant, en general, o bé una resta de l'antiga comunitat compacta, gairebé sempre política, que es va desfer per causa



d'escissions i colonitzacions o bé —com en el cas de l'Apol·lo dèlfic—. és el producte d'una "comunitat cultural" generada en unes condicions altres que les purament "ètniques", que va donar origen, per la seva banda, a la creença en la comunitat de sang. El curs sencer de la història posa de manifest amb quina extraordinària facilitat l'acció comunitària política dona origen a la idea d'una "comunitat de sang", cas que no entrin en joc diferències antropològiques excessivament dràstiques.

### 3. Relació amb la comunitat política. "Tribu" i "poble".

Exteriorment, la "tribu" troba els seus límits inequívocs quan és una subdivisió d'una comunitat política. En aquest cas, però, també la delimitació es crea de manera gairebé sempre artificial a partir de la comunitat política. Els mateixos números rodons amb què se'ns presenten en donen testimoni; per exemple, la ja esmentada divisió del poble d'Israel en dotze tribus, així com les tres subdivisions dòriques i les "phyle", diverses en número, dels altres hel·lens. Aquestes foren de nou dividides artificiosament en ocasió d'una nova fundació o organització de la comunitat política, i per tant aquí la "tribu" —malgrat que va atreure de seguida tot el simbolisme de la comunitat de sang, especialment pel que fa al culte tribal; és abans que tot un producte artificial de la comunitat política. Encara avui en dia no és pas estrany el naixement d'un sentiment col·lectiu específic, similar al que ocasiona el parentiu de sang, en formacions polítiques delimitades d'una manera purament artificial. Les estructures polítiques més esquemàtiques, com ara els "Estats" de la Unió americana delimitats en forma de quadricula seguint els paral·lels, mostren una consciència particular molt desenvolupada: no és una cosa rara que famílies de Nova York viatgin a Richmond amb l'únic objectiu que el fill que esperen hi neixi i que, per tant, sigui un altre "virginià". Ben cert, el caràcter artificial d'aquestes delimitacions no exclou que, per exemple, les "phyle" hel·lèniques hagin existit originàriament en alguna banda i d'alguna manera en forma independent, i que després la divisió inicial de la polis s'hagués fonamentat esquemàticament en elles quan arribà el moment que s'agruparen en una unió política. Però llavors la persistència d'aquestes tribus anteriors a la polis (que en aquest cas no s'anomenen "phyle", sinó "ethnos") o bé ha coincidit amb la de les corresponents comunitats polítiques que s'associaren en una "polis", o, si no ha estat així, la tribu políticament desorganitzada ha perdurat probablement en molts casos com pretesa "comunitat de sang" gràcies al record que algun cop havia estat portadora d'una acció política conjunta (gairebé sempre de caràcter ocasional, com és ara una immigració conqueridora o la defensa contra aquesta), i aleshores precisament aquests records polítics han representat un *primum* respecte la "tribu". El fet que la "consciència tribal" estigui, per regla general, condicionada primordialment per un destí polític comú i no per l'"origen" degué de ser, si atenem el que hem dit fins ara, una font molt freqüent de creença en una mateixa ascendència "ètnica". No pas l'única, ja que

l'homogeneïtat dels "costums" pot tenir els més diversos orígens i procedeix en un grau molt alt de l'adaptació a les condicions naturals exteriors i de la imitació en el cercle del veïnatge. Malgrat tot, en la pràctica, l'existència de la "consciència tribal" té sovint un significat específicament polític, és a dir, que, en el cas d'una amenaça de guerra provinent de l'exterior o d'un propi impuls o tendència cap a l'activitat bèl·lica, es genera amb facilitat una actuació política col·lectiva sobre aquesta base, és a dir, sobre els que es creuen a si mateixos subjectivament "parents de tribu" (o "parents de poble"). L'enardiment potencial de la voluntat d'actuació política, si bé no és l'única, sí que és una de les realitats que a fi de comptes s'amagava rere el concepte de "tribu" i de "poble", que, d'altra banda, té tantes d'accepcions. Aquesta acció política eventual pot convertir-se fàcilment, malgrat la manca de qualsevol mena de socialització adequada, en un deure de solidaritat dels membres del poble o de la tribu, deure vigent com a norma "moral" en cas d'un atac militar, la infracció de la qual, ni que no existeixi cap "òrgan" comú de la tribu, comporta més tard a les comunitats polítiques de què es tracti la sort de les tribus de Segestes i Inguiomar (l'expulsió del país). Ara bé: quan hom ha arribat a aquest estadi de desenvolupament, la tribu s'ha convertit de fet en una comunitat política permanent, encara que en temps de pau pugui romandre en estat latent i semblar, per això mateix, vacil·lant encara. El trànsit que va d'allò només posat en pràctica algun cop al costum establert i, per tant, a allò que "cal" es fa, fins i tot en les circumstàncies més favorables, de manera paulatina. Tot plegat, trobem que en l'acció comunitària condicionada "ètnicament" concorren diversos fenòmens que una consideració sociològica realment exacta —que no intentem pas aquí— hauria de destriar curosament. Hom hauria d'estudiar per separat l'acció real subjectiva dels "costums", condicionats d'una banda per l'aptitud i de l'altra per la tradició; l'abast dels diversos "costums", un per un, amb la seva càrrega de significat: la repercussió de la comunitat lingüística, religiosa o política, passada o actual, en la formació dels costums; la mesura en què aquests components per separat desvetllen atraccions o repulsions i especialment la creença en l'afinitat o l'estranyesa de sang; les seves diverses conseqüències perquè l'acció, el comerç sexual, les probabilitats d'activitats comunitàries de diversa mena, es desenvolupin sobre la base de la comunitat de costums o de la pretesa comunitat de sang. D'aquesta manera acabariem segurament per bandejar del tot el concepte global "ètnic". De fet, es tracta d'un concepte genèric inoperant per a qualsevol investigació que es vulgui a si mateixa rigorosament exacta. Nosaltres, però, no ens ocupem de la sociologia per ella mateixa i en tenim prou, per tant, de mostrar breument com són de complicats els problemes que s'amaguen rere d'un fenomen que hom suposa unitari.

Al concepte de comunitat "ètnica", que es desfà davant d'una rigorosa formació conceptual, s'assembla en cert sentit un altre concepte, carregat per a la majoria de nosaltres d'un accent emotiu: el concepte de "nació", així que mirem de copsar-lo sociològicament.

#### 4. Nacionalitat i prestigi cultural.

La "nacionalitat" comparteix amb el "poble", com a mínim en el seu sentit "ètnic" corrent, la vaga idea que a la base de la comunitat sentida hi ha d'haver una comunitat d'origen, per bé que en realitat homes que es consideren com a membres de la mateixa nació estan molt més distants entre ells que aquells que pertanyen a nacionalitats distintes i hostils, i no només ocasionalment sinó també per raó d'origen. Poden existir per exemple diferències de nacionalitat, malgrat que hi hagi un parentiu d'origen indubtable, només pel fet que hi existeixin diferències de confessió religiosa, com és ara el cas de serbis i croates. Els motius reals de la creença en l'existència d'una unitat "nacional" són molt diversos, i molt diferents també les accions comunitàries que es basen en aquesta unitat. En una època de lluita de llengües com és la nostra, és sobretot la "comunitat de llengua" la que és considerada normalment la base d'aquesta unitat. Allò que a més a més d'aquesta mera "comunitat lingüística" puguem trobar-hi, caldrà que ho cerquem òbviament en el resultat específic al qual s'orienta la seva acció comunitària, no essent aquest resultat res més que la *unió política* particular. De fet, es consideren avui conceptualment idèntics l'"estat nacional" i l'"estat" bastit sobre la base de la unitat de llengua. En realitat, de costat amb les unitats polítiques constituïdes sobre una base "nacional" en aquest sentit lingüístic de què parlem, que són de fet les de forja moderna, en tenim moltes altres que abasten diverses comunitats lingüístiques i que gairebé sempre trien un idioma per a la vida política. Tampoc, però, no n'hi ha prou amb la comunitat de llengua per al denominat "sentiment nacional" —que de moment deixarem per definir—, com ho demostra, a més de l'exemple ja esmentat, els casos dels irlandesos, dels suïssos i dels alsacians de llengua alemanya, els quals no se senten, com a mínim en un sentit ple, membres de la "nació" designada pel seu idioma. D'altra banda, tampoc les diferències de llengua constitueixen cap obstacle absolut per al sentiment de comunitat "nacional": els alsacians de llengua alemanya se sentien en el seu temps i se senten avui encara com una part de la "nació" francesa. Per descomptat, no pas en un sentit absolut, és a dir, no pas com el francès de llengua francesa. Hi ha, doncs, diferents "graus" de la definició qualitativa de la creença en la comunitat "nacional". En el cas dels alsacians alemanys, el sentiment de comunitat amb els francesos, molt estès entre ells, se'ns presenta condicionat, a més de per una certa comunitat de "costums" i per determinats béns de "cultura sensual" (a propòsit dels quals ha cridat l'atenció Wittich), per records polítics, com ho demostren les abundants relíquies del museu de Colmar, trivials per als altres però valorades emotivament pels alsacians, com ara la bandera tricolor, els cascos militars i de bombers, els decrets de Lluís Felip i, especialment, les relíquies revolucionàries. Destins polítics comuns, alhora indirectament socials i molt altament valorats per les masses com a símbol de la destrucció del feudalisme, han creat aquesta comunitat i la seva llegenda representa allò que representen les sagues d'herois per als pobles primitius. La "grande Nation" fou l'alliberadora de la servitud feudal i era considerada com a portadora de la "cultura", el seu idioma com a

"llengua de cultura", l'alemany com a "dialecte" per a la vida quotidiana, i l'adhesió als de parla culta és, per tant, una actitud interior específica, evidentment relacionada amb el sentiment comunitari que es fonamenta en la comunitat lingüística, encara que no del tot idèntica a aquest sentiment, ja que recolza en una "comunitat cultural" parcial i en el record polític. Pel que fa als polonesos de l'Alta Silèsia, fins fa poc<sup>2</sup> no hi existia cap "sentiment nacional" polonès conscient —com a mínim, en una mesura rellevant— oposat a la unitat política prussiana, fundada essencialment en una comunitat de llengua alemanya. Eren "prussians" lleials, bé que passius, encara que no fossin "alemanys" interessats en cap sentit en l'existència de la unió nacional política del "Reich alemany", i no sentien, per regla general, d'una manera conscient o especialment forta la necessitat de trencar amb els seus conciutadans de parla alemanya. Els mancava, per tant, aquell "sentiment nacional" que es desenvolupa sobre la base de la comunitat de llengua; i tampoc no es podia parlar encara d'una "comunitat de cultura" en absència mateix de la cultura. Entre els alemanys del Bàltic no es troba pas estès el "sentiment nacional" ni en el sentit d'una valoració positiva de la comunitat de llengua amb els alemanys ni en el sentit de la nostàlgia d'una unió política amb el "Reich alemany", que més aviat avorriren.<sup>3</sup> Al contrari, se separen obertament del món eslau i especialment del rus, en part —i certament d'una manera molt forta—, per diferències "estamentals", i en part per incompatibilitat de "costums", mútua "incomprensió" i menyspreu recíproc per part de totes dues cultures; i tot això malgrat que —o potser precisament en part perquè— practiquen una gran lleialtat de vassallatge davant la casa regnant i que s'han mostrat tan interessats com qualsevol "rus nacional" en el poder de la comunitat política presidida per aquesta casa, comunitat a la qual li forneixen funcionaris (i que per la seva banda assegura econòmicament el futur dels seus fills). Aquí manca doncs tot el que podríem denominar "sentiment nacional" en un sentit modern, lingüístic i també cultural. S'esdevé el mateix que entre el proletariat polonès: lleialtat davant de la comunitat política combinada amb un estès sentiment de comunitat que viu dins dels límits de la comunitat local de llengua i que es presenta però fortament modificat per l'element "estamental". Tampoc no existeix cap unitat estamental, bé que les oposicions no siguin tan extremes com les que existien entre la població blanca en els estats del Sud dels Estats Units. Malgrat tot, les oposicions internes estamentals i de classe passen a segon terme en cas d'amenaça comuna per a la comunitat de llengua.

Finalment, hi ha casos en els quals el nom de "nació" no sembla adequar-se gaire bé, com ara pel que fa al sentiment de comunitat entre els suïssos o entre els belgues, o en certa manera entre els habitants de Luxemburg o de Liechtenstein. Allò que ens impedeix d'aplicar la denominació en aquests casos no és pas la "petitesa" quantitativa de la unió política —els holandesos bé que constitueixen una "nació" al nostre entendre—, sinó més aviat la renúncia conscient al "poder", que ha convertit del tot en "neutrals" aquestes col·lectivitats polítiques. Els suïssos no constitueixen una autèntica "nació" si ens fixem en la comunitat de llengua o de cultura, en el sentit que hi hagi un conjunt de béns culturals de caire literari o artístic compartits.

No obstant això, el seu estès i arrelat sentiment de comunitat, bé que darrerament una mica afeblit, no troba només les seves arrels en la lleialtat a la comunitat política, sinó també en la particularitat dels "costums". Aquests, independentment del seu contingut objectiu, són percebuts subjectivament com quelcom de molt comú i de molt condicionat per l'oposició a d'altres estructures socials, especialment l'alemanya, però en general contra qualsevol "gran" formació política i militar, amb les seves conseqüències inevitables per a l'organització del règim interior de dominació, peculiaritat aquesta que només una existència independent pot garantir. La lleialtat dels francesos del Canadà respecte de la comunitat política anglesa es troba avui condicionada abans que res per la pregonia antipatia que els inspira l'estructura econòmica i social i els costums dels seus veïns nord-americans, davant de la qual la subsistència del Canadà com a unitat autònoma és sentida com a garantia de la peculiaritat tradicional. La casuística podria multiplicar-se fàcilment i de fet l'hauria d'ampliar qualsevol investigació sociològica que es pretengui exacta. Aquesta provaria que els sentiments col·lectius que hom designa amb el nom genèric de "nacionals" no són res d'unívoc, sinó que poden veure's alimentats per diverses fonts: hi poden representar un paper important les diferències en l'articulació social i econòmica i en l'estructura interna de la dominació, amb les seves influències sobre els "costums", però no necessàriament —dins de l'Imperi alemany, aquestes diferències són tan marcades com pugueu imaginar—; els records polítics comuns, la confessió religiosa, la comunitat de llengua i també l'aspecte extern condicionat racialment, tot això pot actuar com a font alimentadora d'aqueixos sentiments. Aquest últim factor actua sovint de manera ben particular. Des del punt de vista dels blancs dels Estats Units, difícilment podem parlar de "sentiment nacional" comú que els hagués d'unir amb els negres, mentre que aquests en canvi tenien i tenen un "sentiment nacional" americà, si més no en el sentit que reclamen aquest dret. I malgrat tot, entre els suïssos, per exemple, l'orgull de la pròpia consciència en la seva peculiaritat i la disposició prompta a defensar-la sense cap mena de reserves, ni presenta altra mena de característiques ni està tampoc menys estès entre ells que a qualsevol altra "gran" nació orientada cap al "poder" polític. El concepte de "nació" ens remet sempre al "poder" polític i el que és aleshores palesament "nacional" —si és que certament es tracta de quelcom d'unitari— és una mena especial de *pathos* que es vincula a la idea d'una organització política pròpia, idea ja existent o a la qual s'aspira, i això en un grup humà conjuntat per una comunitat de llengua, de religió, de costums o de destí; com més carreguem l'accent sobre aquesta idea de "poder", més específic resulta encara aquell sentiment abrandat, aquest apassionat orgull pel poder polític abstracte que poseeix o al qual aspira la comunitat, i que pot estar més estès en una "petita" comunitat —com la comunitat de parla dels hongaresos, dels txecs, dels grecs— que en una altra qualitativament igual però molt més gran, per exemple, la dels alemanys de fa ara un segle i mig, que aleshores constituïen també essencialment una comunitat de llengua però no aspiraven a cap "poder" nacional.\*\*\*

## CAPÍTOL 8 - COMUNITATS POLÍTIQUES

### 1. Naturalesa i "legitimitat" de les associacions polítiques.

Per comunitat *política* entenem aquella l'acció de la qual consisteix en què els participants d'un "àmbit" (no necessàriament un àmbit absolutament constant i delimitat fixament, però sí delimitable d'alguna manera) es reserven la dominació sistematitzada d'aquest àmbit (i, eventualment, d'altres àmbits que puguin ésser conquerits) i de l'acció dels homes que s'hi troben d'una manera permanent o només provisional, tot tenint preparada, per al cas, la força física, normalment armada. L'existència d'una comunitat "política" en aquest sentit no és quelcom donat d'un cop i per sempre més. En tant que comunitat *especial*, es troba absent en totes aquelles ocasions en què la defensa contra l'enemic pot ser encetada en cas necessari per la mateixa comunitat domèstica, per l'associació de veïns o per qualsevol altra agrupació essencialment encaminada a interessos econòmics. Però ni tan sols es dona sempre ni arreu en el sentit que el mínim conceptual "una afirmació violenta d'una dominació organitzada sobre un àmbit i sobre els homes que l'ocupen" constitueixi si més no una funció necessària d'una mateixa comunitat. Aquestes funcions, aquests serveis es troben sovint distribuïts entre diverses comunitats, que en part es complementen mútuament i en part s'interfereixen en llur acció comunitària. La violència i la protecció en relació a "l'exterior" es troben sovint, per exemple, en mans, d'una banda, de l'associació consanguïnia (el clan), d'una altra en mans de les associacions de veïns i, en part, encara, en mans de comunitats guerreres formades *ad hoc*. De la mateixa manera, la dominació organitzada sobre un "àmbit" i l'ordenació de les relacions entre els homes "domini endins" estan sovint distribuïdes entre diferents poders, incloent-hi els religiosos, i, en tant que això comporta l'ús de la força, tampoc aquesta no es troba necessàriament en mans d'una única comunitat. La violència cap a fora pot fins i tot, en determinades circumstàncies —com s'esdevingué temporalment amb les comunitats de quàquers de Pennsilvània—, ser totalment rebutjada per principi i, en qualsevol cas, poden faltar totes les disposicions encaminades a aquest objecte. De qualsevol manera, però, la disposició a l'ús de la violència es troba en general vinculada a la dominació d'un àmbit determinat. Malgrat tot, la comunitat "política" només se'ns apareix com a fenomen extraordinari en tant que la comunitat no sigui simplement una "comunitat econòmica", i, per tant, quan posseeix ordenaments que regulen coses distintes a la possessió econòmica de béns i de prestació de serveis. Des d'un punt de vista conceptual, ens resulten indiferents les classes de continguts cap als quals s'orienta l'acció comunitària, fora d'allò que es refereix a la dominació autoritària d'un àmbit determinat i dels homes que l'ocupen (i val a dir que això varia completament segons que es tracti de l'"estat

pirata", de l'"estat provident", de l'"estat de dret" o de l'"estat cultural"). A causa del caràcter dràstic dels seus mitjans, l'associació política es troba específicament capacitada per confiscar al seu favor tots els continguts possibles de l'acció social, no existint de fet en el món res que en algun moment o en alguna banda no hagi estat objecte algun cop de l'acció comunitària de les associacions polítiques. D'altra banda, però, [l'associació política] pot limitar-se a exercir una acció el contingut de la qual consisteix en l'afermament continuat del domini factual sobre un àmbit, fet que s'ha esdevingut sovint. Fins i tot en situacions amb necessitats força desenvolupades, aquesta acció de mer domini és sovint intermitent, sorgeix en cas d'amenaça, o de sobte, originada per un motiu qualsevol, i alimenta una propensió cada cop més gran a l'ús de la força, mentre que, en èpoques pacífiques, "normals", sobrevé pràcticament una mena d'"anarquia", és a dir, la coexistència i l'acció comunitària per part dels homes que ocupen un territori en forma d'un respecte recíproc purament fàctic relatiu a les esferes econòmiques habituals de cadascun d'ells, sense que hi hagi cap dispositiu coactiu cap a "fora" o cap "endins". Per a la constitució d'una comunitat "política" especial n'hi ha prou, al nostre entendre, amb un "àmbit" o domini, la possessió del poder físic per afirmar-lo i una acció comunitària que no només s'esgoti en l'esforç econòmic per a la satisfacció de les necessitats comunes, sinó que reguli també les relacions entre els homes que l'habiten. Els enemics, contra els quals es dirigeix l'eventual acció comunitària de caràcter violent, poden trobar-se dins o fora de l'àmbit considerat, i com que el poder polític és poder que pertany d'una vegada per totes a les [accions comunitàries polítiques] de tipus corporatiu —avui en dia, de tipus institucional—, queden també exposats a la violència de l'acció comunitària, i fins i tot en primera línia, els mateixos membres de la comunitat política. Car la comunitat política, encara més que altra mena de comunitats amb caràcter d'institut, està constituïda de tal manera i planteja tal mena d'exigències als seus participants que gran part d'aquests només han d'acomplir-les perquè saben que com a rerefons d'aquestes obligacions hi batega la possibilitat que hom exerceixi una coacció física. A més, la comunitat política forma part d'aquelles [agrupacions] l'acció comunitària de les quals suposa, com a mínim, normalment, la pressió destinada a amenaçar i anorrear la vida i la llibertat de moviments tant dels estrangers com dels participants mateixos. És la solemnitat de la mort, la que hom exigeix aquí a l'individu amb el fi de preservar els interessos de la comunitat. Aquesta circumstància introdueix en la comunitat política el seu *pathos* específic, i és també la causa dels seus fonaments emotius permanents. El destí polític comú —és a dir, per sobre de tot les lluites polítiques comunes a vida i mort— forma comunitats basades en el record, les quals sovint actuen amb més força que no pas els vincles basats en la comunitat de cultura, de llengua o d'origen. Com veurem més endavant, això és l'únic que caracteritza decisivament la "consciència de la nacionalitat".

La comunitat política no ha estat ni és actualment de cap manera l'única en la qual el sacrifici de la pròpia vida constitueix una part essencial dels deures de la comunitat. Les mateixes conseqüències extremes es manifesten, generalment, en el deure de venjança propi del

clan, en el deure del martiri propi de les comunitats religioses, en el "codi d'honor" de les comunitats estamentals, en moltes comunitats esportives, en comunitats com ara la *camorra* i, sobretot, en les comunitats formades amb la finalitat d'ensenyorir-se per la violència dels béns econòmics aliens. Per als efectes de la consideració sociològica, la comunitat política es distingeix d'aquesta mena de comunitats, abans que res, *només* pel fet del seu caràcter especialment palès i persistent en tant que poder que disposa d'un territori o d'una zona marítima. A més, com més reculem cap al passat, més trobarem a faltar aquesta posició privilegiada. Com més completament es desenvolupa l'acció política de la comunitat a partir d'una mera intervenció ocasional motivada per una amenaça directa, fins a conformar una associació amb caràcter institucional en la qual la manera enèrgica i eficaç dels seus mitjans coactius coincideix amb la possibilitat d'una ordenació racional casuística, com més, doncs, tingui lloc aquest desenvolupament, més es transformarà en la imaginació dels seus components el caràcter estrictament quantitatiu d'aquesta posició privilegiada de l'ordre polític en un caràcter qualitatiu. El rang de què modernament disfruten les associacions polítiques es deu al prestigi que imposa en l'ànim dels seus components la creença específica, molt estesa, en un especial caràcter sagrat: la "legitimitat" de l'acció comunitària establerta per les mateixes associacions, fins i tot i justament en tant que inclouen en el seu si la coacció física i el poder de disposar de la vida i de la mort. Vet aquí doncs el factor constitutiu del consens específic a propòsit de la seva legitimitat. Aquesta creença en la "legitimitat" específica de totes les accions empreses per tal mena de comunitat —com s'esdevé efectivament en l'època moderna—, pot augmentar en tan gran mesura que, al capdavall, només determinades comunitats polítiques (anomenades "estats") es considerin com les úniques capacitades a fer, mitjançant l'encàrrec, l'ordre o el consentiment, que les altres comunitats en general facin ús "legítimament" de la coacció física. Així, per a l'exercici i per a l'ús de l'amenaça d'aquest poder existeix en les comunitats polítiques completament desenvolupades un sistema d'ordenacions casuístiques a les quals s'atribueix aquesta "legitimitat" específica: es tracta de l'"ordenament jurídic", la concepció i la regulació del qual s'atribueix avui d'una manera exclusiva a la comunitat política, ja que aquesta ha arribat, en efecte, a exercir normalment, tot usurpant-lo, el monopoli consistent a donar vigor, per mitjà de la coacció física, a aquest sistema de normes. Aquesta preeminència de l'"ordenament jurídic" garantit pel poder *polític* ha sorgit i s'ha desenvolupat a través d'un procés molt lent, a causa del fet que les altres comunitats que posseïen poders coactius especials han perdut, per efecte dels desplaçaments i les dislocacions econòmiques i organitzatives, el seu poder sobre l'individu, de manera que s'han dissolt o, sotmeses al jou de les comunitats polítiques, han vist el seu poder reduït o limitat per aquestes comunitats. Això també es deu, alhora, al fet que han anat sorgint contínuament en les comunitats polítiques nous interessos que ja no han trobat lloc per manifestar-se en les associacions particulars, i a les quals només les garanties racionalment organitzades, proporcionades per les comunitats polítiques, han pogut assegurar suficientment un cercle cada cop més ampli d'interessos, especialment d'interessos



econòmics. De quina forma s'ha realitzat i se segueix realitzant encara en els nostres dies aquest procés d'"estatització" [*Verstaatlichung*] de totes les "normes jurídiques", en parlem en un altre lloc.<sup>4</sup>

### 3. Prestigi del poder i "grans potències"

Totes les formes polítiques són organitzacions de força. Però la manera i la proporció en què es fa servir o amb què s'amenaça de fer-la servir cap a fora, cap a d'altres organitzacions anàlogues, desenvolupa un paper específic en l'estructura i en el destí de les comunitats polítiques. No totes les formes polítiques són "expansives" en el mateix grau, en el sentit que pretenguin d'aconseguir un poder dirigit cap a l'exterior, és a dir, un estat de preparació per tal d'obtenir el poder polític sobre altres dominis i altres comunitats, ja sigui en forma d'annexió, ja sigui [en forma] de submissió. Les formes polítiques són, per tant, formes de poder dirigides cap a fora en diversa proporció. Suïssa, en tant que forma política "neutralitzada" per la garantia col·lectiva de les grans potències, en tant que país l'annexió del qual no ha estat mai desitjada (per diferents motius) amb gaire intensitat, i sobretot en tant que territori protegit per la mateixa rivalitat mútua entre les grans potències veïnes, així com la relativament poc amenaçada Noruega, participen menys de l'anterior característica que Holanda, que posseeix colònies. I Holanda en participa menys que Bèlgica -a causa de l'imperi colonial d'aquesta última, especialment amenaçat, i de la seva precària situació militar en cas d'una guerra entre els seus poderosos veïns- i menys, també, que Suècia. Les formes polítiques, per tant, poden estar dirigides cap a fora d'una manera més "autònoma" o més "expansiva", i aquesta situació pot experimentar diverses transformacions.

Qualsevol "poder" inherent a la forma política comporta en si mateix una dinàmica específica: pot constituir la base d'una pretensió específica de "prestigi" per part dels seus membres, pretensió que influeix en llur conducta exterior. L'experiència mostra que les pretensions de prestigi han exercit sempre un impacte difícilment avaluable i, en general, impossible de determinar, però ben perceptible, en l'origen de les guerres: l'imperi de l'"honor", comparable a aquell que existeix en una organització "estamental", s'estén sobre les relacions mútues entre les organitzacions polítiques. Les capes senyorials feudals, així com les modernes classes dels buròcrates i dels oficials, són els portadors naturals d'aquesta aspiració al "prestigi" purament orientada cap al poder de la pròpia organització política, ja que aquest, no ho oblidéssim, significa per a ells un poder propi i un sentiment propi de prestigi, una expansió del poder cap a fora i, a més a més, encara, per als funcionaris i els oficials, un augment dels seus llocs de treball i de les seves prebendes i beneficis, i una més gran possibilitat d'ascensos (per a l'oficial, fins i tot en el cas d'una guerra perduda); i, per al senyor feudal, l'obtenció de nous béns de vassallatge destinats als seus descendents. A aquestes probabilitats (i no pas, com s'ha

afirmat, a la "superpoblació"), fou que apel·là el papa Urbà [II] en la seva croada. A més a més, però, d'aquests interessos econòmics naturals i universalment existents de les capes que viuen i que es nodreixen de l'exercici del poder polític, aquesta aspiració al "prestigi" és un fenomen molt estès dins de totes les estructures específiques del poder, i, per tant, també dins de les estructures polítiques. Ara bé: no hem pas de confondre aquesta aspiració al privilegi simplement amb l'"orgull nacional" —del qual parlarem més tard— i tampoc amb el mer "orgull" que deriva de la superioritat real o imaginada o de la simple possessió d'una comunitat política pròpia. Com s'esdevé entre els suïssos i entre els noruecs, aquest orgull pot estar molt desenvolupat, però ésser pràcticament autònom i trobar-se exempt de pretensions polítiques de prestigi, mentre que el pur prestigi del poder significa pràcticament, quant a l'"honor del poder", l'honor de disposar del mateix poder sobre altres estructures polítiques, l'*expansió del poder*, bé que no sempre en la forma de l'assimilació o de la submissió. Els portadors naturals d'aquesta pretensió de prestigi són les comunitats polítiques quantitativament importants. Qualsevol comunitat política prefereix, naturalment, el veïnatge d'entitats polítiques febles al veïnatge d'entitats polítiques fortes. I com que, a més, qualsevol gran comunitat política, com a pretendent potencial de prestigi, significa una amenaça potencial per a tots els seus veïns, es troba ella mateixa, alhora, amenaçada sempre d'una manera latent per la senzilla raó de constituir una organització gran i poderosa. D'altra banda, cada ressorgiment, cada enardiment de les pretensions de prestigi a qualsevol banda —el que és normalment la conseqüència d'una aguda amenaça política contra la pau— produeix, en virtut d'una inevitable "dinàmica del poder", la concurrència i competència immediates de tots els altres possibles portadors de prestigi. La història de l'últim decenni,<sup>5</sup> especialment de les relacions entre Alemanya i França, mostra l'importantíssim efecte que produeix aquest element irracional en totes les relacions polítiques internacionals. Com que el sentiment de prestigi tendeix a enfortir alhora la creença apassionada —important per tal de mantenir la confiança plena en cas de conflicte bèl·lic— en l'existència real del propi poder, els específicament interessats en l'estructura política del poder es troben inclinats a servir sistemàticament aquest sentiment. Les comunitats polítiques que es presenten com a portadores del prestigi inherent al poder, hom les sol anomenar, actualment, "grans potències". Algunes d'aquestes comunitats polítiques, en tant que "grans potències", solen autoatribuir-se i usurpar un interès pels processos polítics i econòmics d'una àrea molt extensa, que actualment abraça gairebé sempre la superfície sencera del planeta. En l'antiguitat hel·lènica, era el "Rei", és a dir, el rei dels perses, malgrat la seva desfeta, la gran potència universalment reconeguda. A ell es va adreçar Esparta amb la finalitat d'imposar sota la seva sanció a tot el món hel·lènic la pau del Rei (o pau d'Antàlcides). Després, abans encara de la creació d'un imperi mundial romà, la comunitat pública romana, la república romana, va apoderar-se d'aquest paper. En virtut de les raons generals de la "dinàmica del poder", les grans potències són sovint agrupacions de tipus expansiu, que tenen per finalitat, mitjançant la força o l'amenaça de la força, l'ampliació de l'àmbit abraçat per la pròpia comunitat política. Malgrat

tot, això no s'esdevé sempre ni necessàriament. Llur conducta a aquest respecte canvia sovint de direcció, i en ella hi desenvolupen un paper molt important també els factors econòmics. La política anglesa, per exemple, va renunciar per un temps de manera plenament conscient a una ulterior expansió política i fins i tot a la conservació de les colònies per mitjà de la força, a favor d'una limitació "petit-anglesa", políticament autònoma, a la primacia econòmica, considerada inamovible. Eminents representants de la classe romana dominadora dels notables van esbossar després de les guerres púniques un programa anàleg "petit-romà": la limitació del vassallatge polític a Itàlia i a les illes veïnes. L'aristocràcia espartana va limitar d'una manera completament conscient i autònoma la seva expansió política fins on li fou possible, i es va accontentar amb la destrucció de totes les altres estructures polítiques que amenaçaven el seu poder i el seu prestigi en benefici del particularisme de l'estat-ciutat. En aquests casos i en altres d'anàlegs solen intervenir-hi recels més o menys clars per part de les capes més notables —de l'aristocràcia romana de funcionaris, dels notables liberals anglesos o d'altres bandes, de les capes dominants espartanes— contra les tendències, fàcilment vinculades a l'"imperialisme" crònicament orientat cap a la conquesta, favorables al desenvolupament d'un "imperator" —és a dir, d'un cap guerrer carismàtic— en detriment del poder exercit pels notables. Tant la política anglesa però com la romana, al cap de poc temps i en virtut dels mateixos interessos capitalistes expansius, es veieren obligades a sortir del marc de les seves limitacions voluntàries i a orientar-se de nou en el sentit de l'expansió política.

## 5. La "nació"

(...) No cal dir que tots els grups que dins d'una comunitat es troben en situació de poder dirigir l'acció col·lectiva estan animats arreu per l'apassionament ideal inherent al prestigi del poder, i són sempre els més lleials mantenidors de la idea de l'"estat" concebuda com a idea d'una forma de poder imperialista que reclama una consagració, una dedicació incondicional. A més dels interessos imperialistes palesament materials (...), hi col·laboren també els interessos en part indirectament materials i en part ideals de les capes idealment privilegiades per l'existència d'una tal organització política. Es tracta, per sobre de tot, d'aquells que se senten "particeps" específics d'una "cultura" específica, que es difón en el cercle dels membres d'una formació política. El prestigi nu, escarit del "poder", malgrat tot, es transforma inevitablement, sota la influència d'aquest cercle, en una altra forma específica, és a dir, en la idea de "nació".

"Nació" és un concepte que, si per cas el consideràvem unívoc, no podria ser mai definit d'acord amb les qualitats empíriques comunes que li són atribuïdes. Aquells que el fan servir li donen, abans que res, aquest significat indubtable: la possessió, per part de certs grups humans, d'un sentiment específic de solidaritat enfront d'altres grups. Es tracta, doncs, d'un concepte que pertany a l'esfera valorativa. Malgrat tot, no hi ha acord ni sobre la forma en què

han de delimitar-se aquests grups ni a propòsit de quina mena d'acció comunitària hauria de resultar d'aquesta esmentada solidaritat. En l'ús lingüístic corrent, el concepte de "nació" no és idèntic al de "poble d'un estat", és a dir, al fet de pertànyer a una comunitat política. De fet, hi ha nombroses comunitats polítiques (com, per exemple, Àustria [abans del 1918]) que comprenen grups humans que subratllen decididament la independència de la seva "nació" en relació a altres grups, o que en un altre sentit abracen parts d'una agrupació humana caracteritzada pels seus components com una "nació" única (i aquí també val l'exemple d'Àustria). La "nació" tampoc no és idèntica a la comunitat lingüística, ja que aquesta no és sempre de cap manera suficient (com s'esdevé amb els serbis i els croates, amb els nord-americans, els irlandesos i els anglesos), ni sembla d'altra banda necessària en absolut (en els documents oficials, hom hi troba l'expressió "nació suïssa" de costat amb l'expressió "poble suís"), i encara algunes comunitats lingüístiques no es consideren com una "nació" separada (aquest és el cas, com a mínim fins fa ben poc, dels russos blancs). Cert que la pretensió d'afirmar-se com una "nació" especial sol associar-se de manera especialment regular a la possessió d'uns béns culturals de massa per part de la comunitat lingüística (talment com s'esdevé gairebé sempre en el país clàssic de les lluites idiomàtiques, Àustria, així com a Rússia i la Prússia oriental), però tot això té lloc, segons els casos, amb molt diversa intensitat (per exemple, molt menys intensament a l'Amèrica del Nord i el Canadà). Ara bé: els que parlen el mateix idioma poden igualment rebutjar també l'homogeneïtat "nacional" i referir-se a diferències manifestades en algun altre "bé cultural de massa": a la confessió religiosa (com entre els serbis i croates), a diferències en l'estructura social i en els costums (com entre els suïssos alemanys i els alsacians en relació als alemanys del Reich, o entre els irlandesos en relació als anglesos), a elements "ètnics" i, sobretot, a records d'una comunitat de destí polític amb altres nacions (és el cas dels alsacians en relació amb els francesos de les guerres de la Revolució ençà, que constitueixen llur època heroica comuna; el cas també dels bàltics amb els russos, en la sort política dels quals han cooperat). En darrer terme, és fàcilment comprensible que la pertinença "nacional" no ha de basar-se en una autèntica comunitat sanguínia: a tot arreu existeixen precisament "nacionalistes" radicals sovint d'origen estranger. I, en darrer lloc, la unitat d'un tipus antropològic específic, si bé no és completament indiferent, no és tampoc fonament suficient ni indispensable per a la constitució d'una "nació". Sí, amb tot, la idea de "nació" comprèn el concepte de la comunitat d'origen i d'una semblança de caràcter (amb contingut indeterminat), això ho comparteix —segons que hem vist<sup>6</sup>— amb el sentiment d'homogeneïtat "ètnica" sustentat així mateix per diverses fonts. Aquest sentiment però d'homogeneïtat ètnica es revela insuficient a l'hora de formar una "nació". Els habitants de la Rússia Blanca han tingut sempre, indubtablement, un sentiment d'homogeneïtat "ètnica" en relació als habitants de la Gran Rússia, però encara avui en dia<sup>7</sup> recorren poques vegades al qualificatiu d'una "nació" especial. Fins fa poc temps, la idea d'un sentiment d'homogeneïtat amb la "nació polonesa" ha estat absent completament entre els polonesos de l'Alta Silèsia: han experimentat el sentiment de formar part d'una comunitat

"ètnica" particular oposada a la dels alemanys, però han estat súbdits prussians i res més. El problema quant al caràcter "nacional" dels jueus ve de lluny. La resposta a aquesta qüestió ha estat gairebé sempre negativa, però ha experimentat en certa manera diverses modificacions segons que hom hagi tractat de la massa dels jueus russos, dels jueus de l'Europa occidental i de l'Amèrica del Nord ja assimilats o dels sionistes. La resposta ha estat, per sobre de tot, molt distinta per part dels pobles en el si dels quals han viscut els jueus: per exemple, per part dels russos o per part dels nord-americans (com a mínim, per part dels que avui encara afirmen, com va fer un president nord-americà<sup>8</sup> en un document oficial, la "semblança essencial" entre l'indole jueva i la nord-americana). I els alsacians de parla alemanya que rebutgen la pertinença a la "nació" alemanya i que fomenten el record de la comunitat política amb França, no per això es consideren membres de la "nació" francesa. Els negres dels Estats Units es consideren, com a mínim a hores d'ara<sup>9</sup>, membres de la "nació" nord-americana, però mai han estat comptats com a tals pels blancs dels estats del Sud. Els bons coneixedors d'Orient, no fa encara quinze anys, negaven als xinesos la qualitat de "nació" i els consideraven només com a "raça". El judici que formulen en l'actualitat<sup>10</sup> no només els principals polítics xinesos, sinó també els mateixos observadors, és totalment diferent. Sembla, doncs, que un grup humà pot, en determinades ocasions, "obtenir" la qualitat de "nació" mitjançant una conducta determinada o pot reclamar-la com una "adquisició", tot això en el decurs de períodes de temps més aviat curts. I, d'altra banda, existeixen grups humans que proclamen com una "adquisició" no només la indiferència, sinó l'abandonament del valor que mereix la pertinença a una "nació" determinada. Això s'esdevé especialment en l'actualitat<sup>11</sup> amb certes capes dirigents del moviment classista del proletariat modern, cosa que, d'altra banda, ha tingut un èxit desigual, segons la vinculació política i idiomàtica i segons, també, les diferents capes del mateix proletariat, i amb tendència general més aviat procliu a minvar.

Entre l'afirmació emfàtica, l'emfàtica negació i, finalment, la completa indiferència davant la idea de "nació" (com, per exemple, es manifesta entre els luxemburguesos i entre tots els pobles nacionalment "no desvetllats") existeix una sèrie ininterrompuda de molt diverses i variables actituds dins de les capes socials, fins i tot dins dels grups particulars, als quals la terminologia habitual atribueix la qualitat de "nacions". Les capes feudals, els funcionaris, la "burguesia" mercantil i industrial de diferents categories, les capes "intel·lectuals" adopten actituds en relació a la "nació" que no són gens uniformes ni històricament constants. No només els motius en els quals es fonamenta la creença en l'existència d'una "nació" pròpia, sinó també la conducta empírica que resulta efectivament de la pertinença a la "nació" són molt diferents qualitativament parlant. El "sentiment nacional" dels alemanys, dels anglesos, dels nord-americans, dels espanyols, dels francesos i dels russos no funciona de la mateixa manera. El mateix podem dir —per escollir només el fet més senzill— de la seva relació amb l'associació política, amb l'abast empíric de la qual la "idea" de "nació" pot entrar en contradicció. Aquesta contradicció pot comportar conseqüències molt diverses. Els italians de l'Imperi austriac<sup>12</sup>

lluitarien segurament només obligats contra tropes italianes; una gran quantitat d'austriacs alemanys lluitarien actualment<sup>13</sup> només amb extrema repugnància i sense cap mena de lleialtat contra Alemanya; en canvi, els nord-americans d'origen alemany lluitarien incondicionalment, encara que no pas de grat, contra Alemanya, cas que fos necessari; els polonesos de l'Imperi alemany combatrien sense oposició contra un exèrcit russo-polonès, però difícilment ho farien contra un exèrcit polonès autònom; els serbis austriacs lluitarien amb sentiments molt dividits contra Sèrbia i només amb l'esperança d'assolir una autonomia comuna; els polonesos russos combatrien de forma lleial no només contra un exèrcit alemany, sinó també contra un exèrcit austriac. Que dins de la mateixa "nació" és considerablement diferent i molt variable el sentiment de solidaritat en relació a l'exterior, ho demostren els fets més coneguts de la història. En general, aquest sentiment ha augmentat fins i tot en els llocs on no han estat abolides les oposicions internes d'interessos. La "Kreuzzeitung" va implorar, fa seixanta anys<sup>14</sup>, la intervenció del Tsar en qüestions internes alemanyes, fet que avui en dia<sup>15</sup> seria difícilment imaginable malgrat el desenvolupament que han experimentat les lluites de classe. En qualsevol cas, les diferències són sempre considerables, molt variables i graduals. Semblantment, en tots els altres àmbits, la pregunta a propòsit de les conseqüències que està disposada a extreure una agrupació humana del "sentiment nacional" que viu en el seu propi interior d'una manera subjectivament sincera, conseqüències que afectarien el desenvolupament d'una específica acció comunitària, aquesta pregunta, deïem, troba respostes molt diferents. La mesura en què és conservat un "costum" o, encara millor, en què una convenció és valorada com a "nacional" durant la diàspora, varia en funció del significat que té el conjunt de convencions per a la creença en la subsistència d'una "nació" separada. Una casuística sociològica, davant del concepte empíricament ambigu de la "idea de nació", hauria d'exposar totes les classes particulars de sentiments de comunitat i de solidaritat segons les condicions de llur origen i segons les conseqüències per a l'acció comunitària dels seus membres.

Això no ho podem pas intentar aquí. En comptes d'això, examinarem amb més de detall el fet que la idea de "nació" es troba, per a aquells que la tenen, en la més íntima relació amb els interessos de "prestigi". En les seves manifestacions més primitives i enèrgiques, d'alguna manera ha abastat, ni que fos encobertament, la llegenda d'una "missió" providencial l'acompliment de la qual s'ha atribuït a aquells que hom ha considerat els seus representants més autèntics, i aquesta missió podia dur-se a cap únicament i precisament per mitjà de la conservació dels trets peculiars del grup considerat com la "nació". Per tant, aquesta missió — en la mesura en què intenta autojustificar-se amb el valor del seu contingut — només pot ser realitzada de manera conseqüent com a missió "cultural" específica. La superioritat o fins i tot la insubstituïbilitat dels "béns culturals" el foment i la conservació dels quals resulta només possible gràcies al manteniment d'aquests trets peculiars, constitueix, doncs, el fonament en què se sol basar la importància de la "nació". Per tant, és ben natural que, si els que disposen de poder dins d'una comunitat política exalten la idea de l'estat, els que es troben en el si d'una

"comunitat de cultura" (és a dir, un grup d'homes capaços, d'acord amb llurs peculiaritats, de realitzar obres considerades com a "béns culturals") n'usurpin la direcció. Són, per tant, els "intel·lectuals", com de moment els hem anomenat, els que estan específicament predestinats a propagar la idea "nacional". Així, doncs, si aquells representants de la cultura...<sup>16</sup>

#### NOTES

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original alemany que portava per títol *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, capítol 4, *Etnische Gemeinschaftsbeziehungen*, pàgs. 236-244, i capítol 8, *Politische Gemeinschaften*, pàgs. 514-516, 520-521, 527-530, editat per J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) a Tübingen l'any 1972 i reimprès el 1990.

<sup>2</sup> Escrit abans de la Primera Guerra Mundial.

<sup>3</sup> Escrit abans de la Primera Guerra Mundial.

<sup>4</sup> Vegeu el capítol VII.

<sup>5</sup> Abans de la Primera Guerra Mundial.

<sup>6</sup> Cfr. les pàgines anteriors, capítol IV, paràgraf 4.

<sup>7</sup> Escrit abans del 1914.

<sup>8</sup> Theodore Roosevelt.

<sup>9</sup> Escrit abans del 1914.

<sup>10</sup> Escrit abans del 1914.

<sup>11</sup> Escrit abans del 1914.

<sup>12</sup> Escrit abans del 1914.

<sup>13</sup> Escrit abans del 1914.

<sup>14</sup> El 1850 (cfr. més endavant, paràgraf 6, pàg. 540).

<sup>15</sup> Escrit abans del 1914.

<sup>16</sup> Aquí queda bruscament interromput el capítol. Les notes que hi ha en el manuscrit mostren que el concepte i el desenvolupament de l'Estat nacional en totes les èpoques històriques és el que s'hi volia tractar. En els marges del full, hom troba encara les frases següents: "El prestigi de la cultura i el prestigi del poder estan íntimament emparentats. Qualsevol guerra 'victoriosa' fomenta el prestigi cultural (Alemanya, el Japó, etc.). Una altra qüestió que hauríem de resoldre, no gens 'menyspreable', és la de si una tal mena de guerra és convenient o no per a l'evolució cultural'. De ben cert que no ho és de manera unívoca (Alemanya després del 1870!). Tampoc segons característiques empíricament evidents: l'art i la literatura característicament alemanyes no han tingut el seu origen al centre polític d'Alemanya."

***Debats de les Segones Jornades de la Societat Alemanya de Sociologia a  
Berlín, 1912<sup>1</sup>***

Traducció de Carles Soler

**I. A PROPÒSIT DE LA PONÈNCIA DE P. BARTH SOBRE *LA NACIONALITAT EN LA SEVA SIGNIFICACIÓ SOCIOLÒGICA*.**

L'orador precedent [F. Tönnies com a interlocutor del debat] té raó: què vol dir realment nació i sentiment nacional? Potser res ens dona peu a tractar aquests conceptes, explícitament, com a realitats especials? Aquestes foren les preguntes que haurien de ser formulades en primer lloc. A la pregunta, per exemple, si els jueus són una nació, hom no hi pot pas respondre senzillament amb un sí o amb un no, perquè això reclama una definició conceptual molt difícil. Després de tot, en la mesura que trobem rere la significació palesament ambigua del mot un fet col·lectiu, aquest fet rau de manera òbvia en l'esfera política. Un concepte com el de nació només el podríem definir així, si fa no fa: és una comunitat de sentiment, l'expressió més adequada per a la qual fóra un estat propi, i que, per tant, mostra normalment la tendència a crear-se'n un. Els components causals, però, que conduïxen al sorgiment d'un sentiment nacional en aquest sentit poden tenir molts orígens. Prescindim per un moment de la comunitat de creença religiosa, que no sempre —com entre serbis i croates— ha jugat el seu paper; ens queda aleshores per considerar, abans que res, destins merament polítics, col·lectius, a través dels quals, d'acord amb determinades circumstàncies, fins i tot pobles heterogenis poden pervenir a una fusió. En records d'aquesta mena és on cal buscar la raó per la qual els alsacians no se senten membres de la nacionalitat alemanya: els seus destins polítics caminen de fa massa temps per altres verals que els alemanys. Els seus herois són herois de la història francesa. Si el conserge del museu de Colmar us volgués ensenyar allò que ell considera especialment valuós entre els seus tresors, us menarà de l'altar de Grünewald a una cambra amb la bandera tricolor, cascos militars, de bombers i altres, i aquests records aparentment insignificants pertanyen a un temps que per a ell significa l'època dels herois.<sup>2</sup>

També però una organització estatal ja existent, l'època heroica de la qual no sigui sentida per les masses com a pròpia, pot, en tant que tal, malgrat les més grans contradiccions internes, constituir el factor decisiu per a un sentiment col·lectiu fort. L'estat és valorat com a garant de la seguretat i això especialment en temps d'amenaça exterior, cas en què un sentiment col·lectiu nacional d'aquesta mena revifa, ni que sigui de manera intermitent. Així, vam veure com, en temps de l'anomenat perill dels nibelungs, els elements aparentment més disgregadors de l'estat austriac van convergir, es van ajuntar, i l'exèrcit va poder confiar no només en els



funcionaris i els oficials, interessats en la pervivència de l'estat com a tal, sinó també en les masses. Especialment complicades resulten les circumstàncies en el cas d'un altre component: la influència de la raça. Més val que ens abstinguem completament de considerar els efectes místics de la comunitat de sang en el sentit en què s'hi refereixen els fanàtics racials. De cara a l'atracció i la repulsió socials, la diversitat del tipus antropològic constitueix un factor d'aïllament, però, en comparació a les diferències heretades per tradició, és només un factor de la mateixa transcendència. I per cert amb diferències ben característiques. Qualsevol ianqui considera l'indi assimilat de quarta o de vuitena generació com a compatrieci i membre de la comunitat nacional, i no s'amaga pas de dir que ell mateix du a les venes sang india. Molt altrament però es comporta en relació al negre, i especialment quan aquest adopta les mateixes formes de vida i reclama d'aquesta manera les mateixes pretensions socials. Com s'entén, això? L'aversion estètica hi té alguna cosa a dir, certament. L'"olor dels negres", en efecte, a propòsit de la qual hom ha sentit a dir tantes bestieses, no existeix segons l'experiència que en tinc: dides negres, cotxers negres colze amb colze amb la dama que porten al cabriolé, i, per sobre de tot, l'existència de milions de mulats parlen de manera prou eloqüent contra aquesta pretesa repulsió natural, que té de fet un caràcter social i per a la qual he sentit només una única explicació aclaridora: els negres foren esclaus, els indis no.

Entre els elements de cultura que representen el fonament positiu més important per a la formació del sentiment nacional, cal situar en primer lloc, arreu, la llengua comuna. També però aquest és un element que no resulta ni del tot imprescindible ni per si sol suficient. Cal tenir en compte que existeix un sentiment nacional específic dels suïssos malgrat l'absència d'una llengua pròpia i singular. I malgrat la comunitat de llengua, a l'irlandès li manca aquest sentiment en relació a l'anglès. La importància de la llengua és copsada de manera necessària en el context d'una escala, paral·lelament amb la democratització de l'estat, la societat i la cultura. Car precisament per a la massa la llengua juga un paper més decisiu en l'àmbit estrictament econòmic, que per a aquells d'encuny feudal o burgès, els quals, com a mínim en els àmbits lingüístics de cultura similar, parlen molt sovint la llengua estrangera, en tant que el petitburgès i el proletari, en un àmbit lingüístic forà, depenen d'una manera incomparablement més forta de la solidaritat amb els que parlen la mateixa llengua. I vet aquí aleshores el més important de tot: la llengua, i amb això vull dir també la literatura construïda sobre aquesta llengua, són el primer i gairebé l'únic bé de cultura a què la massa té accés, al capdavant, per un procés creixent de participació en la cultura. El gust artístic demana una formació molt més gran i l'art presenta uns trets molt més aristocràtics que no pas la literatura, fins i tot pel que fa a les obres més importants d'aquesta última. Per aquests motius, la idea segons la qual la democratització havia de moderar les lluites lingüístiques que hom ha viscut a Àustria, va resultar ser ben utòpica. Els fets l'han desmentida de cap a cap. "Béns de cultura" col·lectius poden, per tant, desfer un vincle nacional establert. No importa gens, però, quin sigui el valor objectiu d'aquests béns de cultura, i

per això mateix no hem d'entendre la "nació" com una "comunitat cultural". Precisament els diaris, en els quals certament no s'aplega sempre el més sublim de la cultura literària, són els que més vinculen les masses. Sobre les condicions pròpiament sociològiques necessàries per a l'aparició d'una llengua literària unitària i —el que és ja una altra cosa— per al sorgiment d'una literatura en la llengua del poble, encara tots els estudis es troben a les beceroles. En el cas de França, hom es pot remetre als treballs del meu admirat amic Vossler. Aquí només voldria cridar l'atenció sobre un vector típic d'aquesta evolució, perquè sovint no s'hi pensa: les dones. L'ur funció específica en la conformació d'un sentiment nacional orientat en la llengua rau aquí. Una lírica eròtica, que s'adreça a les dones, no pot de cap manera ser escrita en un idioma estranger, perquè aleshores resultaria incomprendible per a les seves destinatàries. De ben cert que no només la lírica trobadoresca i cavalleresca, ni tampoc sempre en primer lloc, però sí sovint i de manera persistent i efectiva precisament aquesta lírica feudal féu que a França, Itàlia i Alemanya el llatí fos substituït per la pròpia llengua, i al Japó el xinès també per la llengua pròpia, tot sublimant aquesta llengua en llengua literària. De quina manera, a partir d'aquí, la importància de la llengua vulgar avança contínuament sota els efectes de l'eixamplament de les funcions administratives de l'Estat i de l'Església, és a dir, com a llengua dels representants del poder i dels predicadors, sobre això ja no haig d'explicar res. Només encara una paraula sobre el condicionament econòmic precisament de les modernes lluites lingüístiques. En la conservació i en el servei a la llengua popular hi ha avui en dia involucrats interessos capitalistes i pecuniaris realment considerables: els dels editors, els dels directors de publicacions, els dels autors i treballadors associats al món del llibre i de les revistes, però sobretot als diaris. Des que començà a haver-hi diaris polonesos i letons, la lluita lingüística conduïda pels governs o per les capes dominants que parlaven una altra llengua esdevingué pràcticament inútil. Car contra aquesta força la raó d'estat és inoperant, no té poder. I de costat amb aquests interessos capitalistes entra en joc un altre interès de caire material i d'enorme pes: en les oposicions als càrrecs públics, els aspirants fan valer el seu bilingüisme i miren de proporcionar a aquest bilingüisme el màxim camp de profit, com és el cas a Àustria del txecs amb llur excedent de proletaris intel·lectuals criats en massa. Aquesta tendència és antiga en si mateixa. Les reaccions conciliars i alhora nacionalistes de la ja passada edat mitjana contra l'universalisme del papat — el nom "natio" es troba com a concepte jurídic d'una col·lectivitat organitzada ja, en primer lloc, a les universitats i en els concilis reformistes— tingueren llur motivació més forta en els interessos dels intel·lectuals, que no volien veure els seus avantatges i prebendes al propi país ocupats ni usurpats per estranys i des de Roma, sinó reservats per a si mateixos. La vinculació amb una llengua nacional és l'única cosa que llavors es trobava a faltar i el que resulta, per les raons ja esmentades, específicament modern. En definitiva: quan, després de tot, hom creu haver diferenciat convenientment un sentiment nacional com a quelcom d'unitari i d'específicament separat, només podem al capdavall prendre això com a referència d'una

tendència cap al propi estat, i hom ha de veure clar que sota aquest concepte comprenem alhora sentiments de comunitat de mena i d'origen molt heterogenis.

## 2. A PROPÒSIT DE LA PONÈNCIA DE F. SCHMID SOBRE *El dret de les nacionalitats*.

1. Si algú mai volgués tractar el gran problema de l'estructuració jurídica de les relacions entre les nacionalitats, una de les més importants fonts a aquest efecte foren els escrits de Dragomanov, i a més les discussions i els debats que s'han produït a Rússia durant la revolució. Els russos tenen la peculiaritat d'abastar amb el seu intel·lecte les conseqüències més remotament imaginables, ja que la mena de posició revolucionària radical que tenen tocant al govern existent els proporciona una ordenació arquimediana de la societat al marge de totes les existents i per a nosaltres òbvies. És per això que potser aquí es presenten totes les possibilitats de les configuracions dels problemes. Passem però a les discussions d'avui al matí.

No li discutiré al Dr. Ludo Moritz Hartmann la seva enorme coneixença, efectivament, de les relacions i els afers austriacs. Malgrat tot, voldria dir encara alguna cosa a propòsit de la seva definició del concepte de nació: no hi ha pas cap concepte genètic de nació ni de nacionalitat sociològicament inequívoc que hom pugui associar al concepte de "cultura". Totes les definicions són en aquest sentit convencionals i es mouen en l'àmbit del subjectivisme. La definició que proposa Hartmann deixa per exemple oberta la qüestió a propòsit de què sigui, aleshores, una "comunitat de cultura". En quin sentit —si de cas, fóra aquesta la pregunta a fer-se—, existeix una comunitat de cultura entre l'aristocràcia i el proletariat d'un mateix país? Amb això comença justament el problema: la col·lectivitat de quina mena de béns culturals és que ofereix l'impuls, l'estímul més poderosos, a l'hora que la comunitat en qüestió tendeixi cap a una organització política? La significació de l'art és, a aquest respecte, massa exigua. Molt més forta és la influència de la literatura, com ja he exposat abans.

2. Aquí s'ha parlat molt i de manera molt expressiva de "sang". Ja he explicat, però, que amb aquesta vaga mística de les races no anirem gaire lluny. M'he preguntat en quina mesura les qualitats heretades poden ser factors constitutius d'una comunitat. Fins a quin punt pot ser variable l'assignació a un poble ho mostra el fet que a Amèrica hom pot qualificar de negra una dona que només tingui un u per cent de sang negra, mentre que nosaltres designem com a alemanyes persones que amb prou feines tenen una gota de sang alemanya (com per exemple, Treitschke). Amb raó hom ha adduït el paper que aquí, en el terreny de la configuració de comunitats nacionals, pot jugar la religió. Justament la creació de sectes mena sovint a l'endogènesi, a l'encreuament consanguini, i per exemple a l'Índia ha provocat l'aparició de nous tipus antropològics.

El sentit de "nació" i de "nacional" no és en absolut unívoc. No podem pas trobar aquest sentit per la banda de les qualitats comunes que genera la comunitat, sinó només pel costat de l'objectiu perseguit per allò que designem sota el nom col·lectiu de nacionalitat: ens estatal independent.

Pel que fa als dubtes plantejats pel professor Michels a propòsit de la importància de la lírica eròtica per a la difusió de la llengua del poble i per a la seva transformació en llengua literària, em penso que els fets tant a França com especialment al Japó i també a Itàlia estan extraordinàriament clars. Petrarca mateix mai no va recitar els seus sonets a la seva Laura ni els hi va enviar, i les elegies romanes de Goethe foren escandides d'esquena a la Vulpius.<sup>3</sup> Dit sigui, però, de passada que amb aquesta divergència d'opinió potser podríem il·lustrar de manera pràctica com és d'important la distinció entre l'explicació causal empírica i la consideració valorativa (l'exclusió de la qual dels nostres debats ha estat avui novament el tema de conversa). El "favor de les dones" com un factor causal de fenòmens sociològics el valora el professor Michels, com queda palès, molt menys que no pas jo. Però això no vol dir, ni molt menys, que ell apreui menys que jo ho faig el favor de les dones en tant que *valor en si mateix*. Una disputa a propòsit d'aquest tema no pertany evidentment a un lloc com aquest, ni tampoc d'arribar a cap conclusió unitària, que en principi hauria d'estar exclosa, segons la meua opinió, de totes les discussions valoratives en general. Hom pot només afirmar punts de vista, però una entesa de parers no és pas en principi la fita cercada en discussions apreciatives. Considereu on hauríem arribat, si avui haguéssim tractat del valor de la nacionalitat o del valor de l'estat nacional en la nostra discussió, com ha mirat de fer malgrat tot fins a cert punt el primer ponent. Hauríem suscitat un caos general de recriminacions nacionals mútues, els polonesos contra els alemanys i a l'inrevés, amb el qual no s'hauria promogut de cap manera el coneixement objectiu, imparcial. Interinament hem preservat el paràgraf dels estatuts que prohibeix aquesta mena de controvèrsies, i en tant que aquest paràgraf existeixi en demanarem, d'acord amb el nostre dret, el seu acompliment.

### 3. A PROPÒSIT DE LA PONÈNCIA DE F. OPPENHEIMER SOBRE *La filosofia de la història basada en una teoria racial*.

La pregunta escaient a propòsit de la qüestió de la raça fóra aquesta, certament: hi ha de fet determinades diferències *rellevants* des del punt de vista històric, polític, cultural, evolutiu, que hom pugui demostrar que són heretades o que es puguin transmetre per herència? I, si hi són, quines són aquestes diferències? Aquesta pregunta encara avui no s'ha formulat en molts d'àmbits *de manera exacta*, i menys encara es pot pensar, doncs, en la seva solució. Jo mateix m'he dedicat al seu examen en un camp que sembla fàcilment accessible a una investigació

exacta: vam voler fer l'intent d'examinar les diferències pel que fa a l'aptitud i el rendiment d'obriers de diversa procedència ètnica a l'hora de treballar amb maquinària moderna, entre altres finalitats també amb la de veure fins a quin punt s'hi detectava el rerefons de diferències en les qualitats heretades o transmises biològicament per herència. Però, malgrat que aquí les diferències de producció són mesurables de manera directa a través dels propis mecanismes adequats de les màquines (enginyers de rellotgeria, per exemple) o de manera indirecta a través del sou, i malgrat que el sistema de treball a preu fet semblava garantir un grau si fa no fa equivalent d'esforç de productivitat, ens vam haver de convèncer que encara no existeixen els mitjans que puguin servir per a una constatació d'aquesta mena ni tan sols en aquest camp d'observació relativament senzill. I sobre teories racials, ve-t'ho aquí, hom vol construir el curs de la història! On porta, això, fins i tot en el cas dels autors més rics d'esperit, més intel·ligents, és ben fàcil d'il·lustrar. L'ensulsiada de l'imperi romà ha estat objecte de molts intents d'explicació sobre la base de teories racials, de les quals resulta característic que qualsevol formulació contrària a aquella que defensen és igualment plausible. S'ha explicat la fallida de l'imperi romà com a producte de la desaparició de la raça dels senyors en les diu que especialment sangonoses guerres de l'època tardana de l'imperi: però en temps dels cèsars Itàlia precisament fou deslliurada gairebé del tot del servei militar personal. Per això —una explicació ben girada del revés!—, hom ha argumentat: a través tot just d'aquesta desvinculació de l'imperi romà s'hauria transformat l'esperit de l'exèrcit i de l'administració. Septimi Sever va expulsar de fet els nobles romans del cos d'oficials de l'exèrcit i de l'administració per motius polítics i els va substituir per arrivistes bàrbars. Però quan, a partir d'aquest fet, els bàrbars sense cultura, no assimilats, accedeixen als estrats superiors de l'exèrcit, no és pas llur pertinència de raça allò que entra obertament en joc, sinó llur barbàrie, degut a un canvi en la demanda de "cultura", a una transformació del gust artístic. Alguns dels més característics emperadors de Roma van ser certament bàrbars, si ens guiem per la seva procedència ètnica, encara que, ni que fos només a través de la seva participació en la tradició cultural de l'antiguitat, resultessin ser bàrbars assimilats. Ja es veu, doncs, que amb les teories racials es pot demostrar o refutar el que es vulgui. Considerant que a hores d'ara no podem ja examinar els grecs i els romans en el sentit de saber fins a quin punt les seves qualitats es fonamenten o no en unes disposicions heretades, és una infracció científica, avui en dia, de voler manejar en el terreny de l'antiguitat, amb conceptes no aclarits en absolut, la ja prou difícil (i de cap manera inútil) anàlisi sociològica a través de l'ús acrític d'hipòtesis racials. Això no dona resultat ni en el cas de les més acurades i àrdues investigacions dels objectes actualment existents, fins i tot encara que els portem al laboratori i els experimentem de manera exacta. Com es troba doncs la qüestió a propòsit de la puresa racial de les capes senyorials del passat, de les qualitats racials de les quals els teòrics de la raça no deixen de parlar? El matrimoni legítim és una institució relativament jove orientada a la protecció de la dona legítima i això vol dir en realitat: en interès del monopoli dels companys

econòmics o polítics de l'home. El clan de la muller vol la protecció contra la possibilitat que el fill de qualsevol esclava o d'una dona estrangera sigui inclòs en els drets de l'herència per l'arbitrarietat patriarcal de l'home, reconeguda originàriament a tot arreu. Com a compensació a la dot amb què proveeix la dona, el clan reclama que als fills legítims d'aquesta els sigui garantida la successió. El veïnat, la corporació territorial o la comunitat religiosa no volen que "el fill de la minyona hereti a Israel".<sup>4</sup> Amb això comença en la capa dels senyors l'endogènesi i la puresa de sang. Per més que, durant un cert temps, l'home polígam dels estrats dominants es procuri dones on sigui i en la quantitat que vulgui, i que l'heroi obtingui la seva dona raptant-la a l'estranger, la puresa racial d'aquesta capa dominant no es veu necessàriament posada en qüestió. Si això és així és, sens dubte, perquè la tria determinada per factors purament eròtics no té cap mena d'influència en aquest sentit. Per cert que hom ha afirmat que des dels inicis la dona rossa hauria estat la preferida per l'heroi ari de la mateixa manera que l'heroi ros ho fou pels poetes. Però els bards escandinaus festejaven, per contra, la dona bruna, segurament perquè al nord ella era una cosa tan insòlita com l'heroi ros al sud. El pas de l'ideal de la dona rossa a l'esclat de la dona de cabells negres en les belles lletres franceses del segle XVII coincideix, a dir veritat, amb un cert aburgesament de la novel·la. Ara bé: si això té res a veure amb un desplaçament, racial o no, és en qualsevol cas qüestionable, ja que aquest material és altament insegur per a les hipòtesis científiques. Si existeixen relacions i quina mena de relacions entre l'art i la raça, és un tema que no ha estat tractat pel Dr. Oppenheimer, com ja ha posat de manifest el professor Driesmanns. La considerable similitud de l'ornamentística primitiva no constitueix, de fet, un testimoni prou irrefutable contra el significat de les diferències racials. Car aquí hi tenen molt a dir les fonts típiques, descobertes avui en dia continuament per l'etnografia, dels motius ornamentals. El que pròpiament afecta les elaboracions artístiques és en el cas d'Europa, per exemple, la hipotètica existència d'un centre cultural paleolític situat molt septentrionalment, un fet que, com a mínim de manera presumible, podria fer referència a les aptituds racials específiques dels països nòrdics. Podria, tanmateix! Ja que, segons el meu entendre, malgrat aquesta mena de semblants observacions essencialment plausibles, al capdavant, la creença en una conjunció especialment íntima entre raça i cultura ha estat continuament sacsejada per molt fortes circumstàncies. Per exemple, en un camp artístic aparentment tan vinculat als sentiments més íntims com el de la música, l'art hel·lènic es troba emparentat en principi amb l'àrab, l'hindú, el javanès, el japonès, fins i tot amb el xinès. Les múltiples i notòries diferències que s'hi donen semblen, totes elles, poder explicar-se en part racionalment, en part tècnicament, en part sociològicament. El sistema de tonalitats dels instruments específics dels pobles de pastors, com ara la gaita, hi juga en aquest sentit, per exemple, el seu paper, i moltes altres circumstàncies i situacions semblants. Només a la moderna Europa hi ha des de l'edat mitjana un sistema harmònic de tons, del qual es troben diversos nivells certament només a l'Àfrica i als Mars del Sud, però no pas entre els pobles

antics. En els seus principis i normes, la música xinesa es troba més a prop de la música grega que no pas l'alemanya. Caldria exigir un parell de coses, abans que les teories sobre la raça esdevinguessin objecte de discussió: la determinació d'unes diferències —la transmissió de les quals hagués estat demostrada, diferències que no podem ignorar i que mai no deixen d'aparèixer, i que caldria definir i mesurar psicofísicament de manera rigorosa— quant a la mena de la "reacció" a un "estímul" (per expressar-ho tècnicament), ja que l'objecte de la transmissió hereditària no és pas el contingut cultural de la nostra consciència, sinó l'aparell psicofísic. I encara caldria una altra cosa: la correcta demostració que aquestes diferències, i en quina mesura, tingueren una significació causal per a les peculiaritats específiques i les diferenciacions de l'evolució cultural. No s'ha establert fins ara ni un sol fet d'aquesta mena.

Passo però ara a les ponències del Dr. Hartmann i del professor Michels. Hartmann ha aclarit que la nacionalitat ni en l'antiguitat ni en l'edat mitjana no va jugar un paper de creació de l'estat. Això és cert i la raó rau en la peculiaritat de l'estructura estatal d'aquelles èpoques. Malgrat tot, durant l'edat mitjana no va resultar indiferent l'inevitable sentiment de contrast lingüístic o ètnic. En les croades, es va manifestar de manera ben brusca l'oposició entre la noblesa francesa i l'alemanya. I la batalla de Bouvines,<sup>5</sup> en què la líiga imperial alemanya fou derrotada, de costat també amb la desaparició impune de Conradi,<sup>6</sup> van donar lloc a l'orgull nacional dels francesos en relació als alemanys. L'orgull nacional anglès es va formar al segle XV en gairebé totes les seves peculiaritats més assenyalades, que encara avui conserva. En la mateixa època, va créixer també a Alemanya i a Itàlia. Però ja molt abans d'això la llengua i la procedència, l'origen comú, havien jugat el seu paper conformador de la comunitat. L'orde teutònic acceptava només alemanys, el rei bohemí podia ser únicament príncep elector si era alemany, etc. Com que les formes estatals eren diferents de les d'ara, aquests contrastos hagueren de mostrar-se aleshores en tota una altra sèrie d'efectes (i en efectes sobre altres àmbits) que no pas avui.

Hartmann, a més, ha parlat sobre el límit natural entre les nacionalitats considerades individualment, que essencialment roman immutable. Això potser és aplicable a Bohèmia, però per a l'Alemanya oriental no és gens útil. El que resulta sorprenent de la coincidència de la frontera ètnica i botànica a Bohèmia s'explica d'altra banda de manera fàcil per la superioritat, per la preeminència de la tècnica d'assentament alemanya sobre l'eslava, que no va poder desenvolupar la difícil feina d'habilitar els vessants de les muntanyes per al conreu. Si al llevant alemany hi hagués una línia fronterera natural, geogràfica, en definitiva una línia tancada entre les nacionalitats, si no hi hagués en aquesta zona una gran quantitat d'enclavaments polonesos i alemanys, la situació de les nacionalitats hauria pogut cenyir-se a una fórmula menys complicada que la que es dona avui realment.

Voldria només fer una referència, tot de passada, a les relacions nord-americanes esmentades aquí. L'enorme poder d'assimilació dels yanquis (que, d'altra banda, tot just ara ha

assolit els seus límits degut a que a la gran immigració s'hi ha afegit la decreixença de la pròpia natalitat, no descansa sobre les qualitats racials, sinó sobre el seu sistema d'educació infantil, que, com tot el conjunt de la vida de l'americà genuí, és dominat, ja des de la més jove adolescència, pel principi de l'autonomia administrativa i de les comunitats i clubs exclusius, en què hom ingressa només a través del *ballotage*<sup>7</sup>. Això, juntament amb la seva pròpia tendència a l'autoafirmació, forja l'específic caràcter nord-americà i ensenya el jove a afirmar-se també en la vida.

---

## NOTES

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original alemany que portava per títol *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Diskussionsreden auf dem zweiten Deutschen Soziologentag in Berlin 1912*, pàgs. 484-491, editat per J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) l'any 1988.

<sup>2</sup> Al museu d'Unterlinden de la ciutat de Colmar es conserva el retaule d'Isenheim, de Matthias Grünewald [N. del T.].

<sup>3</sup> Es tracta de Christiane Vulpius (Weimar, 1765-1816), que fou primer amant i més tard dona de Goethe, amb qui es casà el 1806 després d'haver-ne tingut un fill el 1789 [N. del T.].

<sup>4</sup> Max Weber fa referència aquí a una sentència jueva relacionada amb la llei d'herències [N. del T.].

<sup>5</sup> La batalla de Bouvines, al Flandes való, tingué lloc el 1214, enfrontà Felip II August de França amb el rei d'Anglaterra Joan Sense Terra i l'emperador Otó IV: la victòria del primer lliurà Flandes a la influència francesa i obligà d'altra banda Otó IV a acceptar el triomf del seu rival Frederic II [N. del T.].

<sup>6</sup> Weber es refereix presumiblement a Conrad II de Sicília, dit Conradí, rei de Sicília i de Jerusalem i duc de Suàbia. Desposseït del regne de Sicília, intentà de recuperar-lo per les armes, però fou derrotat per Carles I de Nàpols i executat [N. del T.]. La seva mort va suposar l'extinció de la dinastia dels Hohenstaufen.

<sup>7</sup> Votació secreta (amb un sistema de boles blanques i negres) [N. del T.].



## Text i context en l'obra d'Otto Bauer

### INTRODUCCIÓ de Miquel Caminal

És impossible comprendre els escrits d'Otto Bauer sense tenir en compte el rerafons de l'imperi austrohongarès. Alhora, el seu llibre *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907) pren major volada<sup>1</sup> quan es compta amb l'avantatge de poder mirar retrospectivament la història d'aquest segle XX. Les raons de Bauer en escriure *La qüestió de les nacionalitats i la socialdemocràcia* naixien de la fonda preocupació que li produïa el gran i omnipresent problema de l'imperi: la qüestió nacional. Segons la seva opinió, el *principi de les nacionalitats*, realitzat mitjançant l'*autodeterminació*, podia ser més font de conflictes que de solucions<sup>2</sup>. La divisió de l'imperi en múltiples estats nacionals no era factible, atesa la gran dispersió ètnica<sup>3</sup>. I si, malgrat la no factibilitat, esdevenia possible, la majoria dels *nous estats* romandrien com a societats plurinacionals, on persistirien els conflictes interètnics i, a més, llur feblesa política els posaria a mercè de les potències circumdants.

El *context* del text de Bauer estava definit per un imperi, la inestabilitat i davallada política del qual era la viva imatge d'un canvi d'època, entre la decadència lenta però inevitable dels vells dominis imperials europeus i l'emergència mundial dels tres grans nacionalismes del segle XX: Alemanya, Japó i EUA. Així, el destí de l'Imperi austrohongarès no es trobava tant al seu interior, sinó que més aviat li venia donat des de fora. Aquest fou un punt que Bauer no tingué prou en compte a l'hora d'obrir vies de solució a la qüestió de les nacionalitats. És significatiu que les tesis Wilson-Lenin sobre l'autodeterminació, procedents dels dos extrems ideològics i geogràfics, coincidissin. El món començava a girar sobre l'eix de les dues grans potències mundials d'aquest segle i llur interès comú en frenar les aspiracions d'altres, particularment Alemanya i Japó. L'esclat de la Primera Guerra Mundial no es pot comprendre si no es relacionen les profundes divisions internes de la monarquia austrohongaresa i el seu antagonisme amb Sèrbia i Rússia, amb els interessos confluents de les minories nacionalistes de l'imperi i les ambicions dels estats més influents de l'època. La coincidència d'interessos equivalia a la desintegració i desaparició de l'Imperi.

“La política precedeix la racionalitat”, podria haver contestat Bauer després de viure la guerra i els seus efectes. D'alguna manera era el que pensava quan, en la segona edició del seu llibre (1924), es refermava en les seves tesis, malgrat reconèixer que la història havia deixat enrera el programa polític de solució del problema de les nacionalitats austrohongareses pel qual havia lluitat. Ell mateix recordava que, des de l'hivern de 1908-1909 (després de l'annexió de Bòsnia-Herzegovina per part d'Àustria-Hongria), ja havia vist i escrit que els esdeveniments

prenien una direcció distinta a la que havia esperat el 1906. I després de 1914 era ja clar i irrefutable que "el problema de les nacionalitats austrohongareses només seria resolt mitjançant la dissolució de l'imperi" (Bauer, 1924: 6). Que l'autodeterminació no hagués estat la solució inicialment volguda per Bauer no li va impedir sumar-se positivament a aquesta fórmula una vegada es va portar a terme.

En aquest punt, és convenient aclarir que la projecció del text de Bauer no rau tant en la seva proposta política de resolució dels conflictes nacionals com en la seva *anàlisi del fet nacional* al llarg de la història i en la inferència de categories i conceptes generals des de l'observació del procés històric, fent especial i àmplia referència a la història del centre i est europeu. Ell mateix ho diu amb aquestes paraules: "El centre de gravetat de la meua teoria de la nació no es troba en la definició de nació, sinó en la descripció del procés d'integració d'on va sorgir la nació moderna. Si la meua teoria de la nació pot reivindicar un mèrit, aquest és el d'haver derivat per primera vegada aquest procés d'integració del desenvolupament econòmic, de les modificacions de l'estructura social i de l'articulació en classes de la societat" (Bauer, 1924:19).

**La qüestió de les nacionalitats.** La teoria nacional d'Otto Bauer s'ha de situar dins del marc de la seva ideologia i militància socialista, i s'ha d'entendre a partir de la seva formació marxiana i kantiana, sense oblidar la influència que rep de les tesis darwinistes i dels estudis històrics de Lamprecht<sup>1</sup>. La seva aportació teòrica sobre el fet nacional és, indubtablement, la més completa de les realitzades dins del camp del marxisme. Però també ha estat una de les més controvertides dins i fora del marxisme per causa de l'agosament de Bauer en refutar tesis com la irreversibilitat de les nacions sense història; en qüestionar principis més pensats des de l'estat que des de la nació, com la correspondència entre estat i partit únic de la classe obrera, o bé el principi d'autodeterminació; o en introduir conceptes com el *caràcter nacional* o bé la *comunitat de destí*, prou complexos i també fàcilment desvirtuables en una lectura superficial del seu pensament.

La teoria de Bauer sobre el fenomen nacional comença en la definició de la nació, explica els conceptes emprats, analitza la historicitat de la nació, projecta i relaciona la nació amb l'estat, i, finalment, situa la seva teoria nacional en la perspectiva del socialisme. Anem a veure amb més deteniment cadascuna d'aquestes parts.

**La definició de nació i elements que la componen.** Bauer defineix la nació com *el conjunt d'éssers humans vinculats per una comunitat de destí en una comunitat de caràcter*, o bé, dit d'altra manera, *la nació és una comunitat de caràcter nascuda d'una comunitat de destí*. És una definició tan breu com arriscada perquè es presta a moltes interpretacions i crítiques, des de la del "nacionalista" que l'accepta a ulls clucs fins a la de l'"internacionalista" que hi aboca

tots els exabruptes. Bauer, que no era nacionalista i es considerava internacionalista, va haver de donar mil explicacions per aquesta definició tan tancada i ingènua, que facilitava les crítiques que procedien del propi camp socialista, des de l'etiqueta de "substancialista" de Kautsky fins a la de "psicologista" de Stalin.

Tanmateix, gran part de les crítiques perden sentit si es llegeix amb atenció el desenvolupament que fa Bauer de la seva definició de nació. En primer lloc utilitza la paraula *comunitat* com a *reciproca interacció general*, en referència al concepte kantian, desmarcant-se en part de la distinció de Tönnies entre comunitat i societat. Segons Bauer, tota comunitat és societat en el sentit que és cooperació entre éssers humans i es basa en un estatut *exterior* de comunicació entre individus, però es també distintivament una unitat *interior*, dins de la qual l'individu és producte d'innombrables interaccions entre ell i d'altres individus vinculats a la comunitat. És així com es pot parlar de *comunitat de caràcter*, perquè existeix una manifestació del caràcter comunitari en el caràcter individual. El procés comunitari de socialització de l'individu i de subjectivació d'una realitat social pren la forma del caràcter nacional. El caràcter nacional distingeix unes i altres nacions, però no és una distinció absoluta sinó *relativa i modificable*: relativa, perquè els individus compten amb altres trets d'identitat (de lloc, de classe, de professió, etc) que es creuen i actuen sobre la seva manera de ser i pensar; modificable perquè el caràcter nacional no és permanent i està sotmès als processos històrics i a les influències externes que el modelen i alteren en el transcurs del temps i dels canvis generacionals.

És important subratllar que Bauer té especial interès en evitar tota interpretació substancialista, biologista o psicologista de la seva idea sobre el caràcter nacional. Per això critica i rebutja les teories que ell denomina respectivament *metafísiques i psicològiques*. També marca clarament les seves diferències en relació a les teories *empíriques*. Perquè tota definició de nació que es basi en una *agregació* d'elements objectius està condemnada al fracàs. És una definició impossible. El caràcter nacional com a element definatori de la nació sorgeix d'una relació sistèmica i objectivada de diversos factors que poden variar segons els casos, però que tenen en la *història* el seu eix vertebrador<sup>5</sup>. No obstant això, Bauer reconeix dos factors, utilitzats en gairebé totes les definicions de nació, una importància singular: la llengua i el territori. En relació a la primera, polemiza amb Kautsky, el qual seguint Herder assenyala la llengua com l'element clau i diferencial de la nació. Bauer atribueix a la llengua un paper molt important, però integrat dins del concepte més general de cultura i concebut dins del procés històric. És cert que "resulta impensable que una nació romanguí com a comunitat cultural sense la comunitat de llengua" (Bauer, 1924\*\*\*:124), ja que la llengua és un instrument indispensable de comunicació, educació i creació d'identitat. Però no és *el tret diferencial* de les nacions perquè hi ha nacions distintes que comparteixen la mateixa llengua (serbis i croates, per exemple) i, alhora, poden existir nacions (com la jueva) en què la llengua pròpia ha deixat

pràcticament d'existir<sup>6</sup>. Bauer accepta que la nació és una comunitat lingüística però s'ha d'entendre la llengua "com una manifestació parcial de la comunitat cultural i un producte de la comunitat de destí" (Bauer, prefaci a la segona edició. 1924\*\*\*:16). En relació a la qüestió territorial, considera l'espai de residència comuna com un factor essencial (no decisiu) de la nació. La segregació territorial desfà la nació unitària i pot debilitar la pròpia nació fins a la seva desaparició o bé divisió en vàries i noves nacions. Però la nació no és *necessàriament* una entitat territorial, mentre que sí que ho és l'estat. El ser o no ser de la nació és la seva pervivència com a *comunitat cultural*, per damunt de la seva cohesió o divisió territorial.

**La historicitat de la nació.** És en aquest punt quan s'entra en un dels aspectes més controvertits de la seva teoria nacional: *la comunitat de destí*<sup>7</sup>. De bones a primeres, és bàsic situar aquest concepte en la *historicitat* de la nació: "la mateixa nació se'ns manifesta com a imatge especular de les lluites històriques, ja que la nació solament es posa de manifest en el caràcter nacional, en la *nacionalitat de l'individu*, i la nacionalitat de l'individu solament és una faceta de la seva *determinabilitat per la història de la societat*, de la seva determinació pel desenvolupament del procés del treball i les relacions de treball" (Bauer, 1924\*\*\*:144). La nació no és immutable i s'ha de comprendre com un producte mai no consumat, reflex de les condicions de lluita de l'ésser humà amb la naturalesa, de la transformació de les forces productives, de les formes de propietat i de la divisió social i tècnica del treball. Materialisme històric i darwinisme guien la concepció baueriana de la nació com a subjecte de la història en lluita per la seva pervivència. En aquest sentit, la comunitat de destí no transcendeix la nació, sinó que és la seva fonamentació històrica, a partir de la qual existeix la comunitat de cultura i el caràcter nacional que li dona identitat. Bauer subratlla que comunitat de destí no significa sotmetiment a un mateix destí ni suposa cap predeterminació finalista, sinó únicament vivència en comú del mateix destí en el passat i en el present. El futur no està escrit.

Per això és particularment interessant la seva crítica a la distinció compartida per marxistes i liberals sobre les nacions *amb* i *sense* història. A diferència d'autors com Engels o Stuart Mill, Bauer considera que les nacions sense història no estan condemnades a extingir-se de forma irreversible i, alhora, tampoc és desitjable que això succeeixi. A diferència de la teoria dominant, segons la qual són les nacions amb història les que protagonitzen el procés històric i constitueixen el motor del progrés al qual han d'incorporar-se les altres i quedar assimilades (positivament) per cultures més avançades, Bauer contraposa el *despertar de les nacions* fruit del desenvolupament capitalista. Aclareix que les nacions sense història són aquelles (1) la cultura nacional de les quals no ha tingut un desenvolupament continuat; (2) que poden resorgir en el curs històric per causa de les transformacions econòmiques i socials, recuperar llur caràcter nacional i reprendre llur paper d'actors històrics. És clar que en el seu pensament és

molt present la seva observació i coneixement dels canvis esdevinguts en les nacionalitats de l'Imperi austrohongarès com a conseqüència del desenvolupament del capitalisme.

La relació que estableix Bauer entre capitalisme, nació i estat parteix de la premissa que les classes dominants han estat sempre, en les successives formacions socials, les que s'han atorgat la representació de la nació<sup>8</sup>. Així, la societat capitalista crea la nació burgesa, que necessita d'un propi espai econòmic, bé delimitat i protegit per l'estat, bé afirmat com a nació front a la dominació exterior. D'aquí la *confusió* denunciada per Bauer, segons la qual "la nació és només el conjunt de ciutadans d'un estat o el conjunt dels habitants d'una àrea econòmica", sense tenir en compte la condició cultural nacional, probablement plural, dels seus membres (vegi's pàg. 40 del text\*\*\*). Amb més motiu es pregunta per què "sembla natural i enraonat" que cada nació constitueixi un estat, i que l'estat nacional sigui la regla front l'estat de nacionalitats, concebut com a excepció i residu del passat. La resposta és en la pròpia lògica del sistema capitalista, en el procés de construcció i consolidació de les economies nacionals en competència entre elles i mentre la lògica proteccionista no sigui reemplaçada pel lliurecanvisme. Bauer s'avança en el temps quan suggereix: "si els estats capitalistes estiguessin lligats els uns amb els altres pel lliure canvi de mercaderies i fusionats en una sola àrea econòmica, potser aleshores el capitalisme podria tolerar la fragmentació de la nació en una certa quantitat d'estats autònoms" (vegi's pàg. 45 del text\*\*\*).

És clar que la nació burgesa, organitzada en l'estat nacional o reivindicadora d'un estat nacional, pot o no confluïr amb el concepte bauerià de nació. La coincidència dependrà de si l'estat nacional, o bé l'àrea econòmica sense estat, es corresponen o no amb una equivalent comunitat de cultura, nascuda d'una comunitat de destí. Aquesta és una trampa que Bauer es posa a ell mateix i que ens porta als aspectes més febles de la seva teoria sobre la comunitat de destí. En aquest punt Bauer paga la seva excessiva dependència del seu coneixement de la història d'una part d'Europa, però oblida els grans models clàssics d'Espanya, Gran Bretanya i França per explicar el procés i contradiccions en la formació dels primers estats nacionals. Critica amb raó la falsa distinció entre "estat artífici" i "nació natural", perquè tant l'estat com la nació són alhora realitat i convenció. Però no es coherent amb aquest principi quan se centra en la nació i relega l'estat a un lloc secundari. I no es pot elaborar una teoria completa i coherent de la nació si no es relaciona estretament la nació (moderna) amb el procés històric de formació i consolidació dels estats nacionals. A fi de comptes, aquest és el model que ha quallat i que s'ha generalitzat en un sistema d'estats nacionals, inclosa l'àrea geogràfica del vell Imperi austrohongarès.

La influència kantiana de joventut<sup>9</sup> va llançar Bauer a buscar un model ideal de "comunitat de destí", i del "caràcter nacional" com a efecte d'aquella, model que anava més enllà del que li permetia l'anàlisi històrica i l'observació empírica, sobretot perquè cau en una línia expositiva que separa les transformacions econòmiques, socials i polítiques dels elements

que caracteritzen la comunitat de destí. Una major relació entre uns i altres l'hauria portat a una relativització de la distinció massa tancada entre *comunitat de destí* i *homogeneïtat de destí*, en separar la nació com a comunitat de destí d'altres comunitats de caràcter basades en l'homogeneïtat de destí, com les derivades de la condició de classe, de professió, o de pertinença (vinculada pel dret) a un estat. Tampoc és suficientment convincent pel mateix motiu, la relació que estableix entre la nació global i les parts o comunitats de caràcter d'àmbit menor que la integren. Ell mateix obre el camí del dubte quan diu: "tota nació la comunitat cultural de la qual descansi únicament en una ascendència comú es veu amenaçada pel perill de la diferenciació nacional" (Bauer, \*\*\*p.49). I subratlla: "la nació mai no és únicament comunitat natural sinó sempre i també comunitat cultural"(Bauer, \*\*\*p. 42). Així, i seguint la mateixa lògica de Bauer, es pot dir que una nació que descansi únicament en la seva identitat com a comunitat de cultura corre el risc de diferenciació i divisió nacional. Altres factors econòmics, socials i polítics, que el mateix Bauer contempla quan es refereix a la historicitat de la nació, poden tenir la resposta de per què parts integrants de la mateixa nació cultural poden esdevenir nacions polítiques distintes i, al mateix temps, avançar cap a una diferenciació cultural.

**La projecció nacional cap el socialisme.** Un dels aspectes més originals de la teoria nacional de Bauer és la projecció que fa de la nació dins del procés històric que ha de conduir al socialisme. A diferència de les tesis leninistes predominants, concep *l'autodeterminació nacional* com un *procés* que culmina en el socialisme mitjançant la realització plena de la nació. L'autodeterminació no s'hauria d'entendre com el dret de tota nació a constituir-se en estat, tal com es deriva del *principi de les nacionalitats*, sinó com la realització de la nació com a comunitat democràtica en el socialisme. Només el socialisme atorga a la nació la plena autonomia, la veritable autodeterminació. Perquè, mentre es visqui en una societat dividida en classes, la nació quedarà sotmesa als interessos i domini d'una part, la que s'atorga la representació nacional i pretén capitalitzar-la mitjançant la constitució d'un estat propi sobre un territori determinat. El subjecte d'autodeterminació és la nació com a comunitat de caràcter i, per consegüent, ha de ser el principi *personal* i no el principi *territorial* el seu fonament, perquè són les persones i no els territoris les que conformen el subjecte d'autodeterminació. Així en la mida que se superi la divisió de classes, de manera que tots els individus (i no únicament una part) assoleixin la representació nacional, es crearan les condicions necessàries perquè l'autodeterminació sigui la veritable expressió de la nació lliure en igualtat de drets amb les altres nacions.

Bauer segueix Karl Renner<sup>10</sup> en la contraposició entre el principi territorial i el principi personal, dels quals es deriven respectivament l'autonomia territorial i l'autonomia personal, en dir que "el principi de personalitat en la seva forma pura no pretén constituir la nació com un cos territorial, sinó com a associació de persones" (Bauer, \*\*\*p.344). Més endavant concreta

que el principi de personalitat pressuposa que la població està separada en nacionalitats i, en aquest cas, és a la persona, i no a l'estat, a qui correspon la lliure declaració de nacionalitat. El principi territorial pot aplicar-se com a principi constituent de l'estat nacional quan coincideixen territori i nació cultural, però no serveix quan l'estat inclou diverses nacionalitats. La consciència nacional com a sentiment de pertinença a una comunitat de cultura nascuda d'una comunitat de destí, no s'esgota en la constitució de l'estat ni desapareix en el socialisme. La racionalitat il·lustrada fa a tots els individus subjectes d'autodeterminació en el marc d'una llei universal de llibertat, però la persona pertany a una comunitat amb la qual s'identifica i de la qual és exponent. Per això l'autodeterminació nacional abans que territorial és personal.

La nació és una realitat històricocultural dins de la qual existeix una determinada estructura social, que es correspon amb un grau de desenvolupament material i econòmic determinat. En el marc del projecte internacional d'avenç cap al socialisme i de lluita contra la dominació de classe, el *partit nacional* és l'organització dels treballadors que ha de partir de la singularitat del fet nacional per federar-se en condicions d'igualtat amb els altres partits nacionals de la classe obrera. És la nació, i no l'estat, la base i raó constitutiva del partit de la classe obrera. Perquè és absurd pensar en la influència de la ideologia socialista sobre la nació quan s'introdueix des de fora, des de la realitat estatal, i no des de dins, des de les pròpies circumstàncies específiques i diferencials de cada nació. Bauer es defensa contra les acusacions de caure en mans del nacionalisme burgès quan respon: "no podem superar aquesta diferenciació nacional del socialisme sotmetent els partits obrers de totes les nacions a la dictadura d'un partit obrer estatal-nacional que dicti a tots els altres els seus mètodes de lluita, sense considerar la diversitat nacional i la singularitat de cada tradició cultural... La tasca de la Internacional pot i ha de ser, no l'homogeneïtzació de les singularitats nacionals, sinó la generació de la unitat internacional en la multiplicitat nacional" (Bauer, \*\*\*pàg. 21). Com es pot lluitar pel socialisme si no és a partir de la realitat històrica específica de cada nació? I és que la teoria nacional de Bauer es desviava de la concepció *estatalista* del marxisme (i especialment del leninisme) centrada en la conquesta de l'estat com a mitjà de transformació social i de realització del socialisme, per accentuar la importància de la pròpia transformació de la nació-societat, impulsada pel partit nacional de la classe obrera<sup>11</sup>.

### **Bibliografia**

Es recomanen obres introductòries, accessibles i relacionades amb les altres aportacions sobre la qüestió nacional realitzades per autors marxistes.

BAUER, Otto (1979) *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. Madrid. Siglo XXI.

AGNELLI, Arduino (1974) "El socialismo y el problema de las nacionalidades en Otto Bauer" a *Historia del marxismo contemporáneo*. Barcelona. Editorial Avance.

GARCIA PELAYO, Manuel (1991) "La teoría de la nación en Otto Bauer" a *Obras Completas*. Vol. II. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.

HAUPT, Georges (1974) *Les marxistes et la question nationale (1848-1914)*. Paris. Maspero. Edició catalana per La Magrana. Barcelona. 1978.

MARX, ENGELS i altres (1976) *El marxismo y la cuestión nacional*. Barcelona. Editorial Avance.

---

#### NOTES

<sup>1</sup> L'obra de Bauer constitueix un rerafons del qual han begut autors com E. Gellner en l'anàlisi de la civilització industrial i la formació de les cultures nacionals; o bé el comunitarisme, que recupera part del sentit de les proposicions de l'autor vienès en la relació entre individu i comunitat cultural. *La qüestió de les nacionalitats i la socialdemocràcia* és l'obra més important de Bauer i que ha tingut major projecció. D'aquí que hagi quedat qualificat de teòric de la qüestió nacional dins de l'austromarxisme, junt amb Karl Renner, quedant relegades a un segon terme altres aportacions. Tanmateix, i sense tenir l'impacte de les obres d'altres autors austromarxistes com Max Adler i Rudolf Hilferding, es poden esmentar: *La revolució austriaca* (1923); *Capitalisme i socialisme després de la Primera Guerra Mundial* (1931); *Entre dues guerres mundials?* (1936); *El partit il·legal* (1939); aquesta darrera publicada pòstumament per F. Adler.

<sup>2</sup> Bauer participava de les tesis del partit socialdemòcrata austriac, fundat el 1888, que propugnaven una *federació democràtica de nacionalitats*, en què els països membres es constituïen en unitats autònomes amb competències legislatives i executives. L'autonomia nacional havia de permetre conciliar la unitat estatal de la federació amb la igualtat de drets entre totes les cultures i llengües.

<sup>3</sup> A principis del segle XX la població de l'Imperi austrohongarès estava composta per un 23,9% d'alemanys; un 20,2% d'hongaresos; un 12,6% de txecs; 10% de polonesos; 7,9% de rutens; 6,4% de romanesos; un 5,3% de croates; un 3,8% d'eslovacs; un 3,8% de serbis; 2,6% d'eslovens; 2% d'italians; un 1,2% de musulmans. No cal dir que no hi havia correspondència espacial unívoca entre territori i nacionalitat.

<sup>4</sup> Otto Bauer (Viena, 1881-París, 1938) fou un dels principals dirigents i el màxim representant de l'ala esquerra del partit socialdemòcrata austriac. Fill de família burgesa, il·lustrada i jueva, era austroalemany per naixement i educació; amb ascendència hebrea i amb el txec com a segona llengua. És una de les figures més representatives de l'austromarxisme, escola fundada al final de la dècada del 1890 per Karl Renner (1870-1950), Max Adler (1873-1937) i Rudolf Hilferding (1877-1914), a la qual s'unirien poc més tard el mateix Otto Bauer, Friedrich Adler (1979-1960) i altres. Aquest corrent de pensament identifica una generació singular per la seva actitud crítica i oberta des dels postulats marxians cap a altres tradicions intel·lectuals, com la filosofia neokantiana i "l'escola vienesa d'economia". Són entre els primers que qüestionen la idea material de progrés, el grau de ciència que es deriva del marxisme o el problema de la fonamentació dels valors del socialisme davant d'experiències reals com la URSS, que Bauer qualificà de *socialisme despòtic*. Més que una homogeneïtat interna, que no existia en moltes qüestions, als austromarxistes els unia un "centrisme geogràfic", que es derivava externament de la confrontació entre reformisme i bolxevisme.



K. Lamprecht (1856-1915) fou un dels historiadors alemanys més importants de l'època. La seva concepció de la història com a *totalitat* estructural, on interactuen els factors econòmics, polítics i culturals, va tenir una forta influència sobre Bauer.

<sup>5</sup> En el prefaci a la segona edició de *La qüestió de les nacionalitats i la socialdemocràcia*, Bauer posa especial èmfasi a combatre les desconfiances procedents de l'escola marxiana i a defensar-se de les acusacions de "nacionalista" que ha rebut per la seva concepció del caràcter nacional: "no podem superar la concepció nacionalista de la història perquè impugnem el fet incontestable de les peculiaritats nacionals ni el fet incontestable de la diversitat de *caràcters nacionals*, sinó solament si despullem el caràcter nacional de la seva aparença substancial, i mostrant que l'eventual caràcter nacional no és res més que un precipitat de processos històrics passats, que es torna a modificar per obra de processos històrics subsegüents" (\*\*pàgs. 7 i 10).

<sup>6</sup> Sobta que Bauer resolgui amb tanta rotunditat la qüestió de la llengua. Kautsky no és aliè a aquesta sorpresa quan li fa veure que precisament la divisió lingüística és font principal dels conflictes nacionals a l'imperi austrohongarès. Una explicació pot ser la pròpia experiència personal i vincles faniliars: parlava indistintament alemany i txec, llengua que els seus pares utilitzaven correntment, i va aprendre el rus, el serbi, l'anglès i el francès. D'altra banda, en els estats plurinacionals era i és normal que molts ciutadans coneguin bé més d'una llengua, especialment si la llengua pròpia és minoritària. En qualsevol cas, sempre hauria tingut el recurs dels processos i canvis històrics per confirmar o desmentir la seva tesi. Sense anar més lluny que els seus propis exemples, el poble hebreu ja torna a comptar amb llengua pròpia, territori i estat; els serbis i els croates han compartit durant anys llengua, estat (federal) i laïcitat però la previsió de Bauer s'ha complert... a la inversa (\*\*vegi's pàgina 16 del text).

<sup>7</sup> L'ascendència jueva de Bauer està molt present en tota la seva teorització sobre la nació. La *diàspora* hebrea i la *dispersió* territorial de les nacionalitats austrohongareses són al darrera de la seva concepció *històrica i cultural* de la nació, posant en lloc *secundari* el territori i la llengua. La formulació "comunitat de destí" cal situar-la en el context de l'època, encara que sobta quan és emprada per un autor marxista, per més jueu que fos. Alhora, el *materialisme nacional*, com a aplicació metodològica del materialisme històric per part de Bauer, abona moltes de les raons que passats els anys donaria Popper contra l'historicisme i el determinisme històric.

<sup>8</sup> Bauer distingeix tres grans tipus de comunitat cultural nacional al llarg de la història: 1) el comunisme clànic que reuneix la nació com a comunitat de sang i de cultura heretada dels avantpassats; 2) la nació fonamentada en la diversitat de classes socials, que té l'origen en la revolució agrícola i l'establiment de la societat sedentària, i que ha perdurat fins als nostres dies; 3) la nació socialista basada en una societat sense classes i que aplega a tots els compatriotes en una unitat nacional autònoma. El reduccionisme i la superficialitat fan d'aquesta trilogia un dels aspectes menys interessants de la seva teoria nacional. Té més interès fer notar que Bauer, a diferència de Renner, basava la pervivència de la nació i la seva capacitat de sobresortir en el curs de la història, en les classes dominants i no en les subalternes, en la burgesia i no en el camperolat.

<sup>9</sup> És convenient destacar que Bauer tenia 24-25 anys quan va escriure *La qüestió de les nacionalitats i la socialdemocràcia*, i malgrat que es ratifica en les seves tesis en el prefaci a la segona edició (quan ja comptava 43 anys), en dir "solament canviaria la forma d'exposició de la teoria de la nació, però no la teoria mateixa", reconeix errors metodològics i es desmarca de "les meves kantianes enfermetats infantils". Sona excessiu i massa militant aquest penediment, però és cert que resulta difícil conciliar el materialisme històric amb l'idealisme kantian.

<sup>10</sup> Les discrepàncies entre Bauer i Renner foren moltes ja que pertanyien a les ales esquerra i dreta, respectivament, del partit socialdemòcrata. També tenien algunes diferències en relació a la qüestió nacional, però les seves coincidències eren majors enfront de les posicions més internacionalistes d'Adler o Hilferding, especialment davant l'actitud favorable dels primers a implicar-se en la Primera Guerra Mundial. Davant de les crítiques rebudes contra els diputats socialdemòcrates que van votar favorablement els crèdits de guerra (el 4 d'agost de 1916), Renner és concloent en preguntar-se i preguntar: "per què la classe obrera sense excepció s'alinea a favor del seu respectiu país?". Renner era un acèrrim defensor de l'Estat *supranacional*, basat en la federació de nacionalitats autònomes. Proposava una doble estructura i administració estatal: 1) les *associacions nacionals* de base personal, independents del territori, amb administració i pressupost propi, i amb un consell nacional amb atribucions sobre educació, llengua i cultura; 2) l'administració política i econòmica sobre una base territorial. Només així podia conciliar-se la nació com a comunitat cultural, que no corporació territorial, amb l'estat com a *corporació territorial sobirana*, amb una autoritat sobre el conjunt de la població establerta i regulada pel dret.

<sup>11</sup> Bauer no simpatitzava amb el tipus de sistema polític que s'havia construït a l'URSS sota la direcció de Stalin, però entenia i compartia la posició de Lenin i Trotskij quant a la revolució russa, ateses les

---

circumstàncies històriques que la van condicionar i singularitzar. Tanmateix, l'Àustria de la postguerra mundial vivia unes circumstàncies ben diferents, que anaven des de la dissolució d'un imperi de 51 milions d'habitants, del qual era el nucli, fins a la negativa dels aliats a una unió federal amb Alemanya. El resultat era un país petit de 7 milions d'habitants situat en una àrea geoestratègica de gran importància. La proposta d'una política revolucionària de presa del poder polític i la instauració de la dictadura dels soviets no era acceptada per Bauer, perquè la veia impossible atesa la correlació de forces, sobretot internacional. D'aquí que propugnés una via lenta de revolució política que des de la democràcia avancés cap al socialisme i que només fes ús de la *violència defensiva* com a fre al feixisme. De res va servir com a atemperament del perill contrarevolucionari, ja que el 1934 Dollfuss ocupava el poder mitjançant la violència del cop d'estat. Bauer va haver d'emigrar a Txecoslovàquia on residí fins al 1938, any en què hagué de marxar a París, escapant de la invasió nazi, i on morí a poc temps de residir-hi.

## *La qüestió de les nacionalitats i la socialdemocràcia*

### *La nació<sup>1</sup>*

Traducció de Carles Soler

#### EL CARÀCTER NACIONAL

La ciència ha abandonat, fins ara, el concepte de nació de manera gairebé exclusiva en mans dels lírics, dels fulletonistes, dels oradors de l'assemblea popular, del parlament, de la taula de la cerveseria. En una època de grans lluites nacionals, amb prou feines tenim ara els primers enunciats per a una teoria satisfactòria de l'essència de la nació. I, amb tot, necessitem aquesta teoria. Sobre tots nosaltres actua però la ideologia nacional, el romanticisme nacional; són pocs els qui entre nosaltres són capaços de pronunciar la paraula "alemany" sense que en fer-ho hi ressoni un curiós accent sentimental. Qui vulgui entendre la ideologia nacional, qui vulgui criticar-la, no pot obviar la pregunta per l'essència de la nació.

Bagehot diu que la nació és una de les moltes manifestacions de les quals sabem que signifiquen mentre no hi hagi qui ens ho demani, i que amb prou feines podem explicar sense ambages, de manera breu i concloent.<sup>2</sup> La ciència no s'hi pot acontentar de cap manera, amb això, no pot renunciar a la pregunta pel concepte de nació si vol parlar de la nació. I aquesta pregunta no és pas tan fàcil de contestar com potser sembla a primer cop d'ull. És la nació una comunitat d'éssers humans amb una ascendència comuna? Els italians, però, descendeixen dels etruscs, dels romans, dels celtes, dels germànics, dels grecs i dels sarrains; els francesos d'avui en dia provenen dels gals, dels romans, dels bretons i dels germànics; i els alemanys actuals, dels germànics, dels celtes i dels eslaus. És potser doncs la comunitat de llengua allò que uneix els éssers humans en una nació? Anglesos i irlandesos, però, danesos i noruecs, serbis i croates parlen la mateixa llengua, i no per això són el mateix poble; els jueus no tenen una llengua comuna, i malgrat tot són una nació. És la consciència de pertinença compartida l'element que lliga la nació? Hem de dir aleshores que el pagès del Tirol no és alemany perquè mai fou conscient de la seva pertinença compartida amb els prussians orientals i els pomeranis, amb els turingis i els alsacians? I, d'altra banda, a què pervé conscient l'alemany quan pensa en el seu caràcter, en el seu temperament? Què fa que pertanyi a la nació alemanya i comparteixi aquesta pertinença amb la resta d'alemanys? Primer hi ha d'haver un indici, un criteri objectiu de la pertinença a un sol conjunt abans que hom pugui esdevenir conscient d'aquesta copertinença.

La qüestió de la nació només pot ser desenvolupada a partir del concepte de *caràcter nacional*. Portem un alemany qualsevol a un país estranger, per exemple, situem-lo enmig

d'anglesos, i de seguida se'n farà conscient: es tracta d'uns altres homes, homes que pensen d'una altra manera, que senten d'una altra manera, homes que davant del mateix estímul extern reaccionen de manera diferent a com ho fa l'entorn alemany acostumat. Provisionalment, anomenarem aquest complex de distintius físics i espirituals que distingeixen una nació d'una altra el seu caràcter nacional: d'altra banda, val a dir que tots els pobles són portadors de connotacions comunes, gràcies a les quals tots ens podem reconèixer com a éssers humans, i el mateix s'esdevé amb les diverses classes, professions i individus de cada nació, que tenen qualitats individuals i connotacions especials que les distingeixen les unes de les altres. És cert però que l'alemany mitjà es diferencia de l'anglès mitjà, encara que com a homes, com a membres de la mateixa classe o de la mateixa professió tinguin moltes coses en comú, i també és cert que un anglès coincideix amb un altre anglès en tot un enfilall de característiques per moltes diversitats personals o socials que els separin. La nació no ha de ser res per a qui vulgui negar tot això; l'anglès que viu a Berlín i que sap parlar alemany, esdevé potser alemany, per això?

No hi ha cap objecció contra el concepte de caràcter nacional si hom explica les diversitats de les nacions a partir de les diversitats de llur destí, de llur lluita per l'existència, de llur edificació social, com fa, per exemple, Kautsky, que explica l'obstinació i tenacitat dels russos a partir del fet que la massa del poble rus consta de pagesos i que a tot arreu el conreu genera naturaleses lentes però tenaces i obstinades.<sup>3</sup> Amb això no es nega pas l'existència d'un caràcter nacional peculiarment rus, sinó que més aviat hom procura d'explicar les peculiaritats nacionals dels russos.

El fet però que molts cuitin sempre a explicar el sorgiment del caràcter nacional i amb això no es vulguin donar per satisfets ni tan sols per un moment es deu només a l'abús amb què s'ha utilitzat el concepte.

Abans que res, s'ha atribuït injustament al caràcter nacional una *durabilitat* que es pot desmentir històricament: no es pot negar que en temps de Tàcit els germànics posseïen una sèrie de marques de caràcter concordants que els diferenciaven d'altres pobles, per exemple dels romans coetanis seus, i tampoc no es pot negar que els alemanys dels nostres temps exhibeixen certs trets comuns de caràcter, diferents dels d'altres pobles, independentment de com hagin sorgit aquests trets. Cap persona instruïda, però, no negarà per això que l'alemany d'avui en dia té molt més en comú amb les altres nacions civilitzades del seu temps que amb els germànics de Tàcit.

El caràcter nacional és *modificable*. La comunitat de caràcter vincula els membres d'una nació durant una època determinada, però en cap cas la nació dels nostres dies amb els seus avantpassats de fa dos o tres segles. Quan parlem d'un caràcter nacional alemany ens referim a les marques distintives de caràcter que són comunes als alemanys d'un determinat segle o decenni.

Sovint, hom ha omès també injustament que, juntament amb la comunitat de caràcter nacional, es produeixen tota una sèrie d'altres comunitats de caràcter, les més importants de les quals són, de lluny, la de classe i la de professió. En relació a certes connotacions, l'obrer alemany coincideix amb tots els altres alemanys; això vincula els alemanys en una comunitat de caràcter nacional. L'obrer alemany, però, té connotacions comunes amb els seus companys de classe de totes les altres nacions, i això fa d'ell un membre de la comunitat de caràcter internacional de classe. Sens dubte, el tipògraf alemany comparteix certs trets de caràcter comuns amb els tipògrafs de totes les altres nacions, pertany a una comunitat internacional de professió.

Fóra balder intentar de determinar si la comunitat de caràcter de classe és més intensa que la comunitat de caràcter nacional o a l'inrevés. No hi ha cap criteri objectiu capaç de mesurar la intensitat d'aquestes comunitats.<sup>4</sup>

Tanmateix, el concepte de caràcter nacional va quedar encara més compromès quan el pensament acritic considerà que podia *explicar*, a partir del mateix caràcter nacional, determinada manera d'actuar d'una nació, com ara per exemple quan va creure haver explicat el ràpid canvi de constitució a França tot al·legant com a argument que els francesos, igual que els seus avantpassats gals, tothora "malden per innovar", segons l'afirmació de Cèsar.

Cèsar va observar una gran quantitat d'accions en poblacions gal·les i en gals aïllats: com canvien de residència, com modifiquen les seves constitucions, com estableixen i dissolen amistats i aliances; en cadascuna d'aquestes accions concretes, observades en temps i llocs determinats, l'observador torna a reconèixer ara quelcom que ja va veure en accions anteriors i extreu allò comú del conjunt de llur quefer quan afirma: "s'afanyen contínuament per innovar". Amb aquest judici, per tant, no ens trobem en absolut davant d'una explicació causal, sinó d'una mera generalització, d'extracció de la connotació comuna de diferents accions individuals concretes. Quan descrivim el caràcter nacional, no expliquem amb ell les causes de qualsevol acció, sinó que només descrivim allò que és una marca característica comuna de gran quantitat d'accions de la nació i dels seus membres. Ara, dinou segles més tard, un historiador veu el ràpid canvi de les formes constitucionals a França i en fer-ho recorda el judici de Cèsar segons el qual els gals "contínuament s'afanyen per innovar". Potser amb això explica la història de la revolució francesa com a resultat del caràcter nacional dels francesos, pretesament heretat dels gals? De cap manera. Només estableix que en les accions dels francesos d'avui també hi podem observar una marca distintiva comuna i que aquesta marca, aquesta connotació és la mateixa que Cèsar ja va observar en el seu temps com a connotació comuna de les accions dels gals. A més, no es tracta en absolut d'una explicació causal, sinó merament d'una generalització, del sol reconeixement d'una connotació comuna, ja abans observada, de diferents accions individuals. Naturalment que amb això no s'explica per què els gals s'afanyaven per innovar ni per què els francesos van modificar ràpidament les seves constitucions. L'intent d'explicar una acció a partir

del caràcter nacional es basa en un defecte lògic: transforma sense cap mena de raó l'observació d'una connotació comuna a diferents accions individuals en una relació causal.

De la mateixa falta lògica també es fa culpable aquell qui creu poder *explicar* les accions de cada individu pel caràcter nacional del seu poble; per exemple, aquell qui *explica* la mentalitat i la volició de cada jueu pel caràcter nacional jueu. Quan Werner Sombart creu que als jueus els marca una especial predisposició cap al pensament abstracte i una indiferència davant de qualsevol determinabilitat qualitativa, que s'exterioritza tant en la religió jueva com en la tasca intel·lectual del savi o erudit jueu, i en la valoració dels diners en tant que valor desprovist de tota determinabilitat qualitativa,<sup>5</sup> algú podria creure que és capaç d'*explicar* la manera de fer del jueu Kohn o del jueu Mayer a través del caràcter nacional del jueu així reconegut. En realitat, es tracta de quelcom de verament diferent. Sombart va observar innumbrables accions individuals de jueus aïllats que va conèixer personalment o a través de la història, i va posar de relleu una connotació comuna a partir de llurs accions. Si ara observem un jueu i també tornem a trobar en ell aquella especial predisposició al pensament abstracte, amb això no explicarem la manera de fer de cada jueu, sinó que en aquest jueu només hi tornarem a reconèixer aquella connotació que abans observava Sombart en les accions d'altres jueus. Com és natural, però, amb això hom no diu absolutament res a propòsit de la procedència d'aquesta conformitat, d'aquesta concordança.

La nació és una *comunitat de caràcter relativa*: és una comunitat de caràcter perquè en una gran massa dels connacionals de determinada època hom pot observar una sèrie de connotacions concordants, i perquè, malgrat que totes les nacions tinguin en comú una quantitat de connotacions que els defineixen com a éssers humans, hi ha una sèrie de marques distintives, peculiar de cada nació, que la diferencia d'altres nacions: no és una comunitat de caràcter absoluta, sinó només relativa, perquè cada membre de la nació, tot i la seva concordança amb les connotacions comunes a la nació sencera, posseeix a més trets individuals (i de lloc, de classe i de professió) que el diferencien dels altres. La nació té un caràcter nacional. Aquest caràcter nacional, però, només significa una relativa comunitat de les marques característiques de la manera de fer de cada individu, i en cap cas una explicació d'aquestes maneres de fer individuals. El caràcter nacional no és una explicació, sinó quelcom per explicar. Amb la constatació de la diferència entre els caràcters nacionals, la ciència no ha *resolt* el problema de la nació, sinó que amb prou feines l'ha *plantejat*. Com sorgeix aquella comunitat de caràcter relativa i d'on prové el fet que tots els membres de la nació, amb tota llur diversitat individual, concordin malgrat tot en una sèrie de connotacions, i, no obstant tota llur homogeneïtat física i espiritual amb altres éssers humans, es diferenciïn dels membres d'altres nacions: això és justament el que haurà de comprendre la ciència.

Doncs bé: aquesta feina d'explicar causalment aquella comunitat de caràcter relativa dels connacionals no només no es resol, sinó que hom la deixa de banda quan es pretén

d'explicar les accions d'una nació i dels seus connacionals a través d'un misteriós *esperit del poble*, d'una *ànima del poble*. L'esperit del poble és un vell miratge dels romàntics. El va introduir en la ciència l'*escola històrica del dret*, que ensenya que l'esperit del poble en els individus genera una comunitat de convicció jurídica que, o bé ja és en si mateixa el dret, o bé és la força que genera el dret.<sup>6</sup> Més tard, no només es va creure poder comprendre el dret, sinó també totes les accions, tots els destins de la nació com a manifestació o corporificació de l'esperit del poble. Un esperit del poble propi, una ànima del poble, fóra el substrat, la substància de la nació, allò que persisteix en qualsevol canvi, la unitat en la diversitat individual; els individus són senzillament *modi*, maneres de manifestar-se d'aquesta substància espiritual.<sup>7</sup>

Resulta clar que aquest *espiritualisme nacional* també es basa en una falta de caire lògic.

Les meves manifestacions psíquiques, el meu imaginar, sentir, voler són objecte de la meva experiència immediata. La psicologia racional de temps passats, però, els convertia en manifestacions de quelcom de persistent, en activitats d'un objecte especial, de la meva ànima. La dissolvent crítica de Kant, però, va provar que tot el que la psicologia racional havia cregut poder enunciar a propòsit d'aquest objecte era resultat d'un sofisma. Des d'aleshores, no tenim ja cap psicologia racional que vulgui comprendre com a manifestacions de la substància ànima les manifestacions psíquiques, sinó només una psicologia empírica, que descriu les manifestacions psíquiques de l'imaginar, del sentir i del voler donades immediatament per l'experiència, tot procurant de comprendre-les en llur recíproca interdependència.

Si les meves pròpies manifestacions psíquiques se'm donen immediatament per obra de l'experiència, en canvi les manifestacions psíquiques dels altres s'infereixen, atès que jo no els veig imaginar, sentir ni voler, sinó només actuar, és a dir, parlar, caminar, estar-se drets, lluitar i dormir. Ara bé: com que sé per pròpia experiència que els moviments físics van acompanyats de manifestacions psíquiques, haig de concloure que s'esdevé el mateix amb els altres éssers humans. Els moviments físics dels altres se m'apareixen inevitablement com a resultat de llur voler, determinat per llur imaginar i sentir.

De qualsevol manera, la psicologia racional va fer d'aquestes manifestacions psíquiques dels altres el producte d'un objecte especial, de la mateixa manera que va convertir les meves pròpies manifestacions psíquiques en l'obra de la meva ànima. Per això li va resultar problemàtica la manera com l'objecte ànima d'una persona entra en relació amb l'objecte ànima d'una altra. Així, o bé es convertia en forma *individual* les relacions empíriques dels homes els uns amb els altres en maneres de manifestar-se de les interrelacions de les ànimes amb altres essències semblants, simples i persistents, o bé es construïa en forma *universal* una ànima global, una totalitat espiritual, que només es posa de manifest en l'ànima individual. Un

succedani d'aquest esperit global, que només es posa de manifest en l'ànima individual, és també l'esperit del poble, l'ànima del poble de l'espiritualisme nacional.

De la crítica kantiana de la raó ençà, però, ja sabem que no és possible de conèixer cap substància animica a partir de l'activitat de la qual hom pugui comprendre el quefer psíquic, sinó només les manifestacions psíquiques empíriques, que comprenem en la seva interdependència. Per això mateix ja no entenem les relacions dels éssers humans entre ells com a relacions d'aquelles simples substàncies animiques les unes amb les altres, ni tampoc com a manifestacions d'una de les substàncies de l'esperit universal que s'evidencia en les ànimes individuals; la nostra psicologia ja no coneix cap altra tasca que la d'entendre en la seva recíproca interdependència el propi imaginar, sentir i voler que ens és donat a través de l'experiència immediata, i l'imaginar, sentir i voler donats a través de l'experiència mediata dels altres individus, donats empíricament. Després de la crítica kantiana al concepte d'ànima, *l'esperit del poble* ja no és per a nosaltres res més que un espectre romàntic.

De les maneres de fer d'una quantitat molt gran de jueus, em crida l'atenció la concordança en qualsevol connotació. Ara bé: l'espiritualisme nacional procura explicar aquesta concordança tot construint una substància pròpia unitària i persistent, l'esperit del poble jueu, i comprenent l'homogeneïtat de les accions jueves a partir del fet que cada jueu és justament una corporificació d'aquest esperit del poble. Què és aquest esperit del poble, però? O bé una paraula buida, sense cap contingut, incapaç d'explicar res, i menys encara coses tan concretes com les accions de qualsevol senyor Kohn, o bé, si és que vull donar-li cap contingut, haig d'assumir conjuntament en aquest mot allò comú a totes les accions jueves. Entenguem-nos, però: si l'esperit del poble jueu és la predisposició abstracta de Kohn, de Mayer i de Löwy, o com sigui que es diguin tots aquests senyors les accions dels quals pretén d'explicar, aleshores aquest espiritualisme nacional resol menys encara el seu problema, ja que Kohn i Mayer pensen en abstracte perquè l'esperit del poble jueu es corporifica en ells, i l'esperit del poble jueu és predisposició al pensament abstracte perquè Kohn i Mayer pensen en abstracte. D'aquesta manera, l'explicació a partir de l'esperit del poble es converteix en tautologia, en judici analític: volem explicar quelcom alhora que, de fet, introduïm nosaltres mateixos el que ha de ser explicat en allò que pretesament ha d'explicar, i la pretesa causa no és res més que una abstracció dels efectes que romanen per ser explicats.

L'esperit del poble no pot explicar la comunitat de caràcter nacional, perquè ell mateix no és res més que el caràcter nacional transformat en una essencialitat metafísica, en un espectre. Però el caràcter nacional mateix, com ja sabem, no és una explicació de la manera d'actuar de qualsevol individu, sinó només el reconeixement de la relativa homogeneïtat de les maneres d'actuar dels membres de la nació en una determinada època. No és una explicació, sinó quelcom que roman per explicar. Doncs bé, explicar la comunitat nacional de caràcter és feina de la ciència.



## El concepte de nació

Ara podem començar a extreure dels fets empírics aplegats les conclusions generals, i determinar d'aquesta manera el tan cercat concepte de nació. Al començament de la nostra investigació hem concebut la nació d'antuvi com una comunitat de caràcter relatiu. Ara podem determinar amb més de detall l'essència d'aquesta comunitat de caràcter.

En començar el nostre treball hem qualificat interinament el caràcter nacional com el conjunt de les connotacions físiques i espirituals particulars d'una nació, que uneixen entre si els compatriotes i els separen d'altres nacions. No obstant, aquestes diferents connotacions no són de cap manera reciprocament equivalents.

Certament, pertany també al caràcter nacional la diversa determinabilitat de la voluntat. La voluntat s'exterioritza en cada procés cognoscitiu com a atenció que, de la massa de les manifestacions experimentades, només en tria i en percep algunes: si un alemany i un anglès fan el mateix viatge, tornaran a llur pàtria amb molt diverses adquisicions; si un savi alemany i un d'anglès volen indagar el mateix objecte, els mètodes i resultats de la investigació de tots dos seran molt diferents. La voluntat però s'exterioritza més immediatament encara en cada resolució: el fet que un alemany i un anglès, estant en la mateixa situació, actuïn de forma diferent; el fet que encarin el mateix treball de forma diferent; el fet que, si volen passar-s'ho bé, triïn diversions diferents; el fet que, si són igualment benestants, s'estimin més diferents maneres de viure i satisfacin diferents necessitats, això forma part, certament, de l'essència del caràcter nacional.

És cert que les diferents nacions també posseeixen diferents mesures perceptives: diferents conceptes del dret i de la injustícia, diferents visions del que és moral i del que és immoral, del que és decent i indecent, del que és bell i lleig, diferent religió i diferent ciència. Però aquestes diversitats del saber no estan associades d'una manera senzilla a les diversitats de la voluntat, sinó que determinen les diversitats de la voluntat i ens expliquen les diversitats de la voluntat. Com que cada anglès té una educació diferent, ha après coses diferents i es troba sota influències culturals també diferents, el mateix estímul provocarà en ell un moviment diferent que no pas en l'alemany. És a dir, que la possessió de diferents representacions no està en relació de coordinació amb la diversitat de l'orientació volitiva, sinó en relació de causa i efecte.

Quelcom de semblant val també, però, per a les connotacions, per a les marques distintives de caire físic. La diversa estructura del crani pot ser d'interès per a l'antropòleg: per a l'historiador, el sociòleg i el polític resulta indiferent en tant que no tinguin la possibilitat d'acceptar que un tipus físic diferent també va acompanyat d'una diversitat de connotacions psíquiques. D'acord amb l'experiència, la diversitat de l'estructura física va immediatament acompanyada o bé d'una diversitat de resolució donades les mateixes circumstàncies, o bé d'una diversitat en la capacitat cognoscitiva i en el mode de coneixement que, de la seva banda, torna a generar una diversitat de resolució, de volició. Fins i tot a l'antisemita li resultaria molt indiferent el nas jueu si no fos de l'opinió que amb el tipus físic dels jueus es troben invariablement lligades determinades connotacions psíquiques. Només el fet que la diversitat de connotacions antropològiques vagi acompanyat d'una diversitat de connotacions psíquiques, i, en darrer terme, mediatament o immediatament, de la diversitat d'orientació volitiva —encara que no estiguem en condicions de trobar la relació causal entre estructura corporal i orientació volitiva—, fa que esdeveinguin interessants per a nosaltres les connotacions físiques de qualsevol tipus antropològic. O sigui, que tampoc la totalitat de connotacions físiques està associada a la diversitat d'orientació volitiva, sinó que té una connexió funcional amb ella, rere la qual potser s'amaga una relació causal.

Arribem així a un concepte més restringit del caràcter nacional. És a dir, que, d'antuvi, aquest caràcter no significa per a nosaltres el conjunt de totes les connotacions físiques i espirituals peculiars de la nació, sinó senzillament la diversitat d'orientació volitiva, el fet que el mateix estimul desencadena un moviment diferent, i la mateixa situació exterior provoca una resolució diferent. Aquesta diversitat d'orientació volitiva, però, està causalment determinada per la diversitat de les representacions adquirides per una nació o per la diversitat de la peculiaritat física cultivada per una nació en la seva lluita per l'existència.<sup>8</sup>

Hem demanat més tard com sorgeix aquesta comunitat de caràcter, i hem respost aquesta pregunta tot dient que les mateixes causes eficients van generar la igualtat del caràcter. D'aquesta manera, hem determinat que la nació és una *comunitat de destí*.

Ara és necessari, però, definir més precisament el concepte de comunitat de destí. Comunitat no significa mera homogeneïtat. Així, per exemple, Alemanya va passar en el segle XIX pel mateix procés de desenvolupament capitalista que Anglaterra. En tots dos països, les forces que van actuar en aquest sentit i que influïren essencialment en el caràcter dels éssers humans foren les mateixes. No per això, però, es van convertir els alemanys en anglesos, ja que comunitat de destí significa no pas sotmetiment a un mateix destí, sinó vivència comuna del mateix destí, en permanent comunicació i contínua interacció recíproques. Anglesos i alemanys van viure el desenvolupament capitalista, però en diferent època, en diferents llocs i només en una inconsistent relació mútua. D'aquesta manera, les mateixes forces motrius els feren assemblar-se més que abans, però mai no els haurien convertit en un únic poble. No és

l'homogeneïtat de destí, sinó només la vivència i el patiment comuns del destí, la comunitat de destí, el que genera la nació. Segons Kant, comunitat significa "recíproca interacció generalitzada" (tercera analogia de l'experiència: principi de la comunitat). Només el destí viscut en interacció recíproca i general, en la permanent relació mútua d'un destí viscut, engendra la nació.

Que la nació, però, no sigui producte d'una mera homogeneïtat de destí, sinó que sorgeixi només i existeixi en la comunitat de destí, en la permanent interacció dels qui comparteixen un destí, la distingeix de totes les altres comunitats de caràcter. Una comunitat de caràcter semblant és, per exemple, la de la *classe*. El proletariat de tots els països té trets de caràcter homogenis. Malgrat totes les diversitats, una mateixa situació de classe va gravar els mateixos trets en el caràcter de l'obrer alemany i de l'anglès, del francès i del rus, del nord-americà i de l'austriac: la mateixa alegria de lluitar, la mateixa mentalitat revolucionària, la mateixa moral de classe, la mateixa voluntat política. Aquí, però, no és la comunitat de destí, sinó l'homogeneïtat de destí la que va generar la comunitat de caràcter, ja que encara que existeixin relacions de comunicació entre els obrers alemanys i anglesos, són molt més difuses que les relacions que vinculen l'obrer anglès amb el burgès anglès, degut al fet que tots dos viuen a la mateixa ciutat, llegeixen els mateixos cartells i anuncis i els mateixos diaris i participen en els mateixos esdeveniments polítics o esportius, i al fet que ells mateixos parlen ocasionalment l'un amb l'altre o tots dos amb les mateixes persones (els diferents intermediaris entre capitalistes i obrers). La llengua és l'instrument de la comunicació. Si existissin més vincles de comunicació entre obrers anglesos i alemanys que entre burgesos anglesos i obrers anglesos, serien els obrers alemanys i els obrers anglesos els qui tindrien una llengua comuna, i no els obrers anglesos amb els burgesos anglesos. El fet que entre els membres d'una nació existeixi una comunitat de comunicació, una permanent interacció recíproca en la comunicació mediata i immediata, separa la nació de la comunitat de caràcter de la classe. Potser hom afirmarà que les influències operants del mode de vida, del destí, determinen de manera més homogènia els obrers de diferents nacions que no pas les diferents classes d'una i la mateixa nació, i que, a més, quant al caràcter, els obrers de diferents països s'assemblen molt més entre ells que no els burgesos i els obrers del mateix país. Malgrat tot, això separa però la comunitat de caràcter de la nació i de la de la classe, perquè aquella primera sorgeix de la comunitat de destí, i aquesta, senzillament, d'una homogeneïtat de destí.

La nació, doncs, pot ser definida com la comunitat de caràcter que no neix d'una homogeneïtat de destí, sinó d'una comunitat de destí. Aquesta és també la significació de la llengua per a la nació. Amb els éssers humans amb els quals estic en la més estreta comunicació és amb aquells amb qui em fabrico una llengua comuna, i és amb aquells amb qui tinc una llengua comuna amb qui estic en la més estreta comunicació.

Hem après a conèixer dos mitjans a través dels quals les causes eficients, les condicions de la lluita humana per l'existència, afaiçonen una comunitat de destí nacional a partir d'un grup d'éssers humans.

Una de les vies és la de la *transmissió hereditària* natural. Les condicions de vida dels avantpassats confereixen la seva determinabilitat qualitativa al plasma germinal que lliga entre elles les generacions: per la via de la selecció natural es decideix quins atributs es transmeten hereditàriament i quins són eliminats. A més, les condicions de vida dels avantpassats determinen les qualitats heretades pels descendents carnals. És a dir, que aquí la nació és *comunitat d'ascendència*: la cohesiona la sang comuna, com diu el poble; o la comunitat del plasma germinal, com ensenya la ciència. Els compatriotes lligats però per una ascendència comuna només segueixen essent una nació en tant que romanen en recíproca comunitat de comunicació, mentre conserven la seva comunitat de sang a través del matrimoni encrueat. Si cessa el lligam sexual entre els compatriotes, aleshores apareix de seguida la tendència al sorgiment de noves comunitats de caràcter, diferents les unes de les altres, a partir del poble fins aleshores unitari. No només es necessita la comunitat de sang producte de l'ascendència comuna, sinó també la conservació d'aquesta comunitat mitjançant una contínua barreja de sang a fi que la nació subsisteixi com a comunitat natural.

El caràcter però de l'individu mai és només el conjunt de les qualitats heretades: també està sempre determinat per la cultura que li han transmès i que actua sobre ell: per l'educació que rep, pel dret a què està sotmès, pels costums segons els quals viu, per les visions de Déu i del món, del que és moral i el que és immoral, del bell i del lleig, nocions que li foren transmeses per la religió, la filosofia, la ciència, l'art, la política que sobre ell influeixen\_ però sobretot pel que determina totes aquestes manifestacions, per la manera com enmig dels seus compatriotes lliura la lluita per l'existència i es guanya la seva subsistència. Arribem així al segon gran mitjà amb què la lluita per l'existència determina l'individu: la transmissió dels béns culturals de boca a boca. La nació no és mai només comunitat natural, sinó que és sempre també comunitat cultural. Fins i tot aquí és el destí de generacions passades, abans que res, allò que determina l'individu: el nen està subjecte a les influències operants de la societat existent, en la vida econòmica de la qual, en el dret de la qual i en la cultura espiritual de la qual neix. Aquí fins i tot, però, només la contínua comunitat de comunicació vetlla per la comunitat de caràcter. El gran instrument d'aquesta comunicació és la llengua: és l'instrument de l'educació, l'instrument de qualsevol comunicació científica i de qualsevol comunicació espiritual. Fins allà on abasta la possibilitat d'enteniment mitjançant la llengua, fins allà arriba el radi d'acció de la cultura. Només fins on arriba la comunitat de llengua resulta estreta aquesta comunitat de comunicació. Comunitat de comunicació i llengua es condicionen recíprocament: la llengua és condició de qualsevol comunicació estreta, i precisament per això la necessitat de la comunicació genera llengües comunes, així com, d'altra banda, en esquinçar-se la comunitat de

comunicació, també la llengua es diferencia de mica en mica. Per descomptat que puc també aprendre una llengua estrangera sense haver de convertir-me per això en un membre del poble estranger, ja que la llengua estrangera mai no em sotmetrà a la influència cultural de la mateixa manera que la llengua materna: la cultura mediatitzada per la llengua materna va influir sobre la meua infantesa, sobre els anys de més forta capacitat assimilativa, i fou el primer factor a conformar el meu caràcter; totes les impressions que vingueren més tard, a mesura que eren assimilades, s'adaptaren a la individualitat ja existent, estant de fet subjectes a modificació durant el procés de la mateixa assimilació. A això cal afegir encara que la llengua estrangera només rarament es converteix en possessió de l'individu de la mateixa manera perfecta que la llengua materna, i que els seus efectes més subtils i íntims es perden en la majoria dels casos: fins i tot en l'alemany culte, l'obra d'art anglesa o francesa només rarament actua amb la mateixa força que l'obra alemanya. Que una nació es conservi de manera duradora com a comunitat cultural sense la comunitat de llengua, sense aquest importantíssim instrument de la comunicació humana, resulta impensable. En canvi, la comunitat de llengua encara no és garantia per si mateixa que hi hagi unitat nacional; en el cas dels danesos i dels noruecs, malgrat la comunitat lingüística, hi actua una cultura diferent; els croates catòlics i els serbis ortodoxos, malgrat la comunitat lingüística, estan subjectes a una influència cultural diferent. En la mesura, però, en què desaparegui l'efecte culturalment separador de la religió, dels serbis i dels croates en sortirà una nació en virtut de la comunitat de comunicació procurada per la igualtat de la llengua, en virtut de les homogènies influències culturals que comparteixen. De tot plegat es desprèn també la significació nacional de la victòria de la llengua unitària sobre els dialectes. La necessitat d'una comunicació més estreta va generar la llengua unitària, i ara la subsistència de la llengua unitària sotmet tots els que la dominen a una influència cultural homogènia. L'efecte, la influència, l'acció recíproca els uneixen en la comunitat cultural. La relació entre la diferenciació cultural i la comunitat lingüística es mostra palesament en l'exemple dels holandesos, que, sorgits de tres escissions de tribus alemanyes, ja no pertanyen avui al poble alemany; els destins de l'economia nacional neerlandesa, totalment diferents dels destins de l'economia alemanya, van generar a Holanda una cultura d'una altra mena; separats econòmicament i culturalment dels alemanys, van desfer la comunitat de comunicació amb les tribus alemanyes: el vincle que els lligava mútuament era massa estret; el vincle que els unia a les altres tribus alemanyes, massa fluix; així crearen la seva pròpia llengua com a instrument de llur cultura i ja no van tenir cap més participació en el procés d'unificació cultural de la nació alemanya per mitjà de la llengua unitària alemanya.

Comunitat natural i comunitat cultural poden coincidir. Els destins dels avantpassats poden convertir-se en caràcter dels néts, d'una banda, a causa de la transmissió hereditària de les qualitats dels avantpassats, i d'altra banda, a causa de la transmissió de la cultura desenvolupada pels avantpassats. Comunitat natural i comunitat cultural, però, no han de coincidir: els néts

naturals i els nets culturals no són sempre els mateixos, ja que en la comunitat natural només es troben unides les persones d'ascendència comuna, mentre que la comunitat cultural lliga tots els que estan subjectes a una influència cultural comuna en permanent interacció. Com més forta sigui aquesta influència cultural, i com més assimili l'individu tota la riquesa cultural d'un poble i en sigui determinat en la seva peculiaritat, més aviat podrà convertir-se en membre de la nació i participar del caràcter nacional, encara que no hi pertanyi en virtut de la comunitat natural. D'aquesta manera, fins i tot resulta possible l'elecció conscient de pertànyer a una nació diferent a la nació on vam néixer. Així, Chamisso diu de si mateix: "Per la llengua, l'art, la ciència i la religió em vaig convertir en un alemany."

Ara bé: està realment dividida en nacions la humanitat, de manera que puguem dir que cada individu pertany a una nació i cap no pugui pertànyer a diverses nacions alhora? La mera vinculació natural de l'ésser humà a dues nacions per obra de la descendència no modifica en cap punt la rigorosa diferenciació de les nacions. En territoris fronterers, on dues nacions topen l'una amb l'altra, els éssers humans es barregen sovint, de manera que la sang de totes dues nacions flueix per les venes de cadascú de manera molt diversa, i, malgrat tot, això no ocasiona, normalment, cap fusió entre les nacions. Aquí és justament la diversitat de comunitat cultural la que separa nítidament les nacions malgrat la barreja de sang. Les lluites nacionals a Àustria ens n'ofereixen un exemple. Qui vegi en la lluita entre els alemanys i els txecs una lluita racial només dona prova de la seva ignorància històrica. Encara que a l'interior de tots dos pobles els camperols hagin potser conservat pura, en determinada mesura, la seva sang, els estrats que lliuren la lluita nacional i que constitueixen l'objecte en litigi de la lluita nacional —la intel·lectualitat, la petita burgesia, el proletariat— ja fa segles que van barrejar, a través de matrimonis encreuats, la seva sang, de tal manera que no es pot parlar d'una nació alemanya ni d'una de txeca en tant que comunitats naturals. Malgrat tot, les nacions no van fusionar-se l'una amb l'altra de cap manera. La diversitat de cultura mediatitzada per la llengua les fa subsistir com a nacions autònomes, estrictament separades entre elles. És molt diferent quan un individu també participa de manera uniforme o gairebé uniforme de la cultura de dues o de més nacions. D'aquests individus, també en trobem en àrees limítrofes i en regions habitades costat per costat per diverses nacions, en una quantitat no pas menyspreable. Parlen des de nens la llengua de dues nacions, estan gairebé influïts en el mateix grau pels destins de dues nacions, per les peculiaritats culturals de dues nacions, i així, quant al caràcter, es converteixen en membres de totes dues nacions, o, si es vol, en individus que no pertanyen plenament ni totalment a cap nació, ja que l'individu sobre el qual actua la cultura de dues o diverses nacions i el caràcter del qual està influït amb igual força per diferents cultures nacionals no aplega, no ajunta en el seu si senzillament les connotacions de caràcter de dues nacions, sinó que posseeix un caràcter totalment novetós, així com la combinació química mostra altres característiques que les pròpies de cada un dels elements de què es compon. Aquesta és també la més profunda raó per la qual

l'individu que culturalment és fill de diverses nacions resulta la majoria de les vegades poc estimat i de poca confiança, i, en temps de lluita nacional, fins i tot és menyspreat per traïdor i per trànsfuga: la barreja d'elements culturals genera un nou caràcter, que fa aparèixer el *mestís cultural* de totes dues nacions com a un estranger per al poble, com ho seria el membre d'una altra nació. Si resulta però comprensible l'aversion als mestissos culturals, no ens hem de deixar malgrat tot induir a error per causa d'ella. Molt sovint són precisament ells els éssers superiors en què fan el seu efecte cultural dos o més nacions. En els nostres homes de ciència, en els nostres grans artistes operen amb molta freqüència diversos cercles culturals gairebé tots amb la mateixa vigoria. En una personalitat com la de Karl Marx, la història de quatre grans nacions — els jueus, els alemanys, els francesos i els anglesos— va cristal·litzar en peculiaritat individual, i precisament per això la seva obra personal va poder entrar en la història de totes les grans nacions del nostre temps. Sense la seva obra, no resulta intel·ligible la història de cap nació civilitzada durant els últims decennis.

Però l'acció cultural de diverses cultures nacionals sobre el mateix individu no només es presenta com a manifestació individual, sinó també massiva. Així, és indubtable que la cultura alemanya va determinar molt essencialment la nació txeca en el seu conjunt. De ben cert que no resulta totalment incorrecte de dir que els txecs són alemanys que parlen txec, cosa que —des del punt de vista del mode nacional de valorar— en boca d'un alemany no constitueix naturalment cap taca, sinó un suprem elogi. Malgrat tot, l'adopció massiva d'elements culturals per part d'una nació sencera mai no comporta el ple anivellament dels caràcters nacionals, sinó com a molt la minva de les seves diferències, ja que els elements estranys mai no poden actuar sobre els individus amb la mateixa força que la cultura nacional originària: mai no són assimilats sense modificació, sinó que en el procés de l'assimilació mateixa estan subjectes a una modificació, a una adaptació a la cultura nacional ja existent. Aquest és el fenomen que ja coneixem de l'apercepció nacional.

El fet que la mateixa causa eficient, les condicions de la lluita humana per l'existència, lligui plegats en una nació els éssers humans a través de dos mitjans diferents, és a dir, d'una banda, per la transmissió hereditària de les qualitats cultivades gràcies a la lluita per l'existència en els descendents carnals, i, d'altra banda, per la transmissió dels béns culturals a les persones lligades per una comunitat lingüística i de comunicació, confereix a les manifestacions de la nació aquella multiplicitat confusionista que torna tan difícil de poder reconèixer la unitat de les causes eficients: vet aquí nacions on coincideixen comunitat natural i cultural, on els descendents carnals són aquells a qui alhora es transmet la cultura històricament sorgida: vet aquí mestissos naturals que, malgrat tot, només portanyen a un cercle cultural: vet, encara, persones de descendència nacional-unitària, el caràcter de les quals, però, ve emmotllat per dues o més cultures nacionals; i, finalment, nacions que no tenen cap comunitat d'ascendència i que només es fusionen en una forta unitat a causa de la comunitat de cultura. En canvi, persones de

la mateixa ascendència a les quals no uneix cap comunitat cultural no formen cap nació. No hi ha nació sense acció recíproca dels compatriotes, que només resulta possible mitjançant l'instrument d'una llengua comuna i per la transmissió dels mateixos béns culturals. La mera comunitat natural sense comunitat cultural pot ser que interressi els antropòlegs en tant que raça, però no conforma cap nació. Les condicions de la lluita humana per l'existència *poden* també generar la nació per mitjà de la comunitat natural, però sempre i en qualsevol cas *han de fer-ho* per mitjà de la comunitat cultural.

La nostra investigació ens ha mostrat que l'eficàcia que posseeix la cultura comuna a fi de constituir la nació és molt diferent en diferents organitzacions socials. Hi ha essencialment tres tipus de comunitat cultural nacional que fins ara hem arribat a conèixer.

El primer tipus, representat en la nostra exposició històrica pels germànics de l'era del comunisme clànic, ens mostra una nació on tots els compatriotes, així com estan lligats per la comunitat de la sang, també estan vinculats per la cultura comuna, heretada dels avantpassats. Hem esmentat repetidament com, amb la transició cap al sedentarisme, es desfà aquesta unitat nacional. Les qualitats heretades es diferencien quan cessen els matrimonis encreuats entre les tribus separades per l'espai i sotmeses a diferents condicions en la lluita per l'existència; també, però, les diferents tribus continuen desenvolupant de manera diferent la cultura comuna heretada. Així, la nació comporta el germen de la desintegració.

El segon tipus, el representa la nació que es fonamenta en la diversitat de les classes socials. Les masses del poble continuen subjectes al procés de diferenciació que ja coneixem: sense relacions sexuals entre elles, es tornen ja cada cop més diferents pel que fa al físic; no lligades per cap vincle de comunicació, desenvolupen en diferents dialectes la llengua originàriament comuna; sotmeses a diferents condicions en la lluita per l'existència, desenvolupen una cultura diversa, que per la seva banda torna a generar la diversitat del caràcter. Així, les masses del poble perden cada cop més la unitat nacional com més es va perdent en el decurs dels segles la comunitat originària de les qualitats heretades i com més encobreixen o dissolen aquesta cultura originàriament comuna els diferents elements culturals que sorgeixen amb posteritat. Allò que cohesionava la nació ja no és la unitat de la sang ni la unitat cultural de les masses, sinó la unitat de la cultura de les classes dominants que es drecen sobre aquestes masses i que viuen de llur treball. Elles i els seus partidaris estan mútuament lligats per la relació sexual i la comunicació cultural de tota mena: és així com els cavallers de l'edat mitjana i els intel·lectuals de l'edat moderna formen la nació. Les àmplies masses, però, la mà d'obra de la qual sustenta la nació —camperols, artesans, obrers— no són res més que les tributàries de la nació.

Finalment, la societat socialista del futur, que torna a aplegar tots els compatriotes en una unitat nacional autònoma, representa el tercer tipus. Aquí ja no és però l'ascendència comuna, sinó la comunitat de l'educació, el treball i el gaudi cultural allò que forja la nació. Per



això aquesta nació ja no es troba amenaçada pel perill de la desintegració, sinó que la comunitat de l'educació, la participació en el gaudi cultural i l'estret lligam en la col·lectivitat i en el treball social dóna a la nació la garantia segura de la unitat nacional.

D'aquesta manera, la nació ja no és quelcom d'enredat per a nosaltres, sinó un procés de l'esdevenir, determinada en la seva essència per les condicions en què els éssers humans lluiten per la seva sustentació vital i per la conservació de l'espècie. I com que la nació no sorgeix encara en un estadi en què els éssers humans només busquen el seu aliment sense elaborar-lo, en què obtenen la seva sustentació vital per mera presa de possessió i ocupació d'un bé trobat, abandonat sense amo, sinó tot just en la fase on l'ésser humà guanya a la naturalesa, amb el seu treball, els béns que li són necessaris, el sorgiment de la nació, l'especial peculiaritat de cada nació, estan determinats pel mode de treball dels éssers humans, pels mitjans de treball que utilitzen, per les forces productives que controlen, per les relacions que contreuen els uns amb els altres en la producció. Comprendre el sorgiment de la nació, de cada una de les nacions per separat, com una peça de la lluita de la humanitat amb la naturalesa, és la gran feina per a la solució de la qual ens va capacitar el mètode històric de Karl Marx.

Per al *materialisme nacional*, la nació és una porció d'una peculiar substància material que té la misteriosa força de generar a partir de si mateixa la comunitat de caràcter nacional. Per això, la història de la humanitat se li converteix en una història de les lluites i barreges mútues de les persistents i immodificables substàncies racials, de les substàncies hereditàries. Si aquesta forma de consideració acientífica va experimentar fins i tot en els últims anys — especialment sota la influència de Gobineau— un curiós renaixement, el darwinisme, malgrat tot, la va contrarestar de manera eficaç. Fins i tot entre aquells que posen un especial èmfasi en la significació dels caràcters racials heretats, s'obre camí la teoria que "no n'hi ha prou de verificar senzillament una diversitat de les races, sinó que cal, també, mirar d'explicar-la".<sup>9</sup> Amb el sol fet, però, que prenguéssim seriosament aquesta idea, la raça no resultaria res més que un d'aquells mitjans a través dels quals despleguen la seva eficàcia les condicions de la lluita per l'existència, a través dels quals les forces productives de què se serveixen els éssers humans en la lluita amb la naturalesa formen la comunitat de caràcter nacional.

L'*espiritualisme nacional* féu de la nació un misteriós esperit del poble, de la història de la nació l'autodesenvolupament de l'esperit del poble, de la història mundial una lluita d'esperits de pobles destinats per la seva peculiaritat a la mútua amistat o a la recíproca enemistat. Però encara que Lamprecht, per exemple, segueixi col·locant el desenvolupament de la consciència nacional en el centre de la seva història de la nació i cregui poder trobar una llei general del desenvolupament de l'esperit del poble, ja ens explica malgrat tot les transformacions de la consciència nacional, el desenvolupament de l'ànima del poble des de l'era simbolista fins la de la sensibilitat per causa de les modificacions de l'economia del poble; el desenvolupament de l'ànima del poble ja no és per a ell la força motriu del desenvolupament,

sinó el resultat de les modificacions del mode de treball del poble. Si, malgrat tot, no s'acontenta amb entendre la nació en el seu esdevenir a partir del desenvolupament de les forces productives humanes, a partir de les transformacions de les relacions de producció humanes, i si a més vol posar també el desenvolupament de la consciència nacional i de l'ànima del poble sota lleis generals que ja no poden explicar cap fet històric aïllat, sinó només descriure l'aspecte general del desenvolupament, ja no es tracta en absolut, aleshores, de lleis, sinó, com opina Simmel, de "preparatius per a lleis", de "síntesis provisionals de les manifestacions típiques de la història, primeres orientacions a propòsit de la massa dels fets particulars".<sup>10</sup>

Així, d'un costat preparada pel darwinisme, que va superar el materialisme nacional, i d'un altre costat per la indagació històrica, que, per tal d'explicar l'esdevenir històric, suplantà el paper del místic esperit del poble per la demostració dels processos econòmics que determinen l'esdevenir de la nació, *la concepció materialista de la història* pot comprendre la nació com el producte mai no perfet, mai no consumat d'un procés que s'esdevé permanentment, i l'última força motriu del qual són les condicions de la lluita de l'ésser humà amb la naturalesa, les transformacions de les forces productives humanes, les modificacions de les relacions de treball humanes. Aquesta concepció fa de la nació l'històric en nosaltres. El darwinisme ens va ensenyar a interpretar els signes que la història de la vida orgànica va gravar en el nostre cos viu: en les encantadores converses de Bólsche es pot rellegir de quina manera els nostres propis òrgans contenen la història dels nostres avantpassats animals. De fet, també aprenem a interpretar de manera semblant el caràcter nacional. En la peculiaritat individual que cada individu té en comú amb els altres individus del seu poble, és a dir, a través de la qual s'ajunta amb aquests altres individus en una comunitat, trobem sedimentada la història dels seus avantpassats (carnals i culturals); el seu caràcter és història solidificada. Que la peculiaritat personal de cadascú de nosaltres s'hagi anat gestant en la lluita per l'existència de comunitats passades fa de nosaltres una comunitat de caràcter nacional.

Si concebem però el caràcter nacional com un tros d'història quallada, també entendrem per què per a nosaltres la ciència històrica aconsegueix refusar l'opinió d'aquells que consideren immodificable i constant el caràcter nacional. La història d'una nació no la veurem mai, en cap instant, perfeta. El destí que es transforma sotmet el seu caràcter que, certament, només és un precipitat, un sediment del destí passat, a contínues transformacions. Allò que vincula els membres d'una nació de la mateixa època és la comunitat del caràcter; allò que vincula els membres d'una nació d'èpoques diferents no és l'homogeneïtat del caràcter, sinó el fet que se succeeixen els uns als altres, que actuen els uns sobre els altres, i que els destins dels anteriors determinen el caràcter dels posteriors, de cap manera però que les generacions anteriors concordin en caràcter amb les següents. Aquesta relació també es manifesta en la història de la llengua.<sup>11</sup> Els contemporanis als quals vincula la comunitat de comunicació es troben en

comunitat lingüística, i no pas les generacions consecutives. Els descendents estan determinats en llur peculiaritat pels destins de les generacions precedents, però no en són una imatge fidel.

Només que fem sorgir la comunitat de caràcter de la comunitat de destí, però, se'ns torna completament intel·ligible la significació de la comunitat de caràcter. En la nostra investigació hem partit de la seva manera empírica immediata de manifestar-se: de l'homogeneïtat del caràcter dels compatriotes, és a dir, del fet que l'alemany mitjà és diferent de l'anglès mitjà i semblant a qualsevol altre alemany mitjà. Aquesta és però una proposició de generalitat només relativa: és que potser tots nosaltres no coneixem alemanys que no posseeixen res del que normalment s'entén que conforma el caràcter nacional alemany? Ara bé: si reculem des de l'homogeneïtat empírica fins a la comunitat de destí que genera la comunitat de caràcter, arribem a un altre concepte, més profund, de comunitat de caràcter, en oposició a la mera homogeneïtat del caràcter.

El caràcter individual és un resultat de diferents forces: entre elles hi trobem la influència de la comunitat de destí nacional, que opera sobre tots els individus, i a més d'aquesta una sèrie d'altres forces conformadores del caràcter, individualment diferents. Només en la mesura en què la intensitat d'aquestes forces no resulti massa gran, l'acció de la comunitat de destí nacional podrà generar caràcters individuals semblants: si, en canvi, actuen sobre el caràcter de l'individu forces especialment vigoroses i essencialment diferents a les forces que determinen els caràcters dels seus compatriotes, sorgirà un caràcter individual que, encara que també hagi estat configurat per la comunitat de destí nacional, ja no serà semblant als altres individus de la seva nació. Però, malgrat tot, també serà membre de la comunitat de caràcter nacional, ja que per més dissemblant que sigui en relació als seus connacionals estarà lligat a ells gràcies al fet que una de les forces que el van conformar és idèntica a una d'aquelles forces que conformaren tots els altres individus de la mateixa nació: és un fill de la seva nació, però hauria estat diferent, hauria estat un altre al capdavant, si, certament, l'haguessin emmotllat bé que les mateixes forces individuals, la sang però i la tradició d'una altra nació. Arribem així a un segon i més profund concepte de comunitat de caràcter: ara aquesta ja no significa per a nosaltres que els individus de la mateixa nació siguin semblants entre ells, sinó que sobre el caràcter de cada individu ha actuat la mateixa força, per més diferents que fossin les altres forces que, juntament amb aquesta, hi van actuar. Ara es justifica doncs el concepte de comunitat de caràcter, mentre que la sola experiència només ens permet de reconèixer una relativa semblança de caràcter. Mentre que, però, aquesta semblança de caràcter només pot ésser observada en la majoria dels membres de la nació, la comunitat de caràcter rau en el fet que tots ells són el producte d'una i sempre la mateixa força operant, que resulta comú a tots ells sense excepció. Aquesta força operant, el que és històric en nosaltres, és allò nacional en nosaltres, allò que ens uneix en la nació.

Si entenem però allò nacional en el nostre caràcter com allò històric en nosaltres, podem concebre encara més profundament la nació com una manifestació social, com una manifestació de l'home socialitzat. Per a l'individualista, l'ésser humà és un àtom, i els àtoms només estan cohesionats exteriorment, segons ell, pel sistema. Per a nosaltres, però, l'ésser humà no és cap àtom, sinó el producte de la societat: el mateix Robinson, que lliura de manera solitària la seva lluita per l'existència en la seva illa, només pot lluitar aquesta lluita perquè ja posseeix com a herència dels seus avantpassats, com a producte de la seva educació, les capacitats desenvolupades per la societat o, com diu Marx, "les forces de la societat".<sup>12</sup> Així, la nació tampoc no és per a nosaltres una quantitat d'individus cohesionats exteriorment de qualsevol manera, sinó que la nació existeix en cada individu com un tros de la seva peculiaritat individual, com la seva nacionalitat. La connotació caracterològica nacional només es posa de manifest com a connotació caracterològica d'individus, però està generada socialment: és el producte de qualitats heretades i de béns culturals transmesos que van generar els avantpassats de cada compatriota en permanent interacció amb altres membres de la societat, és ella mateixa un producte social. I allò que coalitza els individus que pertanyen a una nació és el fet que tots ells siguin producte de les mateixes forces operants, de la mateixa societat: que en les seves qualitats individuals heretades els siguin transferits els efectes selectius de la lluita per l'existència d'éssers humans que viuen en comú; que el seu caràcter individual hagi estat emmotilat per la mateixa cultura gestada en la lluita per l'existència de la mateixa societat humana. I és per això, i no pas per cap estatut exterior, que la nació constitueix una manifestació social. La nació no és una suma d'individus, sinó que cada individu és el producte de la nació; el fet que tots siguin el producte de la mateixa societat fa d'ells una comunitat. El fet que les qualitats que només es posen de manifest com a connotació de l'individu constitueixin un producte social, i que certament en tots els membres de la nació siguin producte d'una i la mateixa societat, això uneix els individus en la nació. D'aquesta manera, la nació no existeix en virtut d'un estatut exterior, sinó que per lògica, i no històricament, preexisteix a qualsevol estatut.<sup>13</sup>

Per descomptat, però, si ara els éssers humans que conformen una comunitat volen entrar en relació mútua i cooperar els uns amb els altres, els fa falta la llengua per tal de fer-ho. La llengua és l'instrument més important de la comunicació humana: els obrers de la Bíblia no pogueren continuar construint la torre de Babel quan Déu va confondre llurs llengües. A més, ni tan sols tots els que parlen una llengua conformen una unitat, però cap nació resulta possible sense una llengua comuna. Malgrat tot, la llengua no és res més que una "convenció primitiva",<sup>14</sup> existeix en virtut d'una "regulació exterior", si prenem aquest concepte en aquell ampli sentit amb què Rudolf Stammler el va introduir en la ciència. No pas naturalment com si hagués sorgit q̄veí, per convenció reguladora, com si atzarosament un savi legislador o un contracte social l'hagués creat, sinó que segons la seva validesa només descansa en una

regulació exterior, ja que el fet que lliguem amb un concepte determinada paraula i vinculem amb la representació d'una cosa la representació de determinada articulació fonètica només descansa en la convenció. És aquest importantíssim estatut el que el nen aprèn de l'avis de sa mare. O sigui, que Stammler certament s'equivoca quan creu trobar en la regulació exterior la connotació constitutiva de les manifestacions socials. La nació ens mostra molt clarament que el substrat de totes les manifestacions socials és la comunitat, és a dir, el fet que la peculiaritat de l'individu sigui alhora peculiaritat de tots els altres individus coalitzats en la comunitat, perquè el caràcter de cada individu es va formar en permanent interacció amb tots els altres individus, i el caràcter individual de cadascun és producte de les mateixes forces socials. Justament però per una regulació exterior els individus així lligats en una comunitat poden cooperar els uns amb els altres, formar una societat, conservar la seva comunitat, generar una nova comunitat. La regulació exterior és la forma de cooperació social que tenen els individus lligats per la comunitat.<sup>15</sup>

La diversitat dels caràcters nacionals és un fet empíric que només pot ser negat per aquell doctrinarisme que veu tan sols allò que vol veure, i que no veu, per si no n'hi hagués prou, allò que veu tothom. Malgrat tot, hom ha intentat repetidament de negar la diversitat del caràcter nacional i sostenir que les nacions no es diferencien per res més que per la seva llengua. Aquesta opinió, la trobem en molts teòrics ubicats en el terreny del dogma catòlic. La va adoptar la filosofia humanista de la Il·lustració burgesa i també es va convertir en herència de més d'un socialista que va voler fer-la servir per tal de recolzar-hi el cosmopolitisme proletari, que, com veurem encara, representa la primera i la més primitiva presa de posició de la classe obrera en relació a les lluites nacionals del món burgès. Aquesta hipotètica noció de la insubstancialitat de la nació subsisteix encara avui en dia a Àustria en l'ús idiomàtic de la premsa socialdemòcrata, que es complau a parlar de companys de *llengua* alemanya i txecca en comptes de parlar de companys alemanys i txeccs. L'opinió segons la qual les diversitats nacionals només són diversitats lingüístiques es fonamenta sobre la concepció atomista-individualista de la societat, en què la societat es manifesta com a mera suma d'individus exteriorment lligats i, a més, també la nació hi apareix com la mera suma d'éssers humans lligats exteriorment, és a dir, per la llengua. Qui s'identifiqui amb aquesta teoria repetirà l'error de Stammler, que creu que és possible de trobar en una regulació exterior, en estatuts jurídics i en convencions, la connotació constitutiva de les manifestacions socials. Per a nosaltres, però, la societat no és una mera suma d'individus, sinó que cada individu és producte de la societat. Així, per a nosaltres, tampoc la nació no és una suma d'individus que entren en relació mútua per mitjà d'una llengua comuna, sinó que l'individu mateix és un producte de la nació; el seu caràcter individual no va sorgir de cap altra manera que a través d'una contínua interacció amb altres individus, de la mateixa manera que el caràcter d'aquests individus va sorgir per mitjà d'una interacció amb aquell individu. Aquesta comunicació va determinar el caràcter de cadascun d'aquests individus, tot

vinculant-los així en una comunitat de caràcter. La nació es posa de manifest en la *nacionalitat* de cadascun dels compatriotes, és a dir, en el fet que el caràcter de cada compatriota està determinat pel destí de tots els compatriotes, viscut en comunitat i en una permanent interacció. La llengua, però, no és res més que un mitjà d'aquesta interacció, sempre i a tot arreu un mitjà imprescindible, per descomptat, de la mateixa manera que la regulació exterior en general és la forma de cooperació que tenen els individus vinculats en una comunitat. Qui no confit en els seus propis ulls, que malgrat tot li fan veure dia rere dia la diversitat dels caràcters nacionals, potser caldrà que cregui en la ponderació teòrica que li ensenya a entendre causalment que de la diversitat dels destins viscuts en permanent comunitat de comunicació han de sorgir, necessàriament, diferents comunitats de caràcter.

La nostra noció però de l'essència de la nació no només impossibilita d'ara endavant la negació individualista de la realitat del caràcter nacional, sinó també l'abús, molt més perillós, d'aquest concepte. El caràcter nacional, en definitiva, no és res més que la determinabilitat de l'orientació volitiva de cada un dels compatriotes per obra de la seva comunitat de destí amb tots els compatriotes. Un cop ja sorgit, el caràcter nacional es manifesta com a poder històric autònom. La diversitat de caràcters nacionals significa diversitat d'orientacions volitives. Sota les mateixes circumstàncies, cada nació, doncs, es comportarà de manera diferent a altres nacions. Així, per exemple, si el desenvolupament del capitalisme desfermà moviments molt semblants entre anglesos, francesos i alemanys, també va desfermar moviments diferents en l'individu. És a dir, que el caràcter nacional es manifesta com a potència històrica. Si la teoria el contempla com a producte de la història, en canvi l'experiència quotidiana el veu més aviat com a factor que determina la història en tant que força creadora. Si la teoria ensenya a entendre'l com el precipitat de les relacions dels éssers humans els uns amb els altres, l'experiència immediata més aviat el veu determinar i regular aquestes relacions. Aquest és el fetixisme del caràcter nacional. La nostra teoria foragita de cop aquest fantasma. Que el caràcter nacional determini aparentment el voler i l'accionar de cada compatriota no resulta ja gens misteriós si reconeixem que cada compatriota és un producte de la seva nació i el caràcter nacional res més que aquella determinada orientació volitiva que engendra la comunitat de destí en cada compatriota com a seva peculiaritat individual. I el caràcter nacional tampoc no es manifesta ja com a força autònoma si el concebem com el precipitat de la història de la nació. Ara entenem que en l'efectivitat, en la realitat històrica, aparentment autònoma, del caràcter nacional només s'amaga el fet que la història dels avantpassats, les condicions de la seva lluita per l'existència, les forces productives que van controlar, les relacions de producció que van contreure, segueixen també determinant la conducta dels seus descendents naturals i culturals. Si abans hem après a conèixer la transmissió hereditària natural i la transmissió dels béns culturals com a mers mitjans a través dels quals el destí de generacions anteriors determina el caràcter dels descendents, ara el caràcter nacional mateix se'ns continua manifestant com a mer mitjà a través

del qual la història dels avantpassats també segueix actuant en la vida dels descendents, en el seu pensar, sentir, voler i obrar. Precisament en haver reconegut la realitat del caràcter nacional, li hem també llevat la seva aparent autonomia i hem après a concebre aquest caràcter com a mer mitjà de l'eficàcia, de l'efectivitat d'altres forces. D'aquesta manera, però, el caràcter nacional també perd el seu aparent caràcter substancial, és a dir, l'aparença de ser allò durador, allò persistent en la sèrie de manifestacions. Per ser precisament no res més que un sediment de la història, es modifica a cada hora, a cada nou esdeveniment que viu la nació, i és modificable com l'esdevenir mateix que reflecteix. Inserir enmig de l'esdevenir mundial, no és ja un ésser persistent, sinó un esdevenir i un passar permanents.

En darrer terme, volem aquí reforçar el nostre intent per determinar l'essència de la nació tot confrontant-lo amb les teories fins ara elaborades sobre aquesta essència de la nació.<sup>16</sup> Ja en vam parlar, de les teories *metafísiques* de la nació —l'espiritualisme nacional i el materialisme nacional—, i en un futur context es continuarà parlant de les teories *psicològiques* de la nació, que volen trobar la seva essència o bé en la consciència de la pertinença mútua o bé en la voluntat de pertinença mútua a un sol conjunt. És a dir, que aquí ens queda tan sols per confrontar amb la nostra teoria de la nació els intents d'aquells que van establir una quantitat d'elements que, a causa de les seva concurrència, haurien de constituir la nació. Els sociòlegs italians hi addueixen com a aquests elements els següents:

- 1) Regió de residència comuna
- 2) Ascendència comuna
- 3) Llengua comuna
- 4) Costums i usos comuns
- 5) Vivències comunes i passat històric comú
- 6) Lleis comunes i religió comuna.<sup>17</sup>

Ara resulta clar, doncs, que aquesta teoria aplega una sèrie de connotacions que de cap manera han de ser associades les unes amb les altres, sinó que només poden ser enteses en relació de recíproca dependència. Si de sobte prescindim del primer pretès element de la nació, la regió de residència comuna, entre els elements que queden es destaca al nostre entendre el cinquè: la història comuna. És aquesta la que determina la resta, la que genera els altres elements. La història comuna dóna precisament a l'ascendència comuna la seva determinabilitat substancial en decidir quines són les qualitats que es transmeten hereditàriament i quines són eliminades. La història comuna genera els costums i els usos comuns, les lleis comunes i la religió comuna, és a dir —per quedar-nos en el nostre ús idiomàtic—, la comunitat de la tradició cultural. Tant l'ascendència comuna com la cultura comuna són solament les eines de què se serveix la història comuna per ser eficaç, per treballar en la construcció del caràcter

nacional. El tercer element, però, la llengua comuna, no pot de la seva banda ésser associat als altres: més aviat representa un mitjà de segon ordre, ja que si la cultura comuna és un dels mitjans a través dels quals fa el seu efecte la història comuna per tal d'emmotllar el caràcter nacional, la llengua comuna és aleshores un mitjà d'eficàcia de la cultura comuna, l'eina mitjançant la qual es crea i es conserva la comunitat cultural, i, com a regulació exterior, la forma de cooperació social dels individus que constitueixen una comunitat i que tornen sempre a generar una comunitat a partir de si mateixos.<sup>18</sup> Així, reemplaçem la mera enumeració dels elements de la nació per un sistema: la història comuna com a causa eficient, la cultura comuna i l'ascendència comuna com a mitjans de la seva eficàcia, i la llengua comuna, de la seva banda, com a mitjancera de la cultura comuna, alhora el seu producte i productora d'aquesta cultura. Ara també entenem, però, la mútua relació d'aquests elements, ja que el que fins avui ha ocasionat dificultats tan grans als teòrics —el fet que aquests elements puguin aparèixer en un lligam tan divers els uns amb els altres, el fet que ara en falti un, ara un altre— es torna així intel·ligible. Si l'ascendència comuna i la cultura comuna són mitjans del mateix factor operant, no importa evidentment per al concepte de nació que tots dos mitjans resultin eficaços: per això, si la nació pot certament descansar en una comunitat d'ascendència, no està obligada a fer-ho, però, mentre que una mera comunitat d'ascendència sempre forma solament una raça, però mai una nació. A més, d'aquí es desprèn també la relació dels diferents elements de la comunitat cultural entre ells: segurament que les lleis comunes són un important mitjà de formació de la comunitat de caràcter, però la comunitat de caràcter pot fins i tot existir i sorgir sense elles, amb tal que l'eficàcia dels altres elements resulti prou forta com per coalitzar els individus en una comunitat cultural. La diversitat de confessió religiosa pot fer dues nacions de pobles que parlen la mateixa llengua; on la diversitat de religió impedeix la comunitat cultural, la religió comuna constitueix la base d'una cultura comuna, com fins ara s'ha esdevingut entre serbis i croates: malgrat, però, la seva desunió religiosa, els alemanys continuaren essent un poble perquè l'escissió confessional no pogué impedir el sorgiment i la subsistència d'una comunitat cultural alemanya general. Finalment, també concebem així la relació de la llengua amb els altres elements de la nació: sense comunitat de llengua no hi ha comunitat cultural, és a dir, tampoc no hi ha nació.<sup>19</sup> La comunitat de la llengua segueix però sense generar una nació allà on la diversitat quant als altres aspectes —per exemple, la diversitat de religió, com entre croates i serbis, o la diversitat d'ascendència, de relacions socials i polítiques, com entre espanyols i sud-americans hispanoparlants— impedeix que la comunitat lingüística es converteixi en comunitat cultural.

Encara hem de reflexionar sobre l'*element* de la nació adduït en primer lloc: la regió de residència comuna. Hem parlat repetidament de com la segregació territorial desfà la nació unitària. La nació, en tant que comunitat natural, és anorrecada progressivament per la segregació nacional a causa que les diferents condicions de la lluita per l'existència generen diferents



connotacions en els llocs separats geogràficament de la nació i degut al fet també que no hi ha cap barreja de sang que anivelli aquesta diversitat. De la mateixa manera, la nació en tant que comunitat cultural és anorrecada per la segregació geogràfica a causa del fet que les parts separades localment de la nació, que lliuren la seva lluita per l'existència segregades les unes de les altres, també diferencien la cultura originalment unitària, i per falta de comunicació entre elles la cultura nacional originalment unitària es desfà en una quantitat de cultures diverses, fet que es posa de manifest de manera especialment palesa en la diferenciació de la llengua unitària en diferents llengües a causa del vincle de comunicació massa feble que hi ha entre les parts separades geogràficament de la nació originalment unitària. És a dir, que si una diversitat local desfà les nacions és perquè, certament, el caràcter comú del lloc de residència significa una condició d'existència de la nació: però només en la mesura en què sigui condició d'una *comunitat de destí*. Mentre que es pugui conservar la comunitat cultural i, de manera més imaginable, fins i tot la comunitat natural (malgrat la separació espacial), la separació geogràfica no constituirà cap obstacle per a una comunitat de caràcter nacional. L'alemany que continua estant influït per la cultura alemanya a l'Amèrica del Nord —encara que això només s'esdevingui a causa del llibre i del periòdic alemanys— i que dona als seus fills una educació alemanya, segueix essent alemany malgrat la separació geogràfica. Només en la mesura en què el caràcter comú del sòl sigui condició de la comunitat de cultura, també serà condició d'existència de la nació. En l'era de la impressió de llibres, però, en l'era del correu i del telègraf, dels ferrocarrils i dels vaixells de vapor, aquest cas es dona en una escala molt més petita que abans. És a dir, que si hom concep el caràcter comú del lloc de residència no com un entre els altres elements de la nació, ans com a condició de l'eficàcia d'aquests elements, indicarà necessàriament els seus límits a la frase, sentida amb freqüència, segons la qual la comunitat del lloc de residència és condició d'existència d'una nació. Aquest reconeixement no és pas, al nostre entendre, un guany gens menyspreable: precisament en la nostra representació de la relació de la nació amb el sòl descansa el nostre reconeixement de la relació de la nació amb la incorporació territorial més important, l'estat. A més, encara hem de tornar precisament a aquesta qüestió, i podrem també aleshores il·lustrar la nostra resposta amb alguns exemples particulars. Aquí però només hem tractat de demostrar de quina manera la nostra teoria de la nació és capaç de concebre com a forces operants d'un sistema aquells factors que l'antiga teoria va juxtaposar sense mediacions com a *elements* de la nació, i entendre'ls en la seva mútua dependència i en la seva recíproca cooperació.

No obstant això, la nostra teoria ha de seguir provant-se en una feina contra la qual van naufragar igualment els intents empresos fins avui per tal de determinar l'essència de la nació. Es tracta de la delimitació del concepte de nació en relació a les comunitats locals i ètniques més estretes al dedins de la nació. És cert que la comunitat de destí ha vinculat els alemanys en una comunitat de caràcter. Ara bé: no podem dir potser el mateix a propòsit dels saxons o dels

bavaresos? I a propòsit dels tirolesos i dels estirians? I, certament, a propòsit dels habitants de cadascuna de les valls alpines? O potser els diferents destins dels avantpassats, les diversitats d'assentament i de distribució del sòl, de fertilitat del sòl i de clima, no van conformar amb els habitants de la Zillertal i de Passer, amb els naturals de Vintschgau i amb els *Pusterern*<sup>20</sup> comunitats de caràcter nítidament marcades? On rau la frontera entre aquelles comunitats de caràcter que es consideren nacions autònomes i les que nosaltres caracteritzem com a associacions més estretes dins de la nació?

Hem de recordar aquí ara que ja vam aprendre a conèixer aquestes comunitats de caràcter més estretes com a productes de descomposició de la nació que descansa en la comunitat d'ascendència. Des d'aleshores, els descendents del poble tronc germànic estan separats localment els uns dels altres i encadenats al terròs pel conreu, menen la seva vida segregats els uns dels altres, sense comunicació ni matrimonis encreuats, i es diferencien com més va més els uns dels altres. Potser que hagin partit d'una comunitat natural i cultural comuna, però es troben en un procés de formació de comunitats naturals i culturals autònomes, nítidament separades les unes de les altres. Existeix la tendència que cadascuna d'aquestes associacions més estretes, sorgides d'una nació, resulti una nació particular. És a dir, que la dificultat per delimitar el concepte d'aquestes comunitats de caràcter més estretes en relació al concepte de nació prové del fet que elles mateixes representen fases evolutives cap a la nació.

Com ja sabem, aquesta tendència a la fragmentació nacional és contrarestada, malgrat tot, per una contratendència que s'afanya a vincular més estretament la nació. D'antuvi, però, aquesta tendència contrària només es torna eficaç per a les classes dominants. Vincula aquells que viuen cavallerescament a l'edat mitjana i les persones instruïdes del període capitalista primerenc en una nació estreta, clarament separada de totes les altres comunitats culturals; els posa en una estreta comunicació econòmica, política i social: crea per a ells una llengua unitària i fa que actuï sobre ells la mateixa cultura espiritual i la mateixa civilització. Aquest estret vincle de la comunitat cultural lliga en una nació, abans que res, les classes dominants. Ningú no pot posar en dubte si aquest o aquell intel·lectual és alemany o holandès, eslovè o croata: l'educació nacional, la llengua unitària nacional, també delimiten clarament les unes de les altres les nacions de parentiu proper. En canvi, és impossible que hom pugui decidir de manera no arbitrària si el pagès d'aquest o d'aquell llogarret ha de passar per baix alemany o per neerlandès, per eslovè o per croata. Clarament delimitat només hi ha el cercle dels membres de la nació, i no el cercle dels tributaris de cada nació.

A poc a poc, el capitalisme modern també delimita més clarament les classes populars baixes de les nacions les unes en relació a les altres, ja que aquestes també participen de l'educació nacional, en la vida cultural de la seva nació, en la llengua unitària nacional. La tendència unitària també abraça les masses treballadores. Tot just però que la societat socialista començarà d'ajudar que aquesta tendència s'imposi, i delimitarà tan clarament tot el conjunt dels

pobles els uns dels altres per obra de la diversitat d'educació i de civilització nacionals, com avui només trobem delimitats entre elles les persones instruïdes de les diferents nacions. Potser que es produeixin també dins de la nació socialista comunitats de caràcter més estretes, però al seu dedins no es podrà produir en canvi cap comunitat cultural autònoma, ja que cada comunitat local en si mateixa es trobarà sota la influència de la cultura de la nació global, en comunicació cultural i en intercanvi d'idees amb la nació global.

Arribem així a la definició completa de nació. Nació és el conjunt dels éssers humans vinculats per comunitat de destí en una comunitat de caràcter. Per comunitat de destí: aquesta connotació la separa dels conjunts de caràcter internacional de la professió, la classe i el poble-estat, que descansen en l'homogeneïtat del destí, i no en la comunitat de destí. El conjunt d'aquells que comparteixen un caràcter: això la separa de les comunitats de caràcter més estretes al dedins de la nació, que mai no formen una comunitat natural i cultural que s'autodetermini i que estigui determinada pel seu propi destí, sinó que es troben en estreta comunicació amb la nació global i a més també es troben determinades pel destí de la nació. Així, la nació va estar durant l'era del comunisme clànic clarament delimitada: aleshores la nació estava formada pel conjunt de tots aquells que descendien del poble-tronc de la costa del Bàltic i l'essència espiritual del qual, en virtut de la transmissió hereditària natural i de la transmissió cultural, estava determinada pels destins d'aquell poble-tronc. Així, la nació tornarà a estar clarament delimitada en la societat socialista del futur: formarà la nació el conjunt de tots aquells que rebien l'educació nacional i gaudeixin dels béns culturals nacionals, i el caràcter dels quals, a més, vingui configurat pel destí de la nació, que determinarà en el seu contingut aquests béns culturals. En la societat que es fonamenta sobre la propietat privada dels mitjans de treball, les classes dominants —en altres temps, aquells que vivien cavallerescament, avui en dia, les persones instruïdes— formen la nació com el conjunt d'aquells en qui una formació igual, afaiçonada per la història de la nació i mediatitzada per la llengua unitària i l'educació nacional, engendra un parentiu de caràcters. Les àmplies masses populars, però, no formen la nació: ja no la formen, perquè l'antiquíssima comunitat d'ascendència va deixar d'englobar-les amb prou d'estretor; i encara no la formen, perquè la comunitat educativa en gestació encara no les abraça completament. O sigui, que la dificultat de trobar una definició satisfactòria de nació, contra la qual van naufragar tots els intents fets fins avui, està històricament condicionada. Hom ha volgut descobrir la nació en la nostra societat de classes, on la vella comunitat d'ascendència, nitidament delimitada, es disgrega en un nombre inacabable de grups locals i ètnics, i on la nova comunitat educativa en gestació encara no podia ajuntar aquests petits grups en una totalitat nacional.

La nostra recerca de l'essència de la nació, doncs, ens revela un grandios quadre històric. Al començament —en l'època del comunisme clànic i de l'agricultura nòmada—, la nació unitària com a comunitat d'ascendència. Després, a partir de la transició cap a l'agricultura

sedentària i el desenvolupament de la propietat privada, l'escissió de l'antiga nació en la comunitat cultural de les classes dominants per una banda i els tributaris de la nació per l'altra, aquests inclosos en estrets cercles locals, productes en descomposició de l'antiga nació. Més tard encara, a partir del desenvolupament de la producció social capitalista, l'ampliació de la comunitat cultural nacional; les classes treballadores i explotades segueixen essent encara les tributàries de la nació, però la tendència a la unitat nacional d'acord amb l'educació nacional es va fent progressivament més forta que la tendència particularista de la descomposició de l'antiga nació, apuntalada sobre una comunitat d'ascendència, en grups locals com més va més bruscament separats. Finalment, tan aviat com la societat despulla completament la producció social del seu embolcall capitalista, la ressurrecció de la nació unitària com a comunitat d'educació, de treball i de cultura. El desenvolupament de la nació reflecteix la història del mode de producció i de la propietat. Talment com sorgeix de la constitució social del comunisme clànic la propietat privada dels mitjans de producció i la producció individual, i d'aquesta última, de la seva banda, la producció cooperativa sobre la base de la propietat social, així la nació unitària s'escindeix en membres de la nació i en tributaris i es divideix en petits cercles locals que es tornen a apropar des del desenvolupament de la producció social, per finalment desaparèixer en la nació socialista unitària de l'avenir. La nació de l'era de la propietat privada i de la producció individual, dividida en membres de la nació i tributaris de la nació i escindida en nombrosos grups locals més estrets, és el producte de la descomposició de la nació comunista del passat i el material de la nació socialista del futur.

La nació, doncs, es revela com a manifestació històrica en un doble aspecte. Segons la seva determinabilitat material, és una manifestació històrica perquè el caràcter nacional vitalment operant en cada compatriota constitueix el precipitat d'un desenvolupament històric i en la nacionalitat de cada un dels compatriotes es reflecteix la història de la societat, el producte de la qual és l'individu. I, segons el seu llaç formal, és una manifestació històrica perquè en les diferents fases del desenvolupament històric cercles de diferent amplitud es vinculen en una nació de diferent manera i per diferents mitjans. La història de la societat no només decideix quines marques distintives concretes dels membres de la nació formen el caràcter nacional, sinó que també i sobretot la forma en què les forces històricament eficaces engendren una comunitat de caràcter està condicionada històricament.

La concepció nacional de la història, que veu en les lluites de les nacions la força impulsora dels esdeveniments, aspira a una mecànica de les nacions. Les nacions, segons aquesta concepció, es manifesten ja no pas com a elements solubles, sinó com a cossos rígids que topen els uns amb els altres en l'espai i que interactuen entre ells per pressions i batzacs. Nosaltres, però, resollem la nació mateixa en un procés. Al nostre entendre, la història no reflecteix les lluites de les nacions, sinó que la nació mateixa se'ns apareix més aviat com a imatge especular de les lluites històriques, ja que la nació només es posa de manifest en el

caràcter nacional, en la *nacionalitat de l'individu*, i la nacionalitat de l'individu només és un dels aspectes de la seva determinabilitat a través de la història de la societat, de la seva determinació a través del desenvolupament del procés de treball i les relacions de treball.

### El principi de nacionalitat

La convulsió del sistema tradicional d'estats es va consumir en el segle XIX sota el signe del principi de la nacionalitat: cada nació havia de formar un estat i cada estat abraçar només una nació. Les lluites per la unitat d'Alemanya i per la llibertat d'Itàlia, l'alliberament de Grècia, Romania, Sèrbia i Bulgària de la dominació turca, la lluita dels irlandesos pel *HomeRule* [pel règim d'autonomia] i la dels polonesos per la restauració de l'estat polonès, la desvinculació dels estats sud-americans d'Espanya, són formes en què es manifesta la gran lluita per la realització del principi nacional.

Aquesta manifestació és tan impactant que molts de teòrics fan de la voluntat de viure en una col·lectivitat política autònoma la marca constitutiva de la nació. Així, per exemple, per a Renan<sup>21</sup> i per a Kirchhoff,<sup>22</sup> la nació és un conjunt d'éssers humans que viuen en una col·lectivitat autònoma, que defensen aquesta col·lectivitat i que volen fer sacrificis per aquesta col·lectivitat. Això té molt a veure amb una teoria *psicològica* de la nació. Mentre que la teoria que nosaltres ja coneixem, però, que vol fer de la consciència nacional, del reconeixement de la pertinença mútua, la connotació de la nació, és una teoria intel·lectualista, aquella altra doctrina, que troba l'essència de la nació en la voluntat d'una unitat i llibertat polítiques, és *voluntarista*.<sup>23</sup>

Les nostres objeccions a aquesta doctrina són les mateixes que ja vam contraposar a l'orientació psicològico-intel·lectualista. També aquesta teoria resulta insatisfactòria, ja que evita la qüestió a propòsit de per què volem ajuntar-nos precisament amb aquests i no pas amb altres éssers humans en una col·lectivitat. I és també d'altra banda incorrecta, perquè de cap manera no resulta cert que tots els éssers humans que volen pertànyer a una col·lectivitat formin per això mateix una nació —hi ha txecs que consideren la subsistència d'Àustria com a necessitat per a la seva nació, i que opinen amb Palacký que si Àustria no existís caldria inventar-la, sense que per això pertanyin encara a una nació austriaca—, i perquè així mateix és incorrecte que tots els que pertanyen a una nació tinguin la voluntat d'unitat política de la seva

nació: els alemanys de Suïssa i molts alemanys a Àustria no tenen en absolut cap desig de transformar en realitat l'espai unitari alemany.

El fet de considerar que l'estat nacional és una regla i l'estat de nacionalitats una mera excepció, un residu de temps passats, ens ha conduït a una greu confusió en la terminologia de la ciència de l'estat i de la política. D'aquesta manera, molt sovint s'entén per nació només el conjunt dels ciutadans d'un estat o el conjunt dels habitants d'una àrea econòmica. A Alemanya, hom anomena nacional aquella política que vol atorgar a l'estat de classe existent els mitjans de poder requerits, és a dir, soldats, canons i vaixells de guerra; a França, rep el mateix qualificatiu la política de la *revanche* i de l'expansió colonial. Quan hom parla d'economia nacional, no pensa en l'economia de la nació —com ara en l'economia dels alemanys d'arreu del món—, sinó en l'economia de l'àrea econòmica alemanya que, certament, no abraça de cap manera tots els alemanys, i sí, en canvi, a més d'alemanys, francesos, danesos, polonesos, jueus i, en un nombre més reduït, membres de les més diverses nacions. Si hom parla de la *protecció del treball nacional*, no es pensa pas en la protecció de, posem per cas, el treball alemany a Àustria o als Estats Units de l'Amèrica del Nord, sinó en la protecció del treball prestat en l'àrea econòmica alemanya, etc. Aquí no ens referim a la nació en aquest sentit. Aquest ús idiomàtic descansa en una confusió de la nació amb la població de l'àrea estatal i econòmica.<sup>24</sup>

Normalment, sempre que hom parla de la relació entre nació i estat, la teoria s'acontenta amb afirmar que és *natural* que cada nació aspiri a convertir-se en estat. Amb això, però, novament queda per resoldre la feina, tot just plantejada, de la ciència. Hem de demanarnos per què als éssers humans els sembla *natural*, enraonat, que cada nació, i sempre només una nació, formi una col·lectivitat política. Ara bé: resulta d'altra banda evident que el principi de la nacionalitat enclou dues exigències: en primer lloc, la voluntat de llibertat nacional, el rebuig de la dominació estrangera, l'exigència *cada nació, un estat!*; en segon lloc, la voluntat d'unitat nacional, el rebuig del particularisme, l'exigència *la nació sencera, un estat!* Cal però explicar de quina manera és que aquestes exigències sorgeixen al llarg del segle XIX i com és que poden esdevenir prou fortes com per fer trontollar el sistema tradicional d'estats.

Certament que l'anhel de rebutjar la dominació estrangera va impulsar el moviment nacional-estatal. Allà on la dominació estrangera nacional significa alhora opressió i explotació de la nació sencera, l'afany per rebutjar aquesta dominació estrangera no demana cap explicació. S'esdevingué així per exemple amb la revolució dels serbis. Els serbis, nítidament separats dels turcs que dominaven llur territori per la nacionalitat i la religió, sospiraven, explotats i oprimits severament com es trobaven sota la dominació militar-feudal dels turcs. Els senyors turcs s'apropriaven d'una part considerable del producte del treball de la nació pagesa, que havia de comprar als seus senyors el dret a l'existència a base d'una capitació, d'un impost personal: institucions odioses, com ara la prohibició de dur armes o de muntar un cavall ensellat, feien sentir dia rere dia al menystingut *rajah* (ramat) el fet de la seva opressió. D'aquesta manera, el

poble oprimint havia a la fi d'aixecar-se contra la dominació estrangera tan aviat com s'albirés ni que fos només la possibilitat d'un triomf. Com que a causa del desordre intern de l'imperi turc i de la política balcànica de Rússia aquesta condició semblava donada, el poble sotmès es va revoltar per tal d'assolir lluitant la seva llibertat i el seu estat nacional. No s'ha esdevingut pas altrament allà on la massa del poble es trobava sotmesa, com ara a Grècia, mentre que al costat d'aquesta massa de població hi vivia una aristocràcia funcional i una rica burgesia amb una rica participació en l'explotació exercida per l'estat dominant. La revolució nacional fou aquí una revolució de la massa sotmesa; també, però, la burgesia hi va tenir la seva part. Precisament una burgesia rica suporta difícilment el menyspreu de la nació dominant; els fills de la noblesa pecuniària i funcional grega van estudiar a les universitats occidentals i des d'allà portaren a la pàtria l'ànsia de llibertat del 1789; fins i tot un home com Schiller exhortava els estudiants grecs que hi havia entre els seus oients a actuar a favor de l'alliberament del seu poble. Vet aquí com es desvetllen en la burgesia de la nació sotmesa les vol·leïtats d'autonomia, i és ella que es converteix en capdavantera de la lluita nacional perquè, certament, li ha de correspondre de manera necessària el poder en l'estat nacional a què hom aspira.

Altrament s'esdevé, però, allà on la dominació estrangera no significa per a les masses del poble un empitjorament, sinó fins i tot potser una millora de la seva situació econòmica. Així, les insurreccions poloneses van ser abans que res rebel·lions de la noblesa, dels *schlachta*<sup>25</sup> i naufragaren en la indiferència i, en part, fins i tot en la resistència dels camperols, que amb la restauració de l'estat polonès tenien por que no es renovés l'explotació il·limitada de què eren víctimes per part dels propietaris rurals. És a dir, que aquí, per sobre de tot, la revolució nacional-estatal significa una rebel·lió de la classe dels senyors de la nació oprimida, per a qui la pèrdua de l'estat nacional implica també la pèrdua de la seva dominació, no pas un moviment però de les àmplies masses treballadores, la situació de les quals en l'estat nacional no hauria estat més pròspera, sinó pel contrari fins i tot pitjor que sota la dominació estrangera. Malgrat tot, també aquí s'observa una propagació de la convicció nacional-estatal entre les capes més àmplies de la societat. A Alemanya, podem reconèixer el mateix fenomen sota Napoleó I: quan grans territoris d'Alemanya caigueren en mans de la dominació francesa, això va significar per descomptat el destronament dels esquifits estrats dominants de la nació; aquesta dominació estrangera, però, no va comportar cap inconvenient, sinó només avantatges per a les masses: participació en les grans conquestes de la revolució francesa, eliminació de les cadenes feudals, introducció del nou ordre jurídic burgès. Malgrat tot, el moviment de les guerres d'alliberament de cap manera va ser un moviment només de les corts i dels buròcrates destronats per la dominació francesa, sinó un moviment al qual donaven suport amplis estrats de les masses de la població. Quin origen té aquest fenomen? Quin origen té aquest curiós fenomen, que les masses populars també es revoltin contra la dominació estrangera nacional allà on res no van perdre a causa de la dominació estrangera, allà on, com a molt, van canviar la pressió d'un senyor per la

d'un altre i on, al capdavant, fins i tot la dominació estrangera va comportar una millora dels estrats més baixos de la població?

Petitburgesos, camperols i obrers es troben sota la dominació estrangera a tots els estats, fins i tot a l'estat nacional: els exploten i oprimeixen els propietaris rurals, els capitalistes i els buròcrates. Aquesta dominació estrangera, amb tot, pot ser ocultada, no és pas evident, sinó que ha de ser compresa. En canvi, la dominació estrangera nacional és evident, immediatament visible. Quan un obrer va a una oficina pública, quan compareix davant d'un tribunal, no interpreta que aquests siguin òrgans d'un poder estranger que el domina a través del funcionari, del jutge, ja que el funcionari i el jutge es presenten, òbviament, com a òrgans de la seva nació. Ara bé: si el funcionari o el jutge pertanyen a una altra nació, si parlen una llengua estrangera, aleshores el fet del sotmetiment de la massa popular als poders estrangers es torna visible sense cap impediment i, per això mateix, es fa insuportable. El fill d'un pagès pot servir fins i tot a l'exèrcit de l'estat nacional com a instrument d'un poder estranger. Però aquest poder estranger, les classes dominants els interessos de les quals defensa l'exèrcit, sap amagar-ho a la perfecció; sap aconseguir que el poble cregui que l'exèrcit és un instrument de poder de la nació sencera. Si els oficials pertanyen però a una nació estrangera i l'ordre de comandament ressona en una llengua estrangera, també el fill del pagès sent aleshores tot seguit que es troba subjecte a un poder estranger quan ha d'obeir aquesta ordre de comandament. El capitalista, el senyor feudal es manifesten en la societat nacionalment unitària com a òrgans, com a homes de confiança de la nació, que els va conferir la feina de dirigir la producció i la distribució; si pertanyen a una nació estrangera, el camperol sotmès a una prestació personal i l'obrer assalariat senten a l'acte que han de treballar al servei d'un estranger i per al profit d'un home estranger. Aquesta és la gran significació de la dominació estrangera: que tota explotació i opressió —que, d'altra banda, vol ser compresa— es fa immediatament evident, visible i, d'aquesta manera, insuportable.

Però malgrat això, s'hi afegeix encara una altra raó que fa especialment odiosa a les masses una nova dominació estrangera que no existeixi des d'antic. Per al pensament infantil, el portador d'una calamitat sempre es manifesta com la seva causa. Així com, segons la infantil visió de pobles poc desenvolupats, aquell que comet cap mal és culpable del mal, i el jutge no inicia indagacions per tal d'averiguar intencions, ni instigacions, ni complicitats, tampoc doncs el pagès alemany de l'època de les guerres d'alliberament no es preocupava gens que els prínceps alemanys, conjurats contra la revolució francesa per odi a la llibertat política i econòmica de ciutadans i pagesos, li aportessin la calamitat de les guerres amb els francesos. El pagès veia només el soldat francès que portava la guerra al país, els exèrcits francesos que mataben els seus fills i anorreaven la seva riquesa, i així se li va desvetllar l'odi contra els francesos. Com hauria d'haver suportat la dominació del francès sobre el seu propi país? D'aquesta manera, tot l'odi i tota la ràbia, tota la set de venjança que desferma la guerra no s'adreça contra els dominadors de la pròpia nació que van maquinat la guerra, sinó contra els



estrangers, que maten a la vista i directament els fills del poble, abusen de les seves filles i devasten els seus camps. L'odi desfermat així per la guerra es converteix en un ressort de la voluntat de llibertat nacional.

El desig per rebutjar la dominació estrangera pot ser adduït com a força motriu de tots els moviments nacional-estats del segle XIX: la conjuració dels prínceps absoluts d'Europa contra la Revolució Francesa amenaçava el poble francès amb el perill d'haver d'agenollar-se davant d'una voluntat estrangera i haver de sacrificar a un poder estranger la llibertat aconseguida tot lluitant; d'aquesta manera, la lluita revolucionària dels francesos es va convertir en una causa nacional. Quan, després, els exèrcits de Napoleó I van sotmetre Alemanya, l'anhel de llibertat nacional va enardir-se aquí entre nosaltres: Arndt, el francòfob, procedeix Schenkendorf, l'herald de l'emperador. També les lluites d'alliberament dels italians, dels irlandesos, dels polonesos, dels grecs i dels eslaus de la península Balcànica signifiquen lluita contra la dominació estrangera. De l'odi a la dominació estrangera va néixer l'ànima de llibertat nacional de la *jove Europa*.

També l'anhel d'unitat política de la nació es va originar en aquest odi. Només una col·lectivitat forta, que aplegués en el seu si la nació sencera, semblava que podia impedir, certament, la perduració o el retorn de la dominació estrangera. Com que, segons l'expressió de Treitschke, la polidominació [*Vielherrschaft*] s'havia convertit en omnisotmetiment [*Allknechtschaft*], els alemanys anhelaven un imperi alemany fort i unitari.

També actuaven en la mateixa direcció aquelles forces desfermades, però, pel desenvolupament del capitalisme modern. El capitalisme precisa d'una àrea econòmica gran i poblada; per això, la necessitat d'un desenvolupament capitalista lluita contra la fragmentació política de la nació. Si els estats capitalistes estiguessin lligats els uns amb els altres pel lluire canvi de les mercaderies i fusionats en *una* sola àrea econòmica, potser aleshores el capitalisme podria tolerar la fragmentació de la nació en una certa quantitat d'estats autònoms. En realitat, però, l'estat, en el món capitalista, gairebé sempre es converteix també en una àrea econòmica més o menys autònoma: per mitjà d'aranzels proteccionistes, per mitjà d'una política impositiva i el sistema de tarifes ferroviàries i per mitjà de la diversitat del dret, l'intercanvi interestatal de mercaderies queda restringit. La gran massa de les mercaderies produïdes en un estat serveix també les necessitats dels consumidors que viuen en aquest estat. A més, l'aspiració capitalista de tenir una gran àrea econòmica es converteix en l'anhel de disposar d'un gran estat. Intentem doncs d'esbossar les raons que van fer necessari el desenvolupament del gran estat en el segle XIX.

Com més populosa és una àrea econòmica, més nombroses i més grans poden ser les fàbriques on es produeix qualsevol mercaderia. Ara bé: és prou sabut que la magnitud de la fàbrica significa alhora reducció dels costos de producció, increment del rendiment del treball. Un número més gran de fàbriques homogènies té però el mateix efecte: en primer lloc, perquè

dins de les fàbriques pot arrelar la divisió del treball, l'especialització, que augmenta essencialment la productivitat del treball; per exemple, no hi ha cap dubte que el desenvolupament industrial extraordinàriament ràpid dels Estats Units de l'Amèrica del Nord fou fomentat de manera molt especial gràcies al fet que la magnitud d'aquella àrea econòmica hi possibilitava una divisió del treball molt més completa que no pas en els estats europeus. A més, l'existència d'un número més gran de fàbriques homogènies ubicades les unes al costat de les altres redueix els costos de renovació i reparació de la infraestructura productiva: a Lancashire, on hi havia una filatura al costat d'una altra i on totes les fàbriques se servien de tallers de reparació comuns, els costos de reparació requerits eren molt més minsos que allà on una fàbrica de filats aïllada havia de mantenir els seus propis tallers de reparació. De la mateixa manera, els costos dels treballs de preparació i d'enllestiment —el tenyit, l'aprest i d'altres— eren molt més reduïts quan podien servir alhora moltes fàbriques homogènies. Finalment, un número més gran de fàbriques homogènies possibilitava millores en els mitjans de comunicació, motiu que provocava una nova reducció dels costos de producció: allà on existeix un gran número de fàbriques les unes al costat de les altres, es construeixen canals i ferrocarrils, en tant que aquests mitjans de comunicació, o bé no es poden construir destinats solament per a unes poques fàbriques, o bé a causa del seu ús menys intensiu el costos de transport per a cada tramesa de càrrega resulten més elevats. De la mateixa manera, els costos de contractació de forces de treball qualificades —des del director de la fàbrica a l'últim obrer assalariat qualificat— són molt més petits allà on els establiments d'ensenyament industrial serveixen una gran indústria que allà on només es poden ocupar els relativament pocs llocs de treball d'uniques quantes fàbriques. La valorització econòmica de les deixies de producció només és possible, igualment, allà on una gran indústria subministra aquestes deixies en quantitat suficient.

I més encara. Essent Lancashire com és part d'una gran àrea econòmica, només dedica el seu capital i les seves forces de treball a aquelles branques de treball que ofereixen condicions especialment favorables: les fàbriques de filats i de teixits del cotó, la construcció de màquines i la mineria del carbó. Produeix aquestes mercaderies en gran quantitat i gràcies a l'envergadura de la producció incrementa el rendiment del seu treball: el comtat cobreix totes les altres necessitats bescanviant els béns que necessita pels productes del seu treball. Al contrari, si el comtat era una àrea econòmica autònoma que només posseís un exigu trànsit comercial amb les altres regions del Regne Unit, no només podria aleshores produir en quantitat molt més petita articles de cotó, maquinària i carbó, amb què trobaria minvada la productivitat del treball en aquestes branques laborals, sinó que també hauria de cobrir les seves altres necessitats a través d'una producció pròpia, és a dir, hauria de dedicar el seu treball fins i tot a branques de la producció on les condicions naturals són desfavorables. Una despesa idèntica de treball li aportaria aleshores una producció molt més minsa de béns. A cada àrea econòmica li resulta més avantatjós dedicar el seu treball solament a aquelles branques laborals on les condicions

naturals són més favorables, i adquirir per intercanvi els altres béns, que no pas haver de produir ella mateixa tots els béns que li són precisos per tal de satisfer les necessitats dels seus consumidors.

En la producció directa de béns, doncs, trobem una doble causa de la superioritat de les grans àrees econòmiques: en primer lloc, el fet que el rendiment del treball<sup>26</sup> augmenta, normalment, amb l'envergadura de la producció; en segon lloc, el fet que cada àrea és capaç de satisfer de manera més folgada les seves necessitats per mitjà del lliure canvi de mercaderies que no pas a través de la producció pròpia en totes les branques del treball. Malgrat tot, la superioritat de la gran àrea econòmica no només rau en avantatges de la producció, sinó també en la sortida regular de la circulació del capital.

Quantes cartes siguin llançades diàriament en una bústia, això és un fet que depèn de la casualitat: avui més, demà menys. Si en canvi comptem les cartes que hom troba a totes les bústies d'una gran ciutat, la xifra serà certament molt regular, ja que el *més* casual d'un dels llocs de recollida quedarà compensat pel *menys* casual d'un altre punt de recollida. Cap llei no sembla regir la xifra de suïcidis de qualsevol vilatge o ciutat petita: en un any no se'n produeix cap, de suïcidis; l'any següent, hi ha deu persones que es treuen la vida. Si en canvi comptem els suïcidis de tot un gran país, ens sorprèn la regularitat de la xifra: al capdavant, les divergències casuals de cadascuna de les localitats s'anivellen en el conjunt del país. Doncs bé: aquesta llei de grans xifres té una enorme significació per a la circulació del capital. En un país petit, una calamarsada, un incendi, poden pertorbar el curs regular de la circulació del capital: en canvi, en una gran àrea econòmica, la mancança casual en una part del país és fàcilment compensada per la riquesa de les altres parts. Si de sobte es produeix en una petita àrea econòmica qualsevol gran carència, de seguida se'n ressenten totes les empreses a tot arreu del país: s'apuja la demanda de capital dinerari, s'apugen els tipus d'interès i els preus. En canvi, en una gran àrea econòmica s'amunteguen grans quantitats de capital dinerari, de manera que resulta altament improbable que l'increment d'una mancança local pugui ocasionar un augment en el tipus d'interès. I a l'inrevés: si una localitat aïllada d'una gran àrea econòmica es presenta en el mercat amb una demanda més minsa, això amb prou feines pot arribar a ésser sentit pel mercat del gran país: en canvi, en una petita àrea econòmica, la circulació de les mercaderies s'atura de sobte a tot el país a causa d'aquesta mena de pertorbacions locals. En una petita àrea econòmica, cada crisi parcial es generalitza de sobte: en canvi, la situació econòmica de la gran àrea econòmica és gairebé insensible a les pertorbacions merament locals; aquestes àrees només resulten afectades per les grans lleis que dominen la conjuntura de tota l'economia capitalista.

Totes aquestes raons resulten tan dràstiques que els petits estats mai no poden avenir-se a ser àrees econòmiques totalment autònomes i ells mateixos han d'aspirar, malgrat els seus intents proteccionistes, per obstinats que siguin, a l'intercanvi comercial amb d'altres països.

Però vet aquí que l'intercanvi comercial de la petita àrea econòmica amb d'altres països topa amb grans dificultats.

D'antuvi, les diversitats del sistema monetari, de la legislació impositiva i dels drets civil i processal són obstacles per al comerç interestatal. Cada estat conforma el seu propi servei d'informacions, i per això mateix molt poques vegades el coneixement del mercat de l'estat estranger és tan exacte com el del propi mercat. Només el gran estat està capacitat per regular estatalment el sistema de comunicacions, per exercir la sobirania tarifària sobre els ferrocarrils; el petit estat, que amb una sèrie d'altres petits estats participa en una única línia ferroviària, només aconsegueix de dificultar la comunicació, però no pas de fomentar mitjançant una política tarifària planificada el desenvolupament econòmic.

Amb tractats de tota mena, els estats procuren de superar totes aquestes dificultats: unions monetàries, tractats comercials, unions duaneres, tractats sobre assistència judicial, sobre drets de marca, de model i de patent, i la regulació interestatal del sistema de tarifes ferroviàries, tot són procediments que serveixen aquesta finalitat. A la petita àrea econòmica, però, també li vénen mal dades pel que fa a la negociació de tractats amb els estats veïns. "El comerç exterior d'una àrea poc extensa és gran en relació a la seva producció, i, per això mateix, important per a aquest país, però per als grans estats estrangers dels quals importa les mercaderies i als quals vol exportar, aquest intercanvi comercial és de la més petita significació en comparació amb llur producció. Per això, el petit estat aconsegueix amb prou feines de preservar com cal els seus interessos en els tractats i moure els altres a adaptar llur política comercial a les seves necessitats."<sup>27</sup>

Naturalment, però, l'estat més petit no només és més feble en política econòmica, sinó també en un sentit polític general. I el capitalisme no s'està d'exigir contínuament el braç fort de l'estat per tal de poder realitzar els seus intents expansius. Com podria el capital alemany buscar una col·locació profitosa en països estrangers i el comerciant alemany sovintejar els mercats estrangers si no se sentís segur ell mateix de la protecció que li ofereix la potència militar del seu estat? El petit estat, que no és capaç d'assegurar als seus ciutadans a l'estranger una protecció suficient, es mostra doncs als capitalistes com un instrument deficient i imperfecte per tal d'exercir llur dominació. I això en la mateixa proporció en què, normalment, l'estat petit resulta també un instrument molt car, ja que en condicions iguals l'administració del gran estat és més barata, i a més la seva pressió impositiva més minsa que no pas en els estats petits.

Les nacions del segle XIX van adonar-se immediatament de tots aquests avantatges del gran estat: tothom va adonar-se com va prosperar França des que van caure les línies de les duanes interiors que separaven les províncies les unes de les altres. No és cap meravella, per tant, que entre alemanys i entre italians es reforçés l'anhel de constituir amb Alemanya i amb Itàlia una gran àrea econòmica unitària.

Així, doncs, veiem que la burgesia alemanya assumeix la direcció de la lluita per la instauració d'una gran àrea econòmica alemanya: sota Friedrich List lluita per la unió duanera, per un sistema ferroviari alemany. El 1833, Prússia, tots dos Hessen, Baviera, Württemberg i Saxònia es coalitzen en una zona duanera. El 1847, ressorgeix per primer cop, després d'una llarga interrupció del dret alemany unitari (fet que ens dóna una llum molt clara sobre les forces motrius del moviment d'unitat), el reglament de canvi alemany, al qual més tard va seguir el codi de comerç alemany per a tots els estats alemanys.

No obstant això, la superioritat de les grans àrees econòmiques només explica que els alemanys anhelaven un gran estat: per què però un estat nacional? Per què precisament les fronteres de la nació havien de convertir-se en fronteres de l'estat? Aquí l'eficàcia de la necessitat econòmica es vincula amb els efectes de les convulsions polítiques.

Ja hem fet esment repetidament que la burgesia, mentre es troba en lluita amb la constitució tradicional de l'estat, és racionalista: el títol jurídic de la tradició històrica no val res per a ella; el que vol existir ha de demostrar la seva conveniència davant del tribunal de la raó de classe burgesa. La burgesia, que està en lluita contra l'estat absolutista, els homes eminents del qual foren limitats per aquest estat mateix en llur llibertat, els fills del qual foren llançats al calabós, la premsa del qual fou emmordassada, els escrits del qual foren perseguits, les associacions del qual va dissoldre aquest mateix estat, la burgesia, doncs, menysprea l'estat històricament consagrat i reclama l'estat natural, l'estat de la raó. Aquest menyspreu per tot el que s'ha gestat històricament continua nodrint-se de les convulsions del període napoleònic. Si la pau de Lunéville havia comportat la fi sense glòria per a un bon nombre de petits estats alemanys, per què doncs els estats que van romandre havien de subsistir? I, quan després de les guerres d'alliberament, el Congrés de Viena es va posar a revisar el mapa d'Europa i a reordenar el sistema d'estats, no resultà aleshores paradoxal d'obstruir-se el camí cap a l'evolució amb els vells estris i andròmines d'un temps ja d'antic caducat? Així s'enforteix la idea de l'estat natural, de l'estat de la raó. Quines són però les fronteres naturals de l'estat?

Aquí la consciència i el sentiment nacionals, ampliat pel desenvolupament burgès i enfortits per les guerres del període napoleònic, indiquen la nació com la base *natural* de l'estat i formulen aquesta idea tot convertint-la en principi de la nacionalitat: cada nació, un estat: cada estat, solament una nació. Per als senyors rurals i els pagesos, el territori és la base, i les fronteres naturals del territori, les fronteres naturals de l'estat; en canvi, per als ciutadans i obrers de l'època capitalista l'estat és, abans que res, una organització dels éssers humans que serveix els seus fins: allò que separa els éssers humans, doncs, ha de delimitar, a més, els estats. L'estat em mana des de fora, la nació viu en mi mateix, és una força vitalment operant en el meu caràcter, que està determinat pel seu destí. D'aquesta manera, la nació apareix com una formació natural, i l'estat com un producte artificial. Si els estats tradicionals ja no es corresponen a les necessitats de l'època —l'assegurança contra el perill de la dominació estrangera, l'anhel d'àrees

econòmiques més grans—, què més obvi doncs que adaptar el producte artificial, l'estat, al producte natural de la història humana, la nació, i fer de la nació mateixa el substrat de l'estat? Potser la dificultat que ocasiona la diversitat de llengües en l'estat de nacionalitats i l'odi nacional que separa les nacions d'un estat no mostra palesament que l'estat de nacionalitats és una formació artificial? Potser no resulta natural, raonable, d'ajuntar a l'estat la comunitat de caràcter nacional i separar-la d'altres nacions mitjançant les fronteres estatals?

Herder expressa amb molta claredat aquesta idea. La nació és una planta, un vegetal natural: "Un poble és tant una planta de la naturalesa com una família, només que té moltes branques. Res no sembla doncs tan ostensiblement contrari a la finalitat dels governs com l'engrandiment artificial dels estats, la salvatge barreja de les races humanes sota un ceptre."<sup>28</sup>

Intentem de separar cadascuna de les idees sintetitzades en aquesta frase. Evidentment, la seva base és l'exigència segons la qual l'estat, en tant que producte de la voluntat humana, ha d'adaptar-se a la naturalesa, seguir la naturalesa. És l'època de Rousseau, que renova l'antiga exigència dels estoics, el *naturam sequi*. La naturalesa és allò immodificable, el que ja està donat; l'estat és el que es pot modificar, el que és mòbil; a més, l'estat ha d'adaptar-se, doncs, a les exigències de la naturalesa. La nació però és quelcom de natural, un producte de la naturalesa.<sup>29</sup> Per això, l'estat ha de seguir la nació i compendiar, concentrar políticament la nació, la nació sencera, però només una nació.

És correcte d'afirmar que la nació és un producte de la naturalesa però que l'estat és un producte artificial? Per a nosaltres, aquesta diferenciació ja no té el sentit que tenia en altres temps. El vell antagonisme, viu des dels dies de Plató i d'Aristòtil, entre el racionalisme polític, que considera l'estat com un producte artificial a construir per la voluntat humana segons les exigències de la raó, i el naturalisme polític, que vol comprendre l'estat com un producte de la naturalesa, dominat per *fèrries i grans lleis eternes*, ha estat superat per la moderna teoria del coneixement. Avui sabem que aquí només es tracta d'una diversitat de punts de vista, i no d'una alternativa exclouent. Si fem ciència, l'estat és per a nosaltres, així com qualsevol altra manifestació, un producte natural, regit per determinades lleis; la nostra feina consisteix precisament a indagar quines són les lleis que dominen l'esdevenir, les transformacions i la consumpció dels estats. Si, en canvi, fem política, si volem reconfigurar l'estat, per descomptat que aquest serà per a nosaltres un producte de la voluntat humana, l'objecte de la nostra activitat. Res no canvia aquí el fet que la ciència aconsegueixi d'entendre posteriorment, en la seva determinabilitat causal, aquesta mateixa volició que crea l'estat, o també, si mirem el futur, que aconsegueixi d'aprendre causalment el procés de formació de la voluntat i així reconèixer l'orientació de la futura volició política. La nació, però, tal com l'estat, és un producte natural per a la ciència; podem entendre de quina manera la comunitat de destí genera la nació a través dels mitjans de la transmissió hereditària de les qualitats cultivades i a través de la transmissió dels béns culturals comuns. Per al polític, en canvi, també la nació és un producte de la seva

voluntat, un producte artificial, ja que conservar o modificar el caràcter nacional, ampliar o estretar el cercle dels membres de la nació, pot ser la fita de la seva acció. És a dir, que si l'estat, a l'igual que la nació, pot ésser considerat ara com a producte natural, això és, comprès com a objecte de la ciència i sotmès a lleis, i adés considerat com a producte artificial, és a dir, com a objecte de la nostra voluntat, té doncs cap sentit encara la idea herderiana segons la qual l'estat, en tant que producte artificial, ha d'adaptar-se i seguir la nació en tant que vegetal, en tant que planta natural?

Hem d'entendre històricament aquesta idea, sobre la qual es basa tota fonamentació del principi de la nacionalitat. La burgesia de l'època de la revolució estava en lluita amb l'estat, amb tot el sistema jurídic tradicional: l'estat absolutista havia conservat o bé no havia eliminat per complet les formes jurídiques feudals i gremials, i d'aquesta manera posava traves al desenvolupament del capitalisme: la petitesa de les àrees econòmiques s'havia convertit en un obstacle per al desenvolupament de les forces productives, la tutela econòmica i política exercida per l'estat absolutista s'havia tornat insuportable per a la burgesia ja madurada, que volia a la fi autogovernar-se; el petit estat tradicional no podia protegir-se contra la dominació estrangera. Així, doncs, la burgesia volia capgirar a tot arreu l'ordre jurídic en vigor i anorrear l'estat existent. Però amb això no es proposava d'anorrear l'estat en un sentit general, sinó de substituir-lo per un altre: precisament era l'estat el que li calia per tal d'assegurar la propietat. Ara l'estat havia de convertir-se en mitjà de la seva dominació, després d'haver estat dominada força temps per l'estat. Com havien de ser, però, determinades les fronteres del nou estat? Aquí és on la burgesia planteja la qüestió: si acabem amb tot el dret positiu vigent i destruïm qualsevol organització estatal actualment existent, haurem eliminat amb això realment totes les manifestacions socials? I així descobreix que hi ha manifestacions socials que, si bé només poden haver sorgit sota algun ordre jurídic determinat i només poden ésser conservades sota un ordre jurídic, existeixen malgrat tot independentment del dret vigent hostil a la burgesia, del poder hostil a la burgesia, i poden sobreviure a aquest poder perquè no viuen en cap poder extern, sinó en cadascun dels propis individus. Així descobreix la burgesia la nació com a comunitat. Quan, en un instant d'ira contra l'estat austriac, Palacký diu que els txecs ja hi eren abans que existís l'estat austriac i que continuaran essent-hi quan l'estat austriac s'haurà desintegrat, expressa la idea en què es basa el principi de la nacionalitat: la comunitat, que constitueix una força indestructiblement operant en cadascun dels individus, és, un cop sorgida, independent de qualsevol dret positiu vigent, independent de qualsevol poder existent. La comunitat nacional existeix, encara que caigui l'estat, perquè està viva en cadascun dels propis individus. D'això, se'n recorda ara el racionalisme revolucionari de la burgesia. Si bé destrueix l'estat existent, no destrueix pas, malgrat tot, les comunitats vives en els propis individus, i així conserva el substrat per a la formació del nou estat: la comunitat indestructible ha de convertir-se en la base de la nova societat, del nou estat. La burgesia tracta l'estat com un producte

artificial perquè vol reconfigurar-lo, i la nació com un vegetal natural perquè segueix estant donat ni que es desfaci l'estat existent. És a dir, que l'antagonisme que parla a partir de la confrontació entre l'estat com a producte artificial i la nació com a vegetal natural no és en absolut, tal com va semblar d'antuvi, l'antagonisme entre un punt de vista causal i un punt de vista teleològic, sinó l'antagonisme entre un poder extern i una comunitat interna. Quan la burgesia revolucionària vol anorrear i substituir per un de nou l'estat tradicional que li és hostil i que no correspon a les seves necessitats, posa al davant del poder extern hostil la duradora comunitat interna de la nació: d'aquesta manera es torna exigència seva que la comunitat interna mateixa es converteixi en portadora del poder extern, i que el poder extern protegeixi la comunitat interna. Vet aquí l'arrel del principi de la nacionalitat.

Per molt poderosos que fossin els efectes d'aquesta exigència en la història del segle XIX, no van aconseguir d'imposar-se per complet. Haurém, per tant, d'investigar les forces que van contrarestar aquest principi i que van conservar els estats de nacionalitats existents. I, a més, haurém de demanar-nos si aquestes forces seran prou fortes a la llarga per tal d'impedir la victòria completa del principi de nacionalitat, o si els estats de nacionalitats existents són amb prou feines restes d'un temps passat que el desenvolupament futur podrà eliminar i substituir per purs estats nacionals. Per a això, però, fa falta una anàlisi de l'estat de nacionalitats. Ens dedicarem ara, doncs, a la consideració d'Àustria, el més desenvolupat dels grans estats de nacionalitats d'Europa. El coneixedor de les relacions internacionals diferenciarà fàcilment quines són les manifestacions socials que cal aquí investigar que resulten peculiars d'Àustria i quines altres són comunes a tots els estats de nacionalitats.

---

## NOTES

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original alemany que portava per títol *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, capítol *Die Nation*, pàgs. 69-244, editat per Georg Schmid, Europa Verlags-A.G., Viena, 1975.

\*\*\* N.del T - Caldria completar les notes de Bauer amb algunes notes addicionals, que aclarissin les referències, per exemple, a Chamisso, Gobineau, Bölsche, Arndt i Schenkendorf. La traducció mexicana de Siglo XXI Editores incorpora, a les "Notes del Editor", aquestes remarques. ???

<sup>2</sup> Bagehot, *Der Ursprung der Nation*, Leipzig, 1874, pàg. 25.

<sup>3</sup> *Die Neue Zeit*, XXIII, 2, pàg. 464.

<sup>4</sup> Aquesta qüestió de si l'obrer alemany té més connotacions caracterològiques en comú amb el burgès alemany o amb l'obrer francès no s'adiu gens amb la qüestió si l'obrer alemany ha de practicar una política de classe o una política nacional, ni si ha d'afegir-se a la lluita del proletariat de tots els països contra el capital internacional o fer costat al burgès alemany contra els altres pobles. En el fons, la solució a aquesta qüestió depèn de valoracions molt allunyades de la discussió a propòsit de la intensitat de les diferents comunitats de caràcter.

<sup>5</sup> Werner Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert*, Berlin, 1903, pàgs. 128 i ss.

<sup>6</sup> Sobre les mancances d'aquesta concepció, i especialment en relació a la qüestió del sorgiment del dret, vegeu també Stammler, *Wirtschaft und Recht*, Leipzig, 1896, pàgs. 315 i ss.

<sup>7</sup> Fichte copsa amb més gran profunditat encara aquest concepte metafísic de nació quan diu: "La totalitat dels homes que segueixen vivint junts en la societat i que es procreen continuament per si mateixos quant a naturalesa i esperit, trobant-se aquest conjunt sota certa llei especial de desenvolupament del que és diví, això constitueix un poble. El comú d'aquesta llei especial és allò que en el món etern, i per extensió



també en el temporal. Iliga aquesta multitud en una totalitat natural i penetrada de si mateixa." (Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig, Reclam, pàg. 116.) Cada home és, segons això, no res més que una de les innombrables maneres de manifestar-se del que és diví, però el que és diví es troba sota diferents lleis i només les formes de manifestar-se del que és diví que es troben sota la mateixa llei constitueixen les nacions. L'esperit del poble és una de les maneres de manifestar-se del que és diví: l'individu, una de les maneres de manifestar-se de l'esperit del poble. Fichte va arribar a aquesta metafísica de la nació, per bé que abans (vegeu la pàg. 52 de l'edició de Reclam) hagués arribat molt a prop del concepte empíric correcte de nació. Resulta característic de l'idealisme dogmàtic postkantian que fins i tot allà on aquest aconsegueix de comprendre correctament un fenomen des del punt de vista empírico-històric, no es dona per satisfet amb això, sinó que vol convertir el fenomen empíric científicament i correctament determinat en una forma de manifestació d'una essencialitat metafísica diferent.

<sup>8</sup> Harry Graf Kessler vol copsar més estretament encara el caràcter nacional. També ell separa la capacitat de prendre diferent posició davant de les mateixes manifestacions exteriors de la possessió de diferents representacions. Només veu però la connotació que diferencia les nacions en la diferent velocitat de reacció davant de qualsevol estimul exterior, i el caràcter nacional es converteix per a ell en un peculiar "compàs de l'ànima" (*Zukunft* del 7 d'abril de 1906). Certament, la diferent mobilitat de la voluntat és una d'aquelles connotacions que sintetitzem en el concepte d'orientacions volitives i que hem volgut entendre com a caràcter nacional en sentit estret: la fàcil mobilitat del francès, la feixuguesa i la lentitud de l'holandès són prou conegudes. Naturalment, però, no només importa amb quina rapidesa qualsevol estimul exterior desferma en nosaltres un moviment, sinó també en quina direcció és que aquest moviment es posa en marxa i quina força té. Kessler concep per tant d'una manera massa reduïda el concepte de caràcter nacional.

<sup>9</sup> Schallmayer, *Vererbung und Auslese im Lebenslaufe der Völker*, Jena, 1903, pàg. 174.

<sup>10</sup> Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1905, pàgs. 84 i ss.

<sup>11</sup> Fichte diu correctament: "Encara que, transcorreguts alguns segles, els descendents no entenguin la llengua que parlaven els seus avantpassats perquè n'han perdut ja les transicions, des de sempre es dona una permanent transició, sense salts, sempre inadvertida en el present, i que només es fa notar per afegit de noves transicions i es manifesta, aleshores sí, com un salt. Mai no hi ha hagut cap moment en què els contemporanis hagin deixat d'entendre's." (Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Reclam, Leipzig, s. d., pàg. 53).

<sup>12</sup> Karl Marx, *Einführung zur Kritik der politischen Ökonomie*, a *Die Neue Zeit*, XXI, 1, pàg. 711.

<sup>13</sup> Cfr. Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft*, a *Marx-Studien*, I, pàgs. 369 i ss.

<sup>14</sup> Stammler, *Wirtschaft und Recht*, Leipzig, 1896, pàg. 103.

<sup>15</sup> Faig servir els conceptes de comunitat i de societat en un sentit altre que ho fa Tönnies en la seva excel·lent obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887. Veig l'essència de la societat en la cooperació dels éssers humans sota un estatut exterior, i l'essència de la comunitat en el fet que l'individu, quant al seu ésser espiritual i físic, és producte d'innombrables interaccions entre ell mateix i els altres individus lligats en el si d'una comunitat, i és per això una forma de manifestació del caràcter comunitari en el seu caràcter individual. La comunitat, per descomptat, només pot sorgir a condició que hi hagi un estatut exterior —com a mínim la llengua, com ens mostra Stammler—, o sigui la societat; d'altra banda, però, la societat presuposa un altre cop comunitat o, com a mínim, tal com va mostrar Max Adler, la comunitat de la "consciència en general". Finalment, l'estat només és una de les formes de la societat, així com el dret que s'apuntala en un poder exterior només és un dels tipus d'estatut. Més estret encara és el concepte d'estat modern, que va sorgir amb la producció mercantil i que amb ella desapareixerà.

<sup>16</sup> Fr. J. Neumann, a *Volk und Nation*, Leipzig, 1888, dona una compilació de diferents definicions de la nació.

<sup>17</sup> Neumann, *op. cit.*, pàg. 54.

<sup>18</sup> És clar que la llengua no només és un mitjà de transmissió dels béns culturals, sinó també, ella mateixa, un bé cultural. El francès no només es diferencia de l'alemany perquè la seva llengua li transmet uns altres béns culturals, sinó també perquè, alhora, la llengua és per a ell un bé cultural transmès que, a través de la seva peculiaritat, determina la seva manera de parlar, el seu pensament i el seu caràcter. Si la retòrica francesa és diferent de l'oratoria alemanya, certament que també hi té la seva part la diversitat de la llengua.

<sup>19</sup> Si hom parla d'una nació suïssa, se'n parla —quan en definitiva es té en compte la pertinença dels suïssos a un estat— sobre la base d'una confusió entre poble-estat i nació, o bé quan cal afirmar una comunitat de caràcter entre els suïssos alemanys, francesos, italians i retoromànics, sobre l'errada opinió que tota comunitat de caràcter és ja una nació.

<sup>20</sup> Valls dels Alps centrals, al Tirol austríac: la vall de Vintschgau és la Val Venosta italiana [N. del T.].

<sup>21</sup> Renan, *Qu'est qu'une nation?*, París, 1882.

<sup>22</sup> Kirchhoff, *Zur Verständigung über die Begriffe "Nation" und "Nationalität"*, Halle a. S., 1905.

<sup>23</sup> Ara podem agrupar de la següent manera les teories de la nació que hem comentat: 1) teories *metafísiques* de la nació: espiritualisme nacional i materialisme nacional; 2) teories *psicològiques* de la nació: psicològico-intel·lectualista i psicològico-voluntarista; 3) teoria *empírica* de la nació, que s'acontenta amb l'enumeració dels *elements* que resulten essencials per a la nació. Nosaltres contraposem a aquestes teories la nostra doctrina de la nació com a comunitat de caràcter nascuda de la comunitat de destí, doctrina que va sorgir en el terreny de la concepció materialista de la història.

<sup>24</sup> Sobre la diferència entre poble i nació, vegeu l'escrit de Fr. J. Neumann, citat abans.

<sup>25</sup> En polonès, *szlachta*, la petita noblesa terratinent [N. del T.].

<sup>26</sup> Entenguem-nos: no demanem si el rendiment del treball creix perquè es produeix més en el mateix sòl, sinó si augmenta la productivitat del treball per causa de la unificació de diverses parts del país en una àrea econòmica. Per això, no ve pas a tomb per a nosaltres, per exemple, la llei del rendiment decreixent del sòl ni la investigació dels efectes de l'ascendent renda de la terra.

<sup>27</sup> Schüller, *Schutzzoll und Freihandel*, Viena, 1905, pàg. 247.

<sup>28</sup> Herder, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, Llibre 9, IV.

<sup>29</sup> Evidentment, de la naturalesa en un sentit restringit, segons la concepció de Herder: per a ell, la nació és comunitat d'ascendència. Però, per principi, res no canvia en aquest raonament, ni que fem procedir causalment la nació de la lluita per l'existència dels éssers humans, no només a través de la transmissió hereditària natural, sinó també de la transmissió dels béns culturals.

## Antoni Rovira i Virgili

### INTRODUCCIÓ de Josep Lluís Carod-Rovira

La vida i l'obra d'Antoni Rovira i Virgili no s'expliquen sense la seva fidelitat a una "pàtria víctima d'una reiterada dissort històrica": la nació catalana, els Països Catalans. Aquest constitueix el centre de la seva obra intel·lectual i el motor de la seva activitat política. Per això, la selecció d'aquests dos articles: *Elements de la Nació* i *El problema nacionalitari a Espanya*. Si Prat donà contingut nacional al catalanisme, Rovira, ultra modernitzar-ne i democratitzar-ne els fonaments teòrics, precisà l'àmbit territorial de la nació catalana i n'estudià i en difongué la identitat des de tots els angles, amb l'establiment d'una riquesa de matisos extraordinària. No cal dir que, **ahora**, serví aquesta causa nacional amb totes les seves forces, en tot moment, tant en els dies gloriosos com en les hores adverses. I ho féu amb la seva millor arma: la paraula.

Hi dedicà, de fet, milers d'articles i, de forma monogràfica, dos llibres: *La nacionalització de Catalunya* (1914) i *Debats sobre el catalanisme* (1915). Convençut que, sense consciència històrica, no podia haver-hi consciència nacional, s'endinsà plenament en el passat del país. Investigà la vida dels seus personatges, estudià el significat de les dates col·lectives més emblemàtiques i difongué en conferències i escrits, tant a la premsa diària com en periòdics infantils, el resultat de la seva recerca. En un esforç sense precedents, publicà set volums d'una monumental *Història nacional de Catalunya* (1922-1934), així com *Guifré I* (1926), *Els grans catalans del vuit-cents* (1928), *El Corpus de sang* (1932), *Valentí Almirall* (1936) i *Resum d'història del catalanisme* (1936). En realitat, però, és impossible de determinar l'abast dels escrits seus amb la qüestió catalana com a fons, ja que aquesta amara la totalitat de la seva producció intel·lectual, com a periodista, com a historiador, com a literat i com a polític.

Rovira remarcà el caràcter obert i solidari del nacionalisme català, en el sentit d'assumir també com a pròpia la causa nacional dels altres pobles i la seva lluita per la llibertat. Denuncià la impossibilitat de fer compatible la pertinença simultània a dues pàtries i blasrà, amb duresa, l'actitud dimissionària dels polítics, artistes i escriptors catalans que, tot renunciant al país i a la cultura natal, n'abraçaven un altre, pels beneficis materials i de prestigi que això els podia comportar.

Sense negar la inevitabilitat de fórmules de transició, de durada indeterminada, el destí de la nació catalana no era, segons Rovira i Virgili, cap altre més que la llibertat. I això era així, tot i "l'abdicació dels homes del mateix poble", mercès a la força de la nació, al sentiment nacional, al caràcter nacional de Catalunya, que no era "un simple país o una àrea lingüística o

un territori històric, sinó un poble amb plena personalitat nacional". Per assolir aquest objectiu, el de la conquesta de la llibertat política, calia procedir a la "gran obra interna de nacionalització general" per fer possible la llibertat nacional espiritual, l'alliberament de les consciències.

El veritable catalanista era, per tant, el català amb consciència nacional, el *català nacional*, en expressió d'encuny rovirà. Per enfortir aquesta consciència era imprescindible que Catalunya esdevingués, per a tots els catalans, el propi centre, "el centre de gravetat en la política, en les lletres, en les arts, en la cultura, en l'esperit", ja que l'adopció d'un centre de gravetat fora del propi país significava la pèrdua de l'equilibri nacional, és a dir, la "desnacionalització". Tan sols la plenitud nacional conferia universalitat a Catalunya, mentre que la desnacionalització la provincianitzava i l'empobria espiritualment. Això no obstant, el polític tarragoní feia radicar l'èxit de l'empresa col·lectiva en la consciència nacional i en el tacte polític dels ciutadans, més que no pas en el nivell d'autogovern existent en un moment donat. Coherent amb aquest criteri, durant el debat a l'entorn de l'estatut d'Autonomia votat el 1931, afirmà: "Més val, en tot cas, que l'estatut sigui inferior als catalans, que no pas que els catalans siguin inferiors a l'estatut", tot sentenciant que pitjor que els estatuts retallats "són les ànimes retallades".

Lluny del xovinisme que situa la nació en el centre del univers, Rovira assenyala la importància de dedicar tots els esforços al treball polític i intel·lectual a l'interior del propi país, que és d'on provindria la força de Catalunya, i no pas de "cap intervenció personal o col·lectiva en la política d'Espanya". Aquesta darrera no era, d'altra banda, una "supranacionalitat, "una nació de nacions" a la qual pertanyia Catalunya, ja que era també, al seu torn, una nació diferenciada de les altres: "Llengua pròpia, esperit propi, cultura pròpia, constitueixen el gran fet nacional. Catalunya té aquests senyals inequívocs. Catalunya és nació". Rovira i Virgili especifica tots els *Elements de la Nació*, però conclou que, sense consciència col·lectiva, la nació no existeix: "sense la consciència nacional, la terra és un paisatge, la història és un fantasma, el dret és una rutina i la llengua és una varietat fonètica". Aquesta és, sens dubte, la seva principal contribució teòrica a la renovació doctrinal del nacionalisme. Enfront, doncs, de les tesis naturalistes i biològiques, de caire gairebé fatalista, indefugible, la voluntat i la consciència esdevenen el factor clau, la pedra de toc de la definició roviriana de nació.

Entre tots els elements distintius d'una nació, la llengua ocupa, per Rovira, el lloc més destacat, ja que és "l'essència, el resum i la resultant de totes les característiques d'un poble". Concedeix a l'idioma, doncs, la funció emblemàtica màxima, com a "bandera sonora" d'un país: "el nostre idioma és el senyal de la nostra nació, l'instrument de la nostra cultura, l'expressió de la nostra ànima, la clau de la nostra llibertat. Sense l'idioma català no existiria Catalunya". La pèrdua de la llengua d'un poble equivaldria, per tant, a la mort d'aquell poble. Per això vaticina

que els pobles que deixen perdre el seu idioma nacional, al capdavant acaben perdent-ho tot, mentre que alerta contra els que asseguren estimar Catalunya, tot posant obstacles, però, alhora, a la recatalanització lingüística. A més, en el cas català, l'idioma delimita també l'àmbit territorial de la nació: Per la llengua única tots som uns, encara que passin per entremig les ratlles artificials d'estats i províncies."

Justament per motius lingüístics abandonà el 1904 els federals tarragonins, en oposar-se aquests a la catalanització del seu òrgan periodístic *La Avanzada*, i inicià el pas irreversible cap a partits d'obediència nacional. Veritable mestre de la prosa periodística catalana -*Teatre de la natura* (1928), n'és un exponent magnífic- feu també la seva aportació a altres gèneres literaris, com ara el teatre (*Nova vida*, 1905), la narrativa (*Episodis*, 1909) i la poesia (*La collita tardana*, 1947). En plena campanya de divulgació de la normativa fabriana, hi contribuï personalment amb les obres *Diccionari català-castellà i castellà-català* (1913), *Gramàtica catalana* (1916) i *Llibre de Lectura escolar* (1916).

Partidari que el català tingués la plenitud de la sobirania lingüística en el seu territori, qualifica de cortesia falsa el fet d'adreçar-se als castellanoparlants en la seva llengua, i més encara quan aquests pensaven que hi tenien dret, i titllava "d'ànimes de criat" els catalans que s'hi avenien. Adversari implacable dels "fills de Catalunya espanyolitzats lingüísticament", futejava amb duresa l'hàbit d'alguns estiuejants barcelonins d'emprar, a la Catalunya litoral o interior, el "castellà d'estiu", que considerava "lleig i còmic" i "el més trist dels castellans de Catalunya". Igualment crític amb el sindicalisme pel fet d'emprar, regularment, el castellà en publicacions i documents, veia aquesta pràctica com "la marca de l'esclau" sobre el front dels obrers catalans.

I amb el caràcter lapidari de moltes de les seves afirmacions, sentenciava: "oposar la llengua espanyola a la llengua catalana no és un acte d'universalisme. És simplement, un acte d'espanyolisme". Cal fer notar, d'altra banda, que Rovira preferia la denominació llengua espanyola a la de llengua castellana, per motius fonamentalment polítics.

De fet, és en el terreny lingüístic més que en el polític, on els plantejaments nacionals de Rovira i Virgili adquireixen la contundència màxima, o si es vol, una més gran radicalitat, ja que no admet, als Països Catalans, altra sobirania —en aquest cas, lingüística— que la catalana, actitud resumida en la frase "A Espanya, l'espanyol. Però a Catalunya, el català." En el període més independentista de Rovira, al començament dels anys 20, adreçà una crida a la joventut catalana perquè fes desaparèixer els rètols en espanyol, en la seva intervenció a l'aplec de Poblet, la tardor de 1922.

Per ell, la lluita per la llengua apareixia com el centre de "la gran batalla nacionalista" i per això desplegarà tota la seva energia dialèctica a favor de l'oficialitat única del català, quan les Corts Republicanes discutien l'estatut d'autonomia del Principat. Contrari, doncs, a l'oficialitat català-espanyol a Catalunya, ja que "sense reciprocitat, és abusiva i vexatòria", sostenia

l'oficialitat del castellà per a les relacions amb el govern de la República i amb "Espanya castellana", però no pas a l'interior del país, tot i que admetia un "règim lingüístic especial per als castellans residents a Catalunya". No es planyia, en conseqüència, de l'expansió extrapeninsular de l'espanyol, sinó de "la seva invasió dins el nostre territori". De manera especial, va fer una defensa tenaç de la catalanitat de la universitat, no pas per dur-hi a terme una obra de caire limitat o localista, sinó per fer-hi "obra universal en llengua pròpia i amb esperit propi".

Conscient del valor simbòlic i polític de la lleialtat a la pròpia llengua nacional, Rovira, en els darrers anys de la seva vida, la considerà l'eina fonamental de recuperació nacional, per sobre de comitès i consells, grups i partits, possibilistes i resistents: "la nostra pàtria espiritual és la llengua catalana". En les hores dramàtiques de la postguerra, de l'exili estant, la defensa de l'idioma apareixia com la millor defensa de la nació. En aquells moments de trasbals internacional, salvar "l'expressió nacional de la cultura" havia de constituir l'objectiu prioritari de tots els demòcrates. Si la llengua havia salvat Catalunya en el passat, en el futur tornaria a salvar-la també. Coherent amb la seva premissa que "les plomes també són armes", i a desgrat que escriví també textos en espanyol i en francès, el gruix central de la seva obra és en català, idioma en què publicà més de dotze mil articles periodístics i una setantena de llibres, malgrat adonar-se que aquesta fidelitat idiomàtica limitava clarament els seus guanys materials.

Una altra de les qüestions que preocupa constantment Rovira i Virgili és les relacions polítiques entre Catalunya i Espanya. Tot i el veïnatge geogràfic i la convivència històrica entre catalans i espanyols, Rovira constata que no hi ha, tanmateix, "compenetració política ni solidaritat anímica". Es tracta de dos pobles amb un esperit nacional diferent i "dos esperits nacionals són sempre independents l'un respecte de l'altre", de manera que pot parlar-se, recuperant l'expressió de Jaume Brossa, de "secessió espiritual de Catalunya". Però, en no reconèixer Espanya aquest esperit diferent, aquesta "independència espiritual" de Catalunya, no hi ha acord possible. Incapaç, doncs, la política espanyola d'admetre fórmules de relació basades en el pacte i en la igualtat, es mostra convençut que si es donés a triar entre unitarisme i independència, la immensa majoria del poble català "triaria sense vacil·lar gens la solució independentista".

La intensitat esmerçada per Rovira en defensa de la llengua catalana només apareix amb una força idèntica, si no superior, a l'hora d'oposar-se a la política espanyola, a l'unitarisme castellà, a tot el que representa, en una paraula, Madrid. La seva hostilitat, absolutament fèrria, cap a l'anticatalanisme madrileny, política per la qual demostra el més gran dels desdenys, li fa exclamar que quan es tracta d'anar contra Catalunya, tots són iguals, amb molt poques excepcions. S'entén així que consideri una veritable "submissió espiritual" i "restes de provincianisme" l'atenció regular de la premsa catalana a les contingències de la política

madrilenyà. Aquest seguiment de la realitat espanyola no es veu correspost per Madrid, que "no sap quasi res de Catalunya". Totes les forces polítiques espanyoles -de dreta, de centre i d'esquerra-, demostren tenir una "absoluta ignorància de la realitat catalana", motiu pel qual aquesta llunyania espiritual i política fa que, per resoldre els problemes catalans, les institucions espanyoles hi estiguin tan capacitades "com el Parlament i el Govern de Tòquio."

Allà, però, on la seva duresa dialèctica esdevé encara més rotunda és a l'hora de desmentir la suposada situació privilegiada de Catalunya en el context de l'estat espanyol. Rovira destaca la desproporcionada aportació catalana als pressupostos estatals, atès el seu pes demogràfic, en contraposició als guanys que en rep a canvi. Sense aquesta aportació catalana, sentència, "la Hisenda espanyola aniria de dret a la bancarrota". Catalunya no pot ser, per tant, l'explotadora d'Espanya. L'afirmació contrària, en realitat, no és més que "una vella faula inventada pels empleats dropos, pels polítics caciquistes i pels periodistes ignorants". Espanya, a més, no és un mercat per a Catalunya, però sí que Catalunya ho és per a Espanya. Desmenteix, d'altra banda, la llegenda de la importància dels teixits catalans en el territori peninsular i reconeix a Espanya, en canvi, el seu protagonisme en la "indústria d'exportació de funcionaris". La prosperitat catalana, conclou, es deu, tan sols, al treball dels catalans i no pas a cap tracte de favor per part del govern de l'estat.

Refermant-se en la seva creença del caràcter nacional de Catalunya, incompatible amb la pertinença a una altra nació, perquè ja és ella nació, tota la nació, Rovira i Virgili assegura que Catalunya "en el camp de les nacionalitats és arbre, no branca". Les úniques relacions possibles entre Catalunya i Espanya són aquelles que es basen en una concepció plural de l'estat espanyol i que en reconeixen la multiplicitat de llengües, de cultures i de nacions. En aquesta reconeixença "hi ha el punt de confluència entre l'espanyolisme i el catalanisme".

En el període de l'exili, tornà a reflexionar sobre aquest tema i assenyalà com els dos assaigs contemporanis d'autonomia -la Mancomunitat i la Generalitat- havien fracassat, precisament, "per fets de la política espanyola, estranys a Catalunya en llur essència". Tant el general Primo de Rivera com més endavant el general Franco, "alçaren l'espasa per un fet espanyol i acabaren deixant-la caure -de pla el primer, de tall el segon- damunt Catalunya". L'animadversió contra Catalunya ha constituït, a parer seu, un dels factors constants de la història d'Espanya, motiu pel qual "la solució del problema català dintre d'Espanya és, si no impossible, almenys extremadament difícil". Per això no s'està de remarcar com, entre els exiliats catalans de les diferents ideologies i classes socials, cada cop fa més camí l'expressió maragalliana d'*Adéu Espanya*.

Interessat per la qüestió de la presència creixent d'immigrants procedents de regions espanyoles diverses, s'alegrà del fracàs dels intents lerrouxistes a Catalunya, tendents a trencar la unitat civil de la seva societat. Partidari de concedir la ciutadania catalana, moral i política, a tots els forasters que lliurament la reclamessin i que ells mateixos es consideressin catalans,

alertà ja del perill d'utilització partidista del fenomen migratori i de possibles manipulacions polítiques d'orientació anticatalana.

Profundament crític amb els intents de monopoli del nacionalisme català per part del catalanisme conservador, denunciava els "pretesos catalanistes que han posat el patrimoni per damunt de la pàtria". Alertava, en conseqüència, del perill enorme que comportaria l'oposició de fet entre els termes "catalanista i esquerrista", ja que podria generar recels de les classes populars "davant el nostre ideal col·lectiu"

Tants anys després, resulta sorprenent -i fins i tot preocupant des del punt de vista de l'evolució de la nostra societat- la vigència actual dels conceptes, les crítiques, de les anàlisis i de les esperances que expressa Rovira i Virgili en els seus pensaments i en la seva obra.

El nacionalisme rovirà és democràtic per essència i per definició, i no dubta a afirmar que les lluites per la nacionalitat van unides a les lluites per la llibertat. Per ser liberal i demòcrata cal, alhora, ser també nacionalista. Nacionalisme i llibertat són, per tant, consubstancials, del tot indestriables.

Demòcrata fins al moll de l'os i coherent amb el que havia defensat tota la vida, sosté que "el règim de Catalunya ha d'ésser fill de la voluntat dels catalans". Per a la llibertat nacional de Catalunya no accepta, doncs, "un límit jurídic traçat per les voluntats d'altri, sinó un límit derivat del consentiment del propi poble".



## *El problema nacionalitari a Espanya<sup>1</sup>*

Traducció d'Eulàlia Torras

### TRES NACIONALITATS CONTRA L'ESTAT UNITARI

A l'època contemporània s'han vist tres renaixements particularistes a l'estat espanyol: els de Catalunya, de Galícia i del País Basc, que han portat cap a la reivindicació política de l'autonomia.

Són renaixements nacionals, regionals o provincials? Aquests tres pobles són nacionalitats, regions o províncies? Es pot discutir si es vol. Però hi ha un fet: els catalans, els bascos i els gallecs han expressat diverses vegades, amb força, el desig i la voluntat de posseir institucions que els permetin governar-se ells mateixos en tot allò relacionat amb la seva vida interna.

Per a aquells que coneixen suficientment el passat i la realitat actual de la Península Ibèrica, el caràcter nacional o "nacionalitari" d'aquests moviment no pot oferir cap dubte. Es tracta de manifestacions ibèriques del moviment general de les nacionalitats que ha omplert una gran part de la història contemporània d'Europa, i gràcies al qual pobles sepultats pel seu enfonsament històric o dominats per la força s'han tornat a aixecar demanant la seva llibertat.

El moviment nacional i el moviment liberal van aparèixer com a derivacions del mateix principi. Si hi ha drets per als homes, hi ha drets per als pobles, i aquests darrers drets no són altra cosa que una forma dels primers. El subjecte veritable de les llibertats humanes és sempre l'individu; la llibertat de llengua, per exemple, és evidentment una llibertat -la més elemental i alhora la més espiritual- dels individus que la parlen.

Un liberal, un demòcrata, té un criteri objectiu per jutjar si les aspiracions autonomistes estan ben fonamentades: la voluntat de la gent. En conseqüència, si la voluntat dels gallecs, dels bascos i dels catalans és restaurar la seva autonomia tot adaptant-la a les circumstàncies actuals, cap enamorat de la justícia no es pot oposar a les seves reivindicacions. Des del punt de vista polític, és secundari que aquests pobles es classifiquin com a nacionalitats, regions o províncies, tot i que, mirant-ho bé, la voluntat persistent de ser lliure o autònom constitueix un signe de nacionalitat, ja que, si aquesta voluntat existeix i persisteix, és a causa dels factors naturals i humans que la determinen: geografia, història, llengua, cultura, consciència de ser una personalitat col·lectiva.

Espanya, sota els diversos règims polítics, lluny de ser una nació espiritualment unificada -i Renan deia que la nació és una ànima, un principi espiritual- manté una estructura

quadrinacional que Richelieu, els homes de la Revolució Francesa i Napoleó van saber copsar. És un compost de quatre nacionalitats distintes. Hi ha una nacionalitat accidental, atlàntica: Galícia. Hi ha una nacionalitat nordista, cantabrista: el País Basc amb Navarra. Hi ha una nacionalitat central, Castella (és a dir, els països peninsulars de llengua castellana). Hi ha una nacionalitat oriental, mediterrània: Catalunya (és a dir, els països de llengua catalana).

Castella, pel nombre d'habitants (uns 18 milions) preval sobre les tres altres nacionalitats (5 milions i mig de catalans per llengua, 3 milions de gallecs i 2 milions i mig de bascos; en total, 10 milions). Però per la densitat de la població, per la puixança econòmica i pel grau d'evolució social, els pobles no castellans tenen un avantatge innegable. Remarca important: ocupen la majoria del litoral espanyol; són pobles marítims, mentre que Castella és sobretot el poble dels alts altiplans interiors, i representa aquella "Espanya profunda" de la qual parlava el cronista medieval català, Bernat Desclot.

En el triple cas "nacionalitari" d'Espanya, la solució liberal del problema és més normal per tal com els pobles que invoquen el principi d'autonomia, lluny d'inclinar-se cap a posicions extremes, s'han declarat partidaris de solucions federals. Han demanat, per a un futur proper, llibertats comparables a aquelles de les quals gaudeixen cadascun dels estats d'Amèrica del Nord o els cantons helvètics.

No podem parlar, doncs, de separatisme. El separatisme no és més, per a aquests pobles, que l'eventual reacció contra el tancament de la via que porta a les llibertats del tipus federal. I no és que es considerin forçosament obligats a aquesta limitació; però per desig de concòrdia i també per realisme polític, insisteixen a establir una compatibilitat entre la seva autonomia i la pertinença a l'estat Espanyol, un estat Espanyol ampliat i més flexible. Valentí Almirall, el primer teòric del moviment català, diu sense ambages en el seu llibre *El Catalanisme*: "si ens aturem en un punt que no arriba a la separació, no és perquè no hi tinguem dret, sinó perquè no creiem que sigui convenient fer-lo servir".

El criteri democràtic de la voluntat popular facilita, d'altra banda, la solució a alguns problemes latents en el si de les nacionalitats ibèriques: la inclusió de Navarra en el País Basc autònom, el règim específic de València i de les Illes Balears. Aquests dos països, per bé que lingüísticament i històricament formen part de la nacionalitat catalana, encara no tenen el mateix grau de sentiment nacional que la Catalunya de l'antic Principat (modernes províncies de Barcelona, Lleida, Girona i Tarragona). Molt probablement, si es generalitzés el règim autònom a Espanya, València i les Balears constituïrien cadascuna una entitat particular. Només més tard es podria plantejar una federació dels tres països de llengua catalana, federació inserida en el marc més ampli de la Federació hispànica o en el marc, més ambiciós i llunyà, d'una Confederació ibèrica. Aquestes són perspectives de futur, i els catalans del Principat no han pensat mai a fer servir la violència, ni tan sols a pressionar els seus germans valencians i mallorquins. L'essencial és que tots tres grups reprenguin la plena consciència de la seva

catalans el gran valor moral de reconstituir oficialment la unitat de Catalunya. I Alfons XIII, de pas per Barcelona, elogiava aquell Felip V que havia abolit les llibertats catalanes i se'n declarava l'orgullós successor.

La monarquia espanyola ha segat els pobles molt més del que els ha aplegat, tenint com a objectiu principal el programa que el comte d'Olivares va presentar clarament en una memòria a Felip IV: "reducir estos reinos de que se compone España al estilo y leyes de Castilla". El rei i el comte van intentar posar en marxa ràpidament aquest programa (ja esbossat pels Reis Catòlics, destructors de les llibertats de Galícia). Però tots dos, maldestres, van trencar la unitat que volien reforçar: Catalunya es va sublevar, seguida per Portugal (1640) i, l'any següent, va proclamar Lluís XIII de França comte de Barcelona, mitjançant un pacte que assegurava les institucions autonomistes. I si l'afebliment francès causat per La Fronde va obligar els catalans a tornar a entrar en la Monarquia espanyola, que els va prometre que respectaria les seves llibertats, Portugal, ajudat per Anglaterra, va continuar i continua separat.

Salvades sota Felip IV, les llibertats catalanes van sucumbir sota Felip V. Catalunya, València i Mallorca, desconfiant del nou rei, havien lluitat a favor de Carles d'Àustria en la Guerra de la Successió i, malgrat la seva heroica resistència, van ser vençudes a conseqüència de l'abandó deshonorós de què foren objecte per part dels seus aliats, amb l'Anglaterra *tory* al capdavant. Van ser tractades com a països conquerits i invocant precisament el dret de conquesta, Felip V va establir un nou règim a la vegada antinacional i antiliberal en els països de llengua catalana. Heus aquí l'origen de la sobirania reial sobre aquests països: la conquesta per les armes. La monarquia, tot i que havia annexionat per força Navarra cap al final del regnat de Ferran el Catòlic, va respectar molt de temps les llibertats dels bascos (inclosos els navarresos), però va acabar destruint-les al darrer terç del segle passat. Amenaçats per la tendència unitarista dels liberals espanyols, la majoria de bascos es van fer carlistes, i a conseqüència de les guerres civils, les lleis de 1839 i de 1876, tot i els acords establerts, els van despullar de les seves antigues llibertats, a les quals l'arbre de Guernika havia donat la seva ombra protectora.

No és pas el poble de Castella el que va destruir, per aprofitar-se'n, les institucions lliures de Galícia, de Catalunya i del País Basc; és la Monarquia espanyola la que, després d'haver destruït les llibertats de Castella, va utilitzar aquesta nacionalitat per destruir les llibertats dels altres pobles de la Corona. La Monarquia va pretendre afavorir Castella servint-se dels seus capitans, de les seves *golillas* i dels seus inquisidors per imposar la llengua i les lleis castellanques als altres pobles. Però no va aconseguir altra cosa que cobrir amb la porpra imperial la dolorosa misèria del poble castellà.

La república, nascuda el 1931, va comprendre millor el cas dels catalans, dels bascos i dels gallecs. Es va instaurar mitjançant un règim autonomista fonamentat en els estatuts particulars, partint de la iniciativa de cadascun dels pobles que volien un règim així. Això no vol

dir que no hi hagués sotragades. L'esperit unitarista de la Monarquia havia fet fortes arrels en la terra dessecada de l'Espanya central. Si el primer partit republicà espanyol havia agafat una orientació federalista és perquè el seu principal inspirador era un català, Pi i Margall. La Primera República, la de 1873, en gran part obra de catalans, va proclamar en les seves Constituents el principi de la República Federal, que la falta de preparació del país i les lluites intestines feren avortar. Les Constituents de la Segona República van preferir el mètode gradual dels estatuts a l'establiment sobtat d'un règim federatiu. Va ser una opció prudent. Menys prudent fou la rosegada de l'estatut proposat i votat en referèndum a Catalunya, de manera que l'autonomia catalana no va ser més que una mitja autonomia, ben inferior a la dels règims federatius que podem classificar com a clàssics. Tanmateix, els catalans van acceptar l'estatut sotmès a cops de destrat, ja que contenia encara llibertats importants que la Monarquia no hauria consentit mai.

A partir del model de l'estatut català, promulgat el mes de setembre de 1932, les Corts van votar, l'octubre de 1936, l'estatut base, amb algunes diferències notables: la preparació de l'estatut galleg es va ajornar a causa de l'aixecament militar de juliol de 1936. Si hagués guanyat la Segona República, hauriem vist a Espanya el funcionament ordenat i beneficiós dels tres règims autònoms de Catalunya, el País Basc i Galícia, i probablement també els de València i Mallorca. El problema "nacionalitari" espanyol estaria ben encarrilat, i cal creure que les autonomies estatutàries s'haurien eixamplat constitucionalment fins als límits del federalisme clàssic. I, davant del problema nacionalitari al món, Espanya no constituïria cap fosca excepció.

## EL VALOR DE L'ESPERIT NACIONAL

S'ha arraconat finalment al graner de la ximpleria demagògica la tesi absurda que volia fer incompatibles el nacionalisme (en el sentit de la llibertat de les nacions) i l'universalisme. Al si de la societat civilitzada, allò humà és una harmonia de l'individual, del nacional i de l'universal. L'autèntic esperit nacional (que no hem de confondre amb el xovinisme, ni amb l'ambició d'hegemonia, ni tan sols amb el "sagrat egoisme") és una gran força creadora. El món li deu rics esclats d'art, de poesia i de pensament. Un poble només troba la plenitud del seu vigor espiritual en la fidelitat a la seva natura. Si renuncia al senyal de la seva personalitat distintiva, o bé si n'és desposseït per la coerció, veureu com la claror del seu geni empalideix i s'apaga.

Observeu la història dels pobles caiguts pel seu propi abandó o bé per l'agressió d'un altre poble. La seva aportació a l'obra comuna de la civilització queda fortament reduïda o fins i tot eliminada. Però si es produeix en un d'aquests pobles un renaixement de l'esperit nacional, aviat la seva literatura i el seu art, la seva ciència i la vida mostren un nou esplendor.

Va ser així a la baixa Edat Mitjana, que fou a Europa l'època en què les nacionalitats van prendre forma i consciència; va ser així en els moderns renaixements nacionals. Els errors, les desviacions i les contradiccions de la política i de la diplomàcia no són suficients per treure als moviments nacionals la glòria d'haver impulsat la vida espiritual dels pobles.

Ha estat així en la península ibèrica, com en altres llocs. El moviment català i el moviment gallec, que troben en la llengua el seu principal ressort, van començar amb un renaixement poètic en el qual brillen grans noms. A Galícia, Rosalia de Castro, Eduardo Pondal, Manuel Curros Enríquez; a Catalunya, Jacint Verdaguer, Àngel Guimerà, Joan Maragall, Miquel Costa i Llobera, Joan Alcover. En els altres gèneres literaris, la collita també va ser abundant. La Renaixença catalana, que és la que ha evolucionat més -fins al moment present- ha portat a la restauració de l'intens focus de cultura que va ennoblir el nom de Catalunya en l'època en què es construïa l'imperi mediterrani més ample i durador després del de Roma. Per la seva banda, el moviment basc no tan sols va aturar el procés de desaparició progressiva de la llengua basca, sinó que en va cagpirar el sentit. La revifalla de l'esperit nacional retorna la joventut als pobles.

Sobretot a Catalunya, hi ha el fet que, durant els tres segles de desnacionalització en el camp de la llengua escrita, només va donar en castellà una producció limitada i mediocre; al contrari, en un segle de renaixement, ha donat en la seva llengua una producció molt important en quantitat i en qualitat. Aquest fet va ser reconegut, gairebé amb les mateixes paraules, des de dalt de la tribuna dels Jocs Florals de Barcelona, per dos homes eminents de signe contrari, diriem: un castellà de dretes, Menéndez Pelayo (1988) i un català d'esquerres, Pi i Margall (1901). La història literària demostra que les dificultats per adaptar-se a l'expressió lingüística castellana resulten encara més grans per a un català que per a un basc o un gallec, fet més psicològic que filològic. Així, l'atac al desenvolupament de la llengua catalana és una pura pèrdua per a la cultura humana, sense que la cultura castellana en surti beneficiada. Els millors esperits castellans han blasmat, tal com cal, la imposició de la llengua castellana als pobles no castellans.

Els espanyols de tendència veritablement democràtica i liberal reconeixen el fet fonamental de la diversitat hispànica. La Monarquia espanyola va fracassar en el seu esforç històric per sotmetre tots els pobles de la península a l'estil i a les lleis de Castella. La República no pot continuar aquest esforç deslleial i perillós; en canvi, pot tenir èxit en la tasca de reconciliar els pobles peninsulars i portar-los cap a una col·laboració refiada i constant. Les reivindicacions autonomistes dels bascos, catalans i gallecs -tres pobles d'ànima liberal i de tradicions democràtiques- se situen en el camp dels federalisme i tenen, en definitiva, el suport de la voluntat popular. Tots tres pobles poden prendre com a divisa aquestes boniques paraules catalanes d'Àngel Guimerà:

"En la vida dels pobles, qui vol viure té raó de viure".

---

**NOTES**

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original francès que portava per títol *Le problème nationalitaire en Espagne*, dins de XXX, pàgs. 95-105, editat per XXX l'any XX. Es tracta d'un text redactat el 1947 per a un monogràfic de *Les temps modernes*, de París, sobre l'estat Espanyol, que no arribà a aparèixer. \*\*\*\*

## *El principi de les nacionalitats<sup>1</sup>*

### ELEMENTS DE LA NACIÓ

Un estudi analític dels elements nacionals ens permetrà de fixar millor la natura de la nacionalitat, la seva biologia, i la importància i la influència dels diversos factors que la creen i modifiquen a través de les vicissituds de la història i enmig dels fenòmens socials.

#### *El territori*

El grup humà, per a adquirir una personalitat, per a crear una comunitat d'interessos i de sentiments, ha d'establir-se damunt un territori. Migracions, invasions i guerres donaren a cada grup un territori determinat. Aquella terra ha estat el seu primer patrimoni material, la base del seu desplegament, el fogar de la seva història.

La influència del territori, o sigui de la situació geogràfica, damunt els grups humans és considerable. Hi ha hagut escriptor que, exagerant aquesta influència, ha considerat que les nacions són filles de la terra, de la geografia. Herder deia que, abans que els homes existissin, les muntanyes, les mars, els rius ja havien assenyalat el camí de la història.

Posteriorment, amb base científica molt més forta i des d'un punt de mira més ric i complex, un altre alemany, Ratzel, ha presentat la geografia com la mare de les societats humanes.<sup>2</sup>

Però la teoria de les fronteres naturals, a la qual ens portaria el fet de donar aquesta cabdal importància, és una de les més frívols. Cert que les fronteres naturals, les condicions geogràfiques marquen molt sovint –no pas sempre– els límits de les nacions i determinen llur evolució. Però dins aquestes línies de la natura hi caben solucions múltiples. Els qui diuen que la geografia, abans que existís la humanitat, ja havia assenyalat la història d'aquesta no són capaços de preveure, sinó amb trencadisses hipòtesis, els esdeveniments socials i històrics futurs.

Dins la multitud de possibilitats que permet la influència geogràfica, és indubtable, però, que, com diu Víctor Duruy, la geografia ha preparat la història. L'ha preparada en les seves línies generals, i en part només. No l'ha feta.

Les fronteres naturals i les condicions geogràfiques influeixen, això sí, en la fixació del territori de les nacionalitats. Sovint les expansions realitzades en les passades centúries, els desplaçaments i les migracions s'han deturat en el límit d'obstacles naturals o han obeït en part major o menor a fets geogràfics. Aquests han marcat en molts casos un límit ètnic i lingüístic, com si fossin un motlle material de l'element humà de la Nació.

### *La història*

La història és la vida successiva de les generals del poble. La Nació rep, tot formant-se i evolucionant, les grans influències dels fets històrics: guerres i conquestes, règims polítics i tractats diplomàtics, esdeveniments socials.

La història, sobretot, ofereix sovint els tombants decisius, els moments culminants que decideixen el destí dels pobles. La Nació és avui com l'ha feta el passat. Perquè es viva, no s'ha immobilitzat ni s'ha tornat erta. Però el passat entra a ésser substància d'ella mateixa. Els morts no governen, ni han de governar; però reviu dins els vius. Hi ha grans morts de la història que amb un acte o una omisió, amb un error o un encert, amb un crit de passió o amb una alé d'ideal, han imposat a llur poble condicions de vida ineludibles o fortíssimes i han assenyalat el camí de les generacions futures.

Les glòries pretèrites, la llibertat vella, els records multiseulars, són l'estímul de la nova acció d'un poble. El sentiment de la unitat nacional rep la confirmació de l'heretatge dels avantpassats, de la llarga convivència històrica i del comú patrimoni material i espiritual.

D'aquesta manera obra la història com a element de la nacionalitat. En canvi, no creiem gaire en allò que és anomenat el "dret històric". Cercar principalment en la història els fonaments del dret a la llibertat nacional és perillós i és poc eficaç. La història, en aquest punt, no és un títol vàlid sinó quan els altres títols ja existeixen.

D'altra banda, sovint el "dret històric", en el seu aspecte formal, és contrari al principi nacionalista. Fets antics, institucions d'altres segles, pergamins i papers, actes i pactes existents dins els arxius, poden parlar en por de la llibertat de la Nació, però poden parlar-ne en contra. Sovint el nacionalisme va, si no precisament contra la història, almenys contra determinats fets històrics. No hem de confondre mai la pregona influència de la història damunt la vida nacional amb la teoria del que se'n diu "dret històric", oficial i legalista, teoria que perdurava encara, abans de la gran guerra, en els imperis centrals d'Europa, particularment a l'Àustria-Hongria. Com diu René Henry,<sup>3</sup> per damunt el "dret històric" cal posar-li el "dret", simplement, en la seva mera accepció de justícia i equitat.



### *La raça*

En parlar ací de la raça, com a element de la nacionalitat, no ens referim a la raça antropològica o individual, sinó a la raça històrica o col·lectiva.

És prou sabut i repetit que no hi ha races pures, que tots els pobles són formats per barreges i per encreuaments de races, i que dins un mateix poble poden ésser distingits una multitud de tipus antropològics.

Avui no hi ha cap teoritzador del principi de les nacionalitats que parli de la raça en l'estricta sentit antropològic. La raça com a element de la Nació, és el compost històric format per les barreges ètniques i per les influències de<sup>t</sup> territori, i que té, de més a més, un esperit propi. Per això és ridícul i incongruent que es combati la teoria de les nacionalitats negant l'existència actual de pobles de raça pura en el sentit antropològic del mot.

És veritat que modernament un home de ciència alemany, Woltmann, ha exposat la seva teoria antropològica de la nació, referint-la a la superioritat dels uns pobles damunt dels altres.<sup>4</sup> Però ni aquesta teoria s'ha obert camí ni Woltmann és un defensor del principi de les nacionalitats, ans bé un ferotge adversari.

### *La llengua*

Marc de la nacionalitat, podríem dir a la llengua. De tots els element que formen la nacionalitat, la llengua és el més potent, els més influent, el més decisiu.

Ja sabem que i ha algunes rares nacionalitats sense unitat de llengua. Finlàndia n'és una: tendeix, però, a la unificació lingüística, a base de l'idioma propi, el finès, sobretot d'ençà que ha conquistat la independència. Sabem també que n'hi ha d'altres que han arribat a perdre la llengua pròpia, sense perdre per això el sentit nacional: Irlanda, per exemple, on d'alguns anys ençà avança el moviment de rena-  
cionalització lingüística. Però la llengua constitueix el més fort senyal de la nacionalitat. El mapa lingüístic d'Europa és, en les seves grans línies, i tret d'unes poques excepcions, el mapa de les nacionalitats.

I és que la unitat de llenguatge ve a ésser una síntesis de les altres unitats: pressuposa en els pobles una llarga convivència, una comuna cultura, una mateixa història, una secular fraternitat. Així esdevé un llaç espiritual fortíssim.

Tots els pobles que han lluitat per la llibertat nacional s'han adonat de la cabdal importància de la llengua. En llur major part, els moviments patriòtics han començat per la reivindicació de l'idioma, primer en el terreny literari, després en el terreny polític.

“La llengua és tota la nació”, han dit els flamencs de Bèlgica. El mateix pensament ha expressat la poesia hongaresa. “En la llengua resideix verament la nacionalitat”, ha escrit Eça de Queiroz. A Alemanya, on els grans pensadors de l'idealisme nacionalista –Herder, Richt, Gervinus- alçaren l'amor a la llengua menyspreada com una senyera de combat i de reconquesta de l'ànima pròpia, el poeta Arndt va escriure aquells versos famosos:

Wa ist das deutsche Vaterland?  
So nenne endlich mir das Land!  
So weit die deutsche Zunge klingt  
Und Gott im Himmel lieder singt:  
Das soll es sein! Das soll es sein!  
Das wack'rer, nenn dein!<sup>5</sup>

Versos, aquests, que un basc castellanitzat, don Miguel de Unamuno, ha resumit en uns altres versos tots secs i clars:

La sangre de mi espíritu es mi lengua,  
Y mi patria es allí donde resuena.

A Itàlia, en el temps de la lluita per la unitat nacional, Gazzoletti, seguint la poesia d'Arndt, cantava:

Dal reale Tevere all'Eridano  
Tutto que il doppio mare comprende,  
E un solo accento sonar s'intende,  
E il mondo barbaro rifece humno,  
È la gran patri del Italiano!

Per als pobles decadents, desnacionalitats, la conservació de la llengua pròpia en la parla popular representa una forta possibilitat de renaixença literària i política. I, el contrari, la pèrdua de la llengua pròpia és un perill gravíssim per a la subsistència de la nacionalitat. Els irlandesos, que mig oblidaren això en el segle XIX, se n'han adonat després, i durant les darreres dècades han iniciat un gran esforç de renacionalització lingüística, que està donant ja esplèndids fruits.

La possessió d'una unitat de cultura fa que els homes d'una mateixa nacionalitat siguin germans d'esperit, participants d'un mateix pensament comunal. Una nació sense cultura pròpia és una nació pobra, desheretada, eixorca. Està mancada d'un dels principals justificants, diguem-ho així, de l'existència nacional. La vitalitat de la Nació, l'íntima energia que la manté, es revela per la formació d'una cultura, més o menys original, però sempre pròpia.

En realitat, el llenguatge té una part importantíssima en la formació de la cultura nacional. Cada llengua tendeix a formar un cultura. El homes d'art, de lletres, de pensament i de ciència d'un poble tenen llur centre espiritual en la unitat de llenguatge.

### *La comunitat de dret i costums*

La Nació, en la seva llarga evolució històrica, crea un sentit jurídic propi, en el qual tenen àmplia part, sens dubte, les influències exteriors, però que pren una fisonomia particular. Així neixen i es descabdellen un conjunt d'institucions jurídiques que informen la vida d'aquell poble i en són mirall.

No es tracta aquí de meres diferències comarcals, de simples varietats locals o forals, sinó de tota una concepció del dret. Les institucions jurídiques d'una nació responen a un determinat tipus social, a un caràcter peculiar, a necessitats especials del grup. Per llur llarga vigència han emmotllat la vida del poble, i aquest solament s'hi ha pogut identificar si corresponien a la seva íntima manera d'ésser i omplien les seves necessitats, per a la qual coses les ha anat modificant, si ha calgut, en el transcurs de les centúries.

És el dret consuetudinari, naturalment, el que està més lligat amb l'ànima, amb el caràcter i amb la història de la Nació. La llei escrita pot separar-se més de l'evolució històrica, pot ésser forjada amb més independència per la voluntat del legislador. Tot i això, en una gran part, no és sinó la concreció del dret consuetudinari.

La possessió d'un sentit jurídic propi, distintiu, es manifesta sovint en el fet que un poble trossejat per la història, que té sotmesos els seus bocins a òrgans polítics i legislatius diferents, manté les mateixes institucions jurídiques fonamentals. Tal passa amb els pobles de llengua catalana que constitueixen la Catalunya nacional.<sup>4</sup>

Si considerem el costum no ja dins l'esfera jurídica, sinó en el seu ample sentit social i popular, veurem també com la nació es manifesta en un conjunt de tradicions, de pràctiques, de festes, d'inclinacions, etc. Comunitat reveladora d'una mateixa ànima col·lectiva, d'un fons espiritual comú.

I aquesta comunitat de costums és més pregona, més íntima i més completa que les simples varietats de regió o de comarca, típiques sovint, però que no arriben a presentar el relleu i la força de les que ofereix el conjunt de la Nació.

### *La consciència de la nacionalitat*

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

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

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

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

### *La voluntat*

La Nació existeix plenament quan té consciència de la personalitat pròpia. Però el fet de consciència és intern. Perquè la Nació s'afirmi, cal un factor transcendent, susceptible de manifestació exterior; i aquest és la voluntat.

La consciència de la personalitat nacional pot no anar acompanyada de la voluntat d'afirmar-la i de fer-la respectar. Podem concebre un poble conscient de la seva nacionalitat que renuncia a afirmar-la per manca d'estímul, per peresa d'esperit, per trobar-se bé en la seva situació subordinada. Aquest cas, però és rar. Generalment, la consciència de la nacionalitat crea l'enèrgica voluntat d'imposar-la.

### *La importància de la consciència nacional.*

La totalitat, la simultaneïtat de tots aquests elements, és absolutament necessària per a l'existència de la Nacionalitat!<sup>1</sup> Certament que no.

“Tots aquests elements –ha dit Mazzini referint-se a la història, la llengua, el dret, la geografia- poden existir de fet, però sense formar una Nacionalitat viva, mentre un buf vivificant no ve a animar-los, de manera que formin una vera nacionalitat que tingui plena i clara consciència de si mateixa. El principal element constitutiu d'una nacionalitat es troba en la consciència que un hom té de pertànyer a aquesta nacionalitat, en la voluntat dels qui la constitueixen. I la importància dominant d'aquest element de la consciència nacional és tal que l'absència d'un o més dels altres elements no impedeix l'existència d'una nacionalitat quan hi ha aquell element.”

---

<sup>1</sup> Barcelona, 1932.\*\*\*

<sup>2</sup> *Politische Geographie*

<sup>3</sup> Pròleg a l'obra *L'Hongrie rurale, sociale et politique*

<sup>4</sup> Ludwig Woltmann. *Polnische Anthropologie*

<sup>5</sup> “Quina és la pàtria alemanya? Digues-me on és aquesta terra. / És allí on sents parlar l'alemany/ i Déu en el cel canta *lieder*. / Allí, home valent, hi ha el que és teu”.

<sup>6</sup> Prat de la Riba. *La Nacionalitat catalana*, Cap. VII

## Tomás Masaryk

### INTRODUCCIÓ de Monika Zgustová

El "ser o no ser" d'una nació. "Només hi ha un problema filosòfic realment seriós," diu Albert Camus en *El mite de Sísif*: "el suïcidi." El pensador francès continua: "Decidir si la vida val la pena o no de ser viscuda és respondre la qüestió fonamental de la filosofia." El filòsof txec Tomás G. Masaryk (1850-1937), fundador de l'estat txecoslovac independent, tenia la mateixa opinió. En el seu primer treball filosòfic, *El suïcidi com a fenomen massiu de la civilització moderna*, Masaryk afirma que la gent no es retira voluntàriament de la vida a causa d'un fracàs puntual sinó per no trobar cap sentit a l'existència. En qualsevol situació límit, l'home que es planteja per què continuar vivint, sovint arriba a la conclusió que no té cap motiu per participar en el que li sembla un cercle viciós sense sentit. I el plantejament de l'individu, les seves preguntes, els seus dubtes, són perfectament vàlids quan es parla d'una nació. Com en la vida d'un individu, en la vida d'un poble la pregunta sobre el sentit de l'existència sorgeix més sovint que mai en les èpoques de desconcert col·lectiu, d'afebliment de la consciència de ser, en temps de desfetes. Llavors sorgeix la pregunta: Per què? Quin sentit té continuar bregant simplement per ser?

Durant l'activitat acadèmica i política de Masaryk a Praga, a partir de 1882 i durant aproximadament tres dècades, el poble txec es trobava en un punt d'estancament quasi mortal de la seva història (en esclatar la primera guerra mundial, en 1914, i fins i tot abans, la història ja avançava a grans passos al so que li marcava la dinàmica entre els grans imperis). Aleshores calia tenir una gran dosi d'ànim personal, d'autoconfiança i d'autoestima nacionals -i Masaryk en tenia- per no donar-se per fracassat, perdut i "suïcidat-se" com a nació.

**La renaixença txeca.** La renaixença nacional txeca va tenir dues fases. La primera va durar des de finals del segle XVIII fins a l'any revolucionari -a nivell europeu- de 1848. Durant aquesta etapa la nació txeca, una de moltes dins l'imperi austro-hongarès, fregava la seva extinció. Per tant, l'objectiu era tornar a la vida allò que més íntimament la conformava: fer renéixer la cultura, la tradició, recordar els esdeveniments històrics, però sobretot fer renéixer el txec com una llengua moderna, i no sols perquè sobrevisqués en privat en les cases dels petits pobles allunyats de la capital, sinó perquè es defensés com qualsevol altre idioma a tots els nivells: en l'ús científic, cultural, legislatiu, etc. Es van desplegar estudis històrics a la recerca d'una genealogia i tradició pròpies. L'èxit que van tenir els promotors d'aquesta fase sembla, vist des d'ara, un miracle: en el curs de dues generacions, en un país alemanoparlant, on només una petita minoria inculta parlava, a nivell privat, una mena de dialecte obscur que era el txec, va

sorgir una nació plena de vitalitat amb una cultura i una llengua pròpies, una llengua moderna capaç d'expressar-se en tota l'escala de registres i nivells lingüístics. Després d'aquesta renaixença cultural, tan brillantment reeixida, els capdavanters txecs van tenir la intenció de conduir el seu poble fins a l'autodeterminació a nivell estatal. El fracàs absolut d'aquest intent va marcar la segona meitat del segle XIX i la primera dècada del segle XX.

Què fer? Quin sentit té posseir una llengua i una cultura pròpies? Quin sentit té pagar el preu, força alt per cert, de l'aïllament que comporta el fet de gaudir, en un àmbit demogràficament reduït, d'una particularitat lingüística i cultural? Té sentit continuar lluitant si tens la sensació de no fer res més que clavar cops de cap contra la paret del centralisme austrohongarès? Val la pena continuar, sobretot després d'haver-se adonat que els usuaris naturals de la llengua són els primers a mostrar-se escèptics sobre els beneficis del seu ús?

**Masaryk i el nacionalisme.** En aquell moment el patriotisme txec -com molts altres patriotismes europeus- es va convertir en nacionalisme. La tendència dominant dels nacionalistes txecs que avui podríem anomenar "fonamentalista" era la de considerar la seva particularitat, el seu fet diferencial, com a valor moral suprem. Calia proclamar la seva mateixa existència com a justificació, calia proclamar la seva superioritat a les particularitats d'altres nacions, demostrar la glòria del propi passat, i, també, condemnar com a traïdor qualsevol que no compartís aquesta actitud glorificadora... perquè, de quina altra manera justificar els esforços i els sacrificis que s'han fet en nom de la nació?

Aquesta actitud, tot i ser inqüestionable per als nacionalistes txecs de l'època i tenir la seva raó de ser i la seva lògica, no per això deixava de ser extremament perniciosa per al poble txec. Els països txecs -Bohèmia, Moràvia i Silèsia- es van tancar en si mateixos, els txecs van fer seva majoritàriament la bandera del xovinisme i de l'antisemitisme. El fet diferencial txec -tan difícilment retrobat, reconstruït, reconquerit- es va convertir en una presó, en un ghetto xovinista estretíssim que s'autodestinava a atrofiar-se.

Masaryk, que va arribar a Praga al bell mig de l'època nacionalista, provenint de Viena i per tant no gens marcat pel ghetto nacionalista de la capital txeca, va oferir una interpretació de la identitat nacional molt diferent, molt més oberta. Masaryk, mig eslovac i mig moravi, havia crescut a la Moràvia meridional, apartada de les passions nacionalistes de Praga. Va estudiar filosofia a Viena i a Leipzig, es va casar amb una nordamericana (Charlotte Garrigue, el cognom de la qual Masaryk adopta com el seu segon nom de pila) que havia conegut a Alemanya. Des de jove Masaryk era un patriota txec, però la seva consciència de pertànyer al seu poble no estava marcada per la psicosis defensiva de molts dels seus conciutadans.

El patriotisme de Masaryk parteix dels valors ètics generals i busca la seva aplicació en la seva nació. En aquest sentit les seves tesis eren molt properes a les del segle de les llums. El pensador txec veu la nació com una anella natural i indispensable entre la humanitat global i una

vida humana individual. A diferència dels pensadors de la Il·lustració, Masaryk és un patriota de mena; a diferència dels nacionalistes romàntics, ell és un patriota crític. Una nació, per ell, ha de complir un objectiu ètic: per tant, l'únic criteri per jutjar aquesta nació és observar el compliment de l'objectiu, és a dir, de quina manera la nació ajuda els membres de la comunitat nacional a ser uns éssers humans madurs, responsables i lliures, tant a nivell individual com col·lectiu, i tant respecte a la pròpia nació com a la convivència amb els altres.

**La vida de Masaryk.** Com ja s'ha dit, Masaryk va arribar a la Universitat Txeca de Praga, acabada d'estrenar, per dedicar-s'hi a l'ensenyament de la filosofia. Un any després de la seva arribada, el 1883, funda una revista cultural, *Athenaeum*: s'afilia al partit Mladoceská strana (Txec Jove), de tendència liberal i nacionalista. Publica l'obra filosòfica *Els fonaments de la lògica concreta* (1885), però més que res es dedica a escriure assaigs, donar conferències i participar en debats i taules rodones per tal d'elevat el nivell cultural de la vida txeca. El 1889 esdevé director de la revista política *Čas* (El Temps) i el 1889 és elegit, pel partit Txec Jove, parlamentari al parlament de Viena (d'aquesta època data la seva intervenció al parlament, "Volem la igualtat de drets polítics!", que presentem a continuació). Decebut per la inestabilitat de les exigències polítiques per part dels polítics txecs, el 1893 renuncia a l'activitat parlamentària per dedicar-se de ple a l'ensenyament filosòfic i polític i a la pròpia investigació filosòfica. Aleshores fa diversos viatges acadèmics a universitats estrangeres, especialment nord-americanes (d'aquí prové la conferència anomenada "El nacionalisme modern europeu" que ve a continuació; Masaryk va pronunciar a Praga, també durant aquesta etapa, la conferència "Nació i humanitat" que completa la selecció de textos). El 1907, Masaryk és reelegit parlamentari pel Partit del Realisme, que posa èmfasi en les bases econòmiques i socials del poder polític i lluita per la igualtat dels txecs amb altres pobles de l'Imperi, pel sufragi universal, per l'autonomia dels països txecs i per la protecció de les minories, especialment de la jueva. Aleshores Masaryk encara no exigeix obertament la independència del seu país, però sí que demana la transformació de l'Imperi austrohongarès en una federació de nacions autònomes.

Al començament de la primera guerra mundial Masaryk fuig a l'estranger, on forma el Consell Nacional Txecoslovac que, després de la guerra, els Aliats, tot desitjant veure l'Imperi austrohongarès afeblit i fracturat, reconeixen com el govern de Txecoslovàquia. Durant els quatre anys que dura la guerra Masaryk no para de viatjar a favor de la causa txecoslovaca. A Rússia organitza (1917-1918) la Legió Txeca, un exèrcit txec independent compost bàsicament per expresoners de guerra que es trobaven a Rússia. Després de l'esmicolament de l'Imperi austro-hongarès, al final de la guerra, Masaryk és elegit primer president de la República Txecoslovaca (1918). És ell qui aconsegueix la independència per al seu poble, i ho fa d'acord amb el seu credo filosòfic, és a dir, amb la intenció de donar als txecs l'oportunitat de ser madurs -acabar amb les tuteles imposades des de fora-, responsables -posar el destí del país en



les seves pròpies mans- i lliures. Masaryk és reelegit president el 1920, el 1927 i el 1934. El 1935 dimiteix a causa de la seva edat avançada (té vuitanta-cinc anys).

Masaryk va ser venerat pel poble txec i va gaudir de reconeixement internacional com a filòsof i com a líder democràtic exemplar. Entre les seves obres filosòfico-polítiques més conegudes destaquen *La construcció d'un estat*, *Els ideals humanitaris*, *L'home modern i la religió*, *L'esperit de Rússia*, *La qüestió txeca*.

**La democràcia.** Ser madur, responsable i lliure: aquest és, per Masaryk, el sentit més profund de qualsevol activitat humana, el sentit de la vida de l'home. Cada persona ha de tenir el seu objectiu: intentar ser cada cop millor, en el sentit ètic de la paraula, i obeir la llei moral que cadascú porta al seu interior, sense cap necessitat d'una autoritat exterior que se'n responsabilitzi, perquè així l'home perdria el que li és més propi -o hauria de ser-ho: la llibertat. (Diguem només de passada que l'ideari de Masaryk ha marcat profundíssimament l'activitat de l'actual president txec Václav Havel.)

Tot això i més és, per Masaryk, el significat de la paraula "democràcia". La democràcia, en la seva concepció, és sobretot l'estat de la ment, el nivell de maduresa i de desenvolupament ètic, que es reflecteix en les activitats socials i en l'organització estatal. Masaryk no deixa mai de subratllar que, parlant de la democràcia, no pensa en el poder de la massa, bé que aquesta sigui majoritària. La seva concepció és més propera a l'ús de la paraula en anglès que en francès. La *majoria* no és democràtica només perquè és majoritària en nombre; un govern no és democràtic només perquè l'ha votat la majoria. Hi ha una altra cosa que és molt més important: el respecte per l'home, la responsabilitat personal, la llibertat, la noblesa d'esperit. Només la presència d'aquests factors fa que una societat sigui democràtica. Durant tota la vida Masaryk va posar l'ensenyament -en tant que desenvolupament de la personalitat individual- en el primeríssim lloc de les prioritats socials, seguint la influència de Rousseau, i d'acord amb una tendència estesa en aquell moment a tot Europa i que va tenir a Catalunya un dels seus focus més dinàmics.

**La filosofia.** El món, tal com el veu Masaryk, és provist de valor i de sentit. El món té el seu ordre que és alhora un ordre moral de cada persona. L'home, en aquest món, ha de ser solidari, responsable, autònom i èticament madur. És un ésser capaç de mirar les coses des del punt de vista de l'eternitat, *sub specie aeternitatis*, segons ho expressa Masaryk. L'home és capaç d'elevant-se damunt del cercle viciós de la necessitat i del consum per tal de contemplar la vida des de la perspectiva dels ideals humanistes, de la veritat, del bé, de la bellesa, de l'amor, de la justícia. Com un ésser determinat per la seva aptitud de llibertat i de responsabilitat, un ésser per al qual la dependència i la falta de autonomia representen una humanitat incompleta, l'home de Masaryk s'assembla a l'home existencialista que havia d'aparèixer en els anys

posteriors a la Segona Guerra Mundial. A diferència dels pensadors existencialistes, però, per Masaryk tot això no representa una crisi perquè -tenint en compte la seva imatge del món- l'home lliure i ètic no està en contradicció amb l'essència del món.

La conflictivitat del ser de l'home, per Masaryk, no és metafísica ni estructural sinó existencial. És existencial perquè sorgeix de l'eterna temptació d'evadir-se de la màxima responsabilitat de qualsevol individu: la gestió de la pròpia llibertat. D'una banda, es reflecteix com una temptació objectivista -l'home nega la seva llibertat i responsabilitat al·legant formar part d'un món material que té les seves pròpies regles i obeeix les pròpies lleis, contra el qual res no pot fer l'acció individual; d'altra banda hi ha la temptació subjectivista -recloure's al seu interior-, una temptació que avui potencia, i força, la indústria de l'entreteniment. L'home que vol ser lliure ha de lluitar amb totes dues temptacions.

D'aquesta lògica del ser de l'home, Masaryk deriva el seu discurs sobre la societat i la història. També una societat, una comunitat, per gaudir de la plenitud, ha de ser lliure, madura i responsable. És gràcies a aquesta convicció que Masaryk va fer possible que el poble txec tingués la seva independència: perquè, com a nació, demostrés la seva maduresa, perquè pogués desenvolupar-se independentment i, així, tingués l'oportunitat d'assolir la seva llibertat. El sentit de la història d'Europa, per Masaryk, és el creixement de l'home per atènyer la humanitat lliure i la maduresa ètica i moral, i l'emmiration de l'home en l'estructura de la societat i de l'estat.

**Des de la "perspectiva de l'eternitat"**. Masaryk va escriure la seva tesi doctoral sobre Plató; Sòcrates, presentat per Plató, és el seu "apòstol filosòfic"; el pensador txec va ser fidel al seu ideal de jove tota la vida. Una acció, una activitat, una vida, només tenia valor per ell si se'n sortia un cop examinada per "l'eternitat". Segons el model socràtic Masaryk no diferenciava entre la teoria i la pràctica: qualsevol teoria havia de ser posada en pràctica, i com a professor universitari Masaryk no es tancava al seu despatx. L'activitat social i política sempre acompanyaren la seva carrera acadèmica. El paper de la seva vida és el d'un ciutadà, d'un participant actiu en la vida política, en la política entesa no com a lluita pel poder sinó com a participació activa i responsable en el destí d'una comunitat.

Les autoritats comunistes, que van dominar Txecoslovàquia durant més de quaranta anys, van prohibir qualsevol cosa relacionada amb el nom de Masaryk: van fer treure els seus llibres de les biblioteques públiques, les seves obres no es podien publicar; van declarar que el primer president -segons elles, burgès, capitalista i explotador- era el gran enemic del poble txec. Tan sols pronunciar el seu nom era perillós. Tanmateix, durant tots els anys del comunisme, el filòsof Jan Patočka no va deixar d'analitzar la seva obra filosòfica, però els escrits de Patočka, clandestins, arribaven només a molt poca gent. Després de la "caiguda del mur", els llibres de Masaryk es publiquen una altra vegada: l'ex-president és admirat, elogiat... però, filosòficament, incompès. Què ha passat mentrestant? La societat actual s'ha acostumat a

considerar el món com sense sentit, a percebre'l com un conjunt de partícules materials, sense veure-hi cap mena de valor o d'ordre intrínsecs; aquesta concepció és molt allunyada de la visió de Masaryk. S'ha perdut la perspectiva que el president-filòsof acostumava a anomenar *sub specie aeternitatis*, la capacitat de mesurar les coses a gran escala, a escala de l'"eternitat".

*Sub specie aeternitatis*: si Sòcrates duia a terme -i exigia als altres- el seu ideal de vida plenament cívica, Masaryk tampoc no fugia a l'àmbit de l'"eternitat", no s'aïllava de la vida; l'eternitat era per ell, d'una banda, la mesura de totes les coses, i de l'altra, l'eterna exigència de la sinceritat i de la veritat que han d'estar presents en totes les accions, per petites i quotidianes que siguin.

## ***El problema d'una nació petita<sup>1</sup>***

Traducció de Monika Zgustová

### **NACIÓ I HUMANITAT**

Sovint es discuteix el tema següent: què és més important, la nació o la humanitat?

Palacky creia que la humanitat és més important. En la seva carta dirigida a Frankfurt escrivia: "Tot i que estimo profundament la meua nació, dono més valor al bé humanístic i científic que al bé nacional."

Però aquí cal tenir en compte com plantejem la pregunta.

L'única manera raonable de plantejar-la és la següent: Què és més gran, la nació o la humanitat? Naturalment, la humanitat és més gran. Tanmateix, la pregunta no s'ha de formular mai d'aquesta manera: Què és prioritari, la nació o la humanitat? La humanitat no pot anar abans que la nació, perquè la humanitat en si no vol dir res, la humanitat es compon de diferents nacions. La idea humanista i la nacional es fonen en una. De la idea humanista podem extreure tots els ideals ètics i utilitzar-los per al bé de la nació. Demanem els nostres drets -el dret a la nostra llengua- en nom de la humanitat. Com que el dret a la llengua no és una cosa que es pugui provar fàcilment, cal reclamar-lo en nom de la idea de la humanitat dient: La teua llengua val més que la meua? Per quina llei? No pertanyen les diferents nacions a una unitat natural, la humanitat? I per tant, no tenen totes els mateixos drets?

La idea de la humanitat no s'ha de confondre amb la del cosmopolitisme. Tot i que al segle XVIII els dos conceptes anaven lligats, el cosmopolitisme és un concepte polític, en canvi la idea humanista té un significat cultural.

Parlant del cosmopolitisme del segle XVIII, hem de recordar la persona que el proclamava. Va ser J.-J. Rousseau, que afirmava que les nacions civilitzades s'han d'unir. Essent un francès del seu segle, Rousseau creia que la seva llengua havia d'estendre's per tot el món. De fet, en la seva època l'aristocràcia de tots els estats europeus es comunicava en francès; a la cort de Viena, per exemple, llegien Wieland en la traducció francesa. No hi havia tants diaris ni tants tiratges com avui perquè el poble, que no tenia cap mena d'estudis, no sabia llegir. Tota la cultura s'esdevenia

als salons. De manera que quan un francès parla de cosmopolitisme, suposa que és ell qui ho domina tot. El concepte de cosmopolitisme d'aquella època significava que el poble no participaria en la vida cultural i que els francesos dominarien el món.

Avui el cosmopolitisme és impensable i políticament resulta impossible. Què vol dir això d'enamorar-se políticament de tota la humanitat? Turgenev diu: "El cosmopolitisme és una ximpleria." Com pot servir un txec a un xinès? Abans la noblesa provocava el sentiment cosmopolita - perquè la noblesa estava educada en francès- en canvi avui un infant ha de créixer i educar-se en la seva llengua materna.

La idea humanista no és sinònim del cosmopolitisme.

El contingut de la idea humanista té dos punts importants:

1. El conjunt de les nacions del món forma la humanitat.
2. Cada persona hauria d'assolir l'ideal ètic de ser veritablement un home. Quan diem: "aquest comportament és humà, aquest comportament és inhumà", ens referim a aquest ideal ètic.

Nosaltres, d'acord amb aquesta idea, comprenem la nació de manera humanista. La nació ha de ser per nosaltres una qüestió de consciència. Havlíček diu: "Abans que res, un ha de ser diligent, culte i honrat, i només després pot començar a pensar en ser un patriota." Ser un home honrat en primer lloc - això sí que és patriotisme. Així ho entenen els nostres pensadors patriotes, Havlíček, Palacky, Kollar.

Aquests filòsofs van partir de la concepció del nacionalisme com a ètica i van acabar demanant el reconeixement jurídic d'una nació. Volien que una nació tingués els seus drets, de la mateixa manera que els té un estat. Sovint parlem del dret estatal, però hauriem de parlar molt més del dret nacional. Si fos possible a base d'una llei castigar algú que denigra una nació, aleshores alguns diaris haurien de deixar de publicar-se. Si algú ofèn el parlament, és perseguit per ofensa del parlament. Però la jurisdicció no ha pensat en les nacions, la nació fins ara no ha estat protegida ni respectada per la llei. L'actual codi civil no esmenta un crim contra la nació.

En l'actualitat no existeix res que s'assembli a un estat-nació. Àustria és un estat multinacional. Fora d'Itàlia no hi ha cap estat en el qual la nació i l'estat siguin idèntics. Montenegro, Sèrbia, Rússia, Alemanya, França i Espanya són països multinacionals.

El sentiment i el pensament nacionalista evolucionen. El nacionalisme no és ni de bon tros un concepte superat: al contrari, la seva evolució està començant. Cada vegada quedarà més clar que la nació és un membre natural de la humanitat i que el món no s'ha de dividir en estats sinó en nacions.

---

**NOTA**

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original (xec que portava per títol XXX, pàgs. XXX-XXX, editat XXX l'any 1905 (1a ed.).\*\*\*

## ***Del discurs de Masaryk al Parlament de Viena, el 20 de març de 1893<sup>1</sup>***

### **VOLEM LA IGUALTAT DE DRETS POLÍTICS!**

Els explicaré breument el significat i l'essència de la Qüestió Txeca.

L'assumpte es pot resumir d'una manera senzilla i breu. Un poble que té sis milions d'habitants, un poble que -com vostès mateixos han admès- està econòmicament molt fort, un poble treballador, dotat, un poble que va a més, conscient de la seva força i del seu valor, particularment per a aquest imperi, un poble així no pot aguantar quedar-se sota una tutela. Això és molt important. I si vostès insisteixen a no reconèixer els nostres drets històrics, el nostre poble lluitarà per assolir la independència a la qual té el dret.

La nostra base etnogràfica està garantida i justificada *de jure* per les lleis estatals existents. Freiherr von Scharschmid s'equivoca molt, i evidentment ignora la situació real, si creu que els nostres drets estatals no existeixen *de jure*.

Pel que fa a les lleis estatals, per dir-ho breument, les nostres exigències culminen en el desig del tot natural de ser políticament independents. Un poble amb autoestima, un poble que compta amb un considerable nombre d'habitants, un poble educat, un poble amb una llarga història ja no pot tolerar una situació en la qual no és l'amo del seu destí polític. Vostès, senyors, que sempre actuen com un partit estatal, que veuen el *summum bonum* en la política de l'estat, hauran de ser els primers a comprendre que el poble txec no pot estar content i no ho estarà fins que no arribi a ser una nació política. Nosaltres no sols volem que ens sentin, sinó que desitgem tenir els mateixos drets polítics que les altres nacions dins de l'Imperi austríac.

Herr von Plener comet un greu error quan diu que la propaganda política d'un sol partit va ser la causa del moviment actual del poble txec. Li puc assegurar, a ell i a molts altres senyors, que al nostre país hi ha molta, molta gent que no es deixa confondre per cap mena de propaganda. Aquesta gent expressa les seves conviccions polítiques, tant si les acompanya una propaganda com si no (i, al capdavall, tots els partits polítics tenen com a objectiu "propagar" el seu programa per convèncer la gent dels seus punts). Tots els txecs tenen conviccions polítiques, només que ara les demostren amb més força. Després de dotze anys de la política actual, el poble txec ha arribat a tenir consciència dels seus drets històrics. El govern i els diferents partits

han de reconèixer i haurien de fer un esforç per comprendre aquest fet; no arribaran gaire lluny en la seva filosofia política si perceben el nostre moviment només com una resposta a una agitació política. No, senyors, la nostra lluita contra el centralisme, la nostra lluita contra la constitució actual es basa en la ferma creença dels txecs, i de tots els nostres partits polítics, en els nostres drets estatals.

En el seu discurs introductori, la seva excel·lència el President ha avisat el nostre poble i tots els altres pobles que no perturbin la constitució, i ha suggerit que s'havia preocupat perquè tinguéssim un desenvolupament lliure. Nosaltres no ho veiem així i no el creiem. No el creiem perquè tenim molta experiència derivada del passat, i també perquè veiem la constitució des d'un punt de vista diferent del de tots vostès. Vostès no paren de presentar la constitució com una mena de *noli me tangere*, una mena de fetix polític, mentre que nosaltres no compartim la seva opinió segons la qual es tracta d'un fruit de la saviesa i de la lògica polítiques. Estem convençuts que aquesta constitució, la seva constitució, no és veritablement institucional; haurien d'examinar-la des del punt de vista dels principis del seu propi partit. Els en donaré proves: no costa gaire trobar-les.

La constitució està marcada per una gran dosi d'arbitrarietat i per una gran dosi d'absolutisme. I és que en tota l'àmplia àrea del poder legislatiu de les Dietes Provincials -i no fa gaire, Herr von Plener va reconèixer el fet que aquest poder és extraordinàriament gran- vostès posseeixen un poder executiu que és totalment arbitrari. El governador no és responsable, davant de la Dieta Provincial, de recolzar les lleis provincials, i el govern central no es pot responsabilitzar aquí, en el parlament, de recolzar les lleis provincials, perquè el parlament no pot ser responsable de l'execució de les lleis que no són de la seva competència. De manera que, senyors, tal com ho he dit, hi ha un element d'arbitrarietat i d'absolutisme en la constitució. La seva constitució és l'encarnació del centralisme.

L'evolució natural d'Àustria ha estat tan forta, tan poderosa que les teories constitucionals de vostès no han estat capaces de suportar la realitat. Hongria s'ha independitzat. Vostès s'han vist obligats a introduir l'italià com una de les llengües oficials. Han hagut de garantir una posició especial a Galitzia, i la realitat els obligarà a accedir també a les nostres demandes legítimes, les demandes del poble txec. Per formular-ho amb més precisió: vostès no seran capaços d'impedir la independència del nostre poble.

Com a resultat d'un centralisme rígid, la seva concepció de l'estat austriac els fa extraviar-se en el camp de les llibertats polítiques. Un centralisme polític va unit per força amb l'opressió política de tothom, fins i tot de vostès mateixos. Naturalment, hem comprès -tal com ho ha



expressat Herr von Scharschmid en el seu discurs- que vostès intenten establir contacte amb el govern. Herr Baron Scharschmid ha acabat el seu discurs demanant al govern que utilitzi els seus mitjans per tal de col·laborar amb vostès. Estan convençuts, senyors, que aquest govern està a favor de la llibertat? Si efectivament la llibertat els interessa tant com diuen, senyors, aleshores donin suport a la demanda del dret universal del vot. No podríem desitjar un millor *experimentum crucis* polític.

Permetin-me unes quantes paraules sobre aquesta proposta. Primer de tot vull afirmar que la demanda per establir el sufragi universal és un dels punts més antics en el programa del seu partit. Després, vull cridar la seva atenció sobre el fet que quan ens preparàvem per venir a Viena, vam discutir si era recomanable introduir aquesta proposta, i vam decidir ajornar la seva introducció per una mica més tard. Finalment, permetin-me que els recordi que aquesta proposta es va presentar l'any passat a la Dieta de Bohèmia. Els recordo aquests fets per tal de treure el vent de les velles als adversaris de la proposta, els discursos dels quals s'han anat sentint aquí i han sortit a la premsa. Algunes persones al seu costat (el discursant es gira a l'esquerra) fins i tot han fet onejar la bandera dels Drets Estatals de Bohèmia, suggerint així que aquests estan renyits amb el sufragi universal. En absolut, senyors! Nosaltres sabem perfectament el que és conseqüent i el que no ho és pel que fa als Drets estatals de Bohèmia.

L'any 1882 els representats del poble txec, a base de consideracions objectives, van proposar canvis parcials en les lleis electorals. Aleshores nosaltres vam donar suport a la seva postura i, bé que ara presentem una proposta completament nova per canviar les lleis electorals, la diferència entre la proposta dels representants del poble txec i la meua és només de grau. Sovint hem afirmat que mentre ens manteníem en el camp de l'objectivitat, demostràvem preferir unes condicions que oferirien una llibertat més àmplia a les d'una llibertat més reduïda. Tanmateix això no volia dir que, en la nostra opinió, la situació *de facto* no s'hagi transformat ja en una situació *de jure*.

També ens han acusat de ser massa radicals. Alemanya, a més a més de França, ha introduït en la seva constitució el dret universal de votar; vull que em contestin la pregunta sobre si aquella monarquia conservadora s'ha tornat radical pel sol fet de posseir el sufragi universal. A més a més ens han acusat -i jo no acabo de comprendre per què això hauria de ser un retret- d'actituds socialdemòcrates. Tal com ja he dit, vam fer nostre aquest programa en una època en què ningú encara no havia dit una sola paraula sobre l'establiment de la socialdemocràcia a Àustria. És cert, però, que defensem enèrgicament i amb entusiasme les reformes socials i ajudem a estendre-les sempre que se'ns n'ofereix la possibilitat. Volem ser un partit del poble en el millor

sentit de la paraula i alhora no vacilem en defensar, sempre que podem, els drets dels petits contribuents i sobretot dels obrers.

Però cap de nosaltres alimenta la il·lusió que el sufragi universal és una panacea política. No creiem que el sol fet d'introduir el sufragi universal resoldria les demandes del poble txec o de qualsevol altre poble, però el considerem l'única base justa per a la competició política. Sobretot ho veiem com un repte polític no sols per als partits populars, sinó també per als altres partits d'Àustria.

Voldria expressar la meua opinió personal que, especialment en els països de la Corona de Bohèmia, el sufragi universal s'hauria d'unir amb la justa representació de les minories. Estic segur que aquesta podria servir de base per a un creixement pacífic i productiu. Tinc molta curiositat, senyors, per veure de quina manera el seu partit intentarà combatre la meua proposta. Ja hem sentit el nostre col·lega Dr. Kopf quan explicava que el partit de vostès potser donaria suport al sufragi universal si no tingués por de la majoria eslava (*veus de baix: Acaba de dir "allau"*), - de l'allau eslava.

Bé doncs: hi ha un nombre infinit de qüestions relacionades amb la llibertat política que intentarem resoldre. Senyors, col·laboraran amb nosaltres? Els asseguro que ens prenem totes les qüestions seriosament i que aquestes no són un mer pretext per fer propaganda, segons vostès no paren de lamentar-se.

Els acabo d'ensenyar, senyors, on hi ha les més grans diferències entre el seu partit i el nostre. Permetin-me ara que passi a les qüestions concretes sobre la relació dels txecs i els alemanys en els països txecs. Després de tot el que s'ha dit fins ara, hauria de quedar clar que el que demanem és una igualtat de drets absoluta, basada en una equitat absoluta; naturalment, aquest és només un principi formal. Vostès, senyors, ens han dit recentment, per boca del nostre distingit col·lega el Dr. Russ, que no volen reconèixer la igualtat de drets en el sentit d'un estatut d'equivalència. En aquest cas, és clar, no es pot plantejar la comprensió entre nosaltres, ni tan sols purament formal.

Senyors, si comparem el seu programa polític amb el nostre, el que hi observem és el següent: Quin és el seu programa? Fa poc, al febrer, van demanar al govern que els ho posés negre sobre blanc, amb tots els punts sobre les is. Aquella declaració diu: L'estatut de les possessions nacionals ha de conservar-se. Senyors, aquest és un programa negatiu! Potser han arribat al punt on ja no esperen cap progrés en el camp de les possessions nacionals i per tant estan satisfets amb aquest programa negatiu. Però aquestes possessions nacionals, que vostès desitgen

conservar, representen un estancament, no sols des del punt de vista nacional sinó des de qualsevol punt que es miri. Si tradueixen aquesta declaració en un alemany honest, la cosa no significa res més que una crida a utilitzar tots els mitjans de poder central que hi hagi a l'abast perquè ens impedeixin aconseguir els nostres drets.

Per dir-ho d'una manera breu, vostès són un partit sadollat, un partit per al qual l'*status quo* és el punt central d'un programa polític. El nostre punt de vista és absolutament contrari, perquè encara hem d'aconseguir els nostres drets històrics i naturals. El nostre programa és positiu: no coneix cap estagnació. La nostra consigna és: Endavant! Hauria de ser: Els drets abans que el poder! Així que, senyors, estem confrontats els uns amb els altres. Vostès són un partit que desitja conservar, i es resisteix a desposseir-se de qualsevol cosa substancial; pel que fa a nosaltres, no podem fer res més que demanar-los els nostres drets.

I quines són aquestes possessions nacionals, de fet? Prenem els països txecs individualment, un per un. A Bohèmia, el punt més important de l'argument és la qüestió de les minories nacionals. Nosaltres volem conservar les nostres minories nacionals. Vostès tenen la mateixa tendència, però en la direcció oposada. Vostès, al nostre país, en comparació amb nosaltres, són una minoria, i el mateix és vàlid sobre Moràvia. A Silèsia, vostès són una minoria en comparació amb nosaltres i amb els polonesos. De manera que existeix una qüestió de minories, tant a Bohèmia, a Moràvia i a Silèsia com a tot el territori d'Àustria. En el conjunt d'Àustria vostès són una minoria. Puc comprendre perfectament que no volen perdre el que han guanyat. Al mateix temps, però, amb la millor voluntat no podem fer cap concessió si no ens garanteixen que qualsevol minoria, gran o petita -fins i tot els alemanys dins d'Àustria-, no serà "majorificada". En les circumstàncies actuals no veig absolutament cap possibilitat d'una altra concessió per part nostra. En canvi vostès poden i deuen fer concessions, nosaltres els donarem a canvi totes les garanties legals que cap minoria serà "majorificada".

De què estem parlant, senyors? Els puc assegurar que de la mateixa manera que hem assolit els nostres drets històrics a Bohèmia, si més no parcialment, els aconseguirem a Moràvia i a Silèsia, per més que vostès s'entestin en impedir-nos-ho. Els puc ben assegurar, senyors, que alliberarem Moràvia i Silèsia del seu poder. Utilitzarem tots els mitjans que tenim a la nostra disposició per tal que la majoria eslava recuperi els seus drets naturals i històrics. Més val que comencin a fer-se a la idea. En la meua opinió, el problema es pot concretar a la pregunta que ve a continuació: fins a quin punt són vostès capaços de reunir prou generositat política o, si volen, prou perspectiva política, per demostrar una actitud adequada envers l'evolució natural que s'està esdevenint als països txecs, una actitud adequada i una voluntat de tornar-nos el que ens havien pres injustament? Les possessions incorrectament aconseguïdes mai no prosperen, senyors!

Repeteix, la qüestió entre vostès i nosaltres és aquesta: ens volen tornar el que ens han pres injustament, el que amb tota justícia ens pertany a nosaltres? Aquest és el quid de la qüestió. No ens vinguin amb romanços sobre programes per a les llengües nacionals i coses semblants. Aquests recursos purament mecànics potser són suficients per crear un estat centralitzat a la Xina o, segons he llegit no fa gaire, a l'Índia antiga, però no ho són als països txecs: el poble txec desplegarà una resistència enèrgica davant d'aquestes maquinacions.

A més a més, senyors, hem de plantejar la qüestió de la igualtat de drets i l'hem de considerar sobretot un principi formal. Vostès, senyors, han de deixar els guanys il·legítics. Hem après del passat que podem tómer d'un govern centralitzat i injust. Les seves objeccions no són res més que pors teòriques d'un futur imaginari. En una paraula: volem ser lliures; i per això els pregunto: estan disposats a col·laborar amb nosaltres en la nostra llibertat? Volem la llibertat, la llibertat que condueix a la pau. Però rebutgem la mena de pau que amenaça la llibertat de Moràvia i de Silèsia, i en conseqüència la pau del poble txec com a conjunt. Estic absolutament convençut que ara estic arribant a la base de la disputa txeco-alemanya, l'essència de la lluita pels nostres drets. He omès qualsevol recriminació relacionada amb el passat; si ho he fet, ha estat a propòsit: els fets, tal com els acabo d'esbossar, són prou eloqüents.

L'objectiu per al qual lluitem -ho subratllem ara i sempre- no pot amenaçar de cap de les maneres els alemanys que viuen als països txecs: ni ètnicament, ni econòmicament, ni políticament. Tampoc amenaça els alemanys d'Àustria en general, ni el poble alemany de qualsevol altra part.

Per acabar, senyors, permetin que pronuncï unes quantes paraules sobre el nostre respectadíssim govern. Tenint en compte el programa del nostre partit, tal com l'he definit breument, quina és la nostra postura envers el nostre govern? El programa governamental del febrer d'aquest any ens contesta la pregunta. En el seu programa el govern dóna prioritat absoluta a la política d'afers estrangers; d'aquesta manera es gira d'esquena a l'estancament que s'ha produït a casa. El segon punt diu: les possessions nacionals han de conservar-se a qualsevol preu. Una altra vegada, vet aquí: l'estancament! I finalment ens diuen que pel que fa als drets estatals, definitivament no es produirà cap més canvi a Àustria. Estancament, estancament, estancament! Enfrontats a un govern que proclama aquests principis, els representants dels txecs no tenen cap més opció que l'oposició, no tenen cap més opció que defensar els drets del seu poble amb tota la seva força i determinació.

Amb freqüència el govern ens diu que no té res en contra dels txecs com a entitat cultural, sovint sentim les seves paraules segons les quals el govern reconeix la nació txeca en el camp de la seva cultura. Això pot donar la impressió com si el govern considerés els txecs com a iguals al poble alemany. Però jo no m'ho crec. Puc comprendre perfectament que el govern ens considera com un partit de l'oposició perquè no parem d'ensenyar-li les dents. Però hem de fer notar continuament que el govern no dóna cap suport a les necessitats no polítiques del nostre poble, com ara l'ensenyament bàsic a Bohèmia, com ho faria si efectivament considerés els txecs com a iguals al poble alemany en el camp de la cultura.

No podem deixar de veure el govern com a enemic del poble txec si no ens dóna una segona universitat, que fa molts anys hem estat demanant, o si no compleix almenys les demandes culturals més bàsiques de Silèsia. Mentre el govern continua amb la seva postura de no deixar anar un centau per a nosaltres, sobretot tractant-se de demandes culturals de llarg termini, no podem sinó estar convençuts que no considera els txecs com a iguals als alemanys en tots els sentits de la paraula.

Els pregunto, senyors de nacionalitat alemanya que viuen als països txecs: quina és la seva postura pel que fa a les demandes no polítiques del nostre poble a Moràvia i a Silèsia? Senyors, donaran la millor prova d'una actitud benevolent si recolzen les nostres legítimes demandes i si demostren el seu suport no sols parlant sinó també actuant. Mentre això no passi, mentre el govern i vostès com a partit continuen sense reconèixer aquestes demandes no polítiques del poble txec, nosaltres no quedarem convençuts de la seva benevolença i no creurem que el govern veu els txecs amb els mateixos ulls que alguns altres pobles, els qual considera realment autèntics.

Per aquest motiu, senyors, acabo la meua intervenció comunicant-los que votarem contra l'aprovació del pressupost.

---

#### NOTA

<sup>1</sup> Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original txec que portava per títol XXX, pàgs. XXX-XXX, editat XXX l'any XXX. \*\*\*

## *El nacionalisme modern europeu<sup>1</sup>*

El nacionalisme -el sentiment nacional-, com ja he esmentat, és un fenomen més aviat recent; data del segle XIX. A l'edat mitjana no existia res de semblant. Els cristians occidentals, educats per l'Església Catòlica, consideraven el llatí com una llengua sagrada i no es preocupaven pels idiomes vius. No va ser fins que els capdavanters de la Reforma (Stitny, Hus, Luther) van haver escrit les seves obres en la llengua vernacular, destinada al poble, que es va establir una base per una apreciació més àmplia de les llengües vives. Aquella activitat va donar ímpetu, a més a més, al desenvolupament del sentiment nacional: tanmateix fins al segle XIX aquest sentiment no va tenir una influència gaire notable.

En la política, el nacionalisme significa posar en pràctica la famosa dita "Qui se ressemble s'assemble". Les anomenades nacions europees estan encara en el procés de formar-se. Cadascuna d'elles passa per una fase evolutiva diferent però totes, sense cap excepció, estan organitzades de manera imperfecta. Tot i que la paraula *nació* i el seu equivalent en altres llengües és molt antiga, el seu veritable significat no ha quedat clar fins fa poc. Abans, aquest terme era molt poc intel·ligible i donava lloc a confusions. Des de fa molt de temps, Europa ha tingut les seves tribus i els seus regnes, els seus clans, ciutats, confederacions, repúbliques i imperis, però les seves nacions han començat a desenvolupar-se de debò fa molt poc.

Per aquest motiu és difícil donar una definició satisfactòria de tot l'abast de la paraula *nacionalitat*. D'aquesta dificultat sorgeixen totes les confusions i conflictes relacionats amb l'aplicació pràctica del principi de la nació. Si tota la gent de la mateixa raça parlés una sola llengua, professés una sola religió i visqués en un sol territori, la qüestió seria més fàcil de resoldre. Però Europa està molt allunyada d'un ordre semblant, i per això ni la sang ni la llengua, ni la religió ni la residència en la mateixa àrea geogràfica es poden considerar com un criteri fiable per determinar què és una nacionalitat. Per això l'aplicació pràctica del principi de nacionalitat generalment requereix una gran dosi de flexibilitat.

Per bé que no podem definir amb tota precisió el concepte de *nacionalitat*, podem analitzar-lo i així, si més no, intentar delimitar-lo. Per començar he de cridar la seva atenció sobre el fet que l'internacionalisme -o el sentiment internacional- no contradia el sentiment nacional. Ben al contrari: l'internacionalisme és un dels fruits naturals del nacionalisme. Precisament quan les diferents nacions es desenvolupen i reconeixen la seva individualitat nacional i els trets que més les caracteritzen, i també quan s'adonen de la seva veritable relació amb les altres nacions,

és quan reconeixen la necessitat de col·laborar i s'adonen que aïllar-se és impossible, que no resulta gens pràctic. La tendència cap a l'internacionalisme es pot veure perfectament en el desenvolupament de la legislatura a nivell internacional i en els repetits intents d'arribar a un sistema que resoldria els conflictes internacionals per via d'arbitratge abans que per mitjà d'una guerra.

Els optimistes confien i els humanistes esperen que el creixement de l'internacionalisme transformarà Europa en una confederació d'estats amistosos.

El nacionalisme europeu és un impuls important orientat cap a la creació de nous estats: és una tendència natural que els membres d'una nació s'esmercin a crear un estat. Els humanistes del final del segle XVIII i del començament del XIX (Herder, Kollár) van desvetllar el sentiment nacional. I és que a l'edat mitjana aquest sentiment no tenia cap importància: esmentem, a tall d'exemple, que la unificació d'Itàlia -que l'ull profètic de Dante va saber veure fa 600 anys- no es va fer realitat fins al 1870, i encara avui un número reduït d'italians viu sota l'Imperi austrohongarès.

Tanmateix la vostra història, la història americana, ofereix un bon exemple de com el sentiment nacional no sempre funciona de la mateixa manera. Els colons americans es van revoltar contra Anglaterra tot i que compartien la mateixa llengua, la mateixa legislatura, els mateixos costums. Es van revoltar perquè estaven oprimits i volien ser lliures. Es tractava d'una nació o de dues? Resulta evident que no sempre són els sentiments nacionals allò que actua com a motor per crear un nou estat.

A més a més, una nació com a concepte no té res a veure amb una simple situació econòmica específica. Molt sovint, especialment entre els socialistes, trobem una definició del nacionalisme un tant estranya, una definició que descriu aquest fenomen com si el representessin únicament els capitalistes i la burgesia. Els socialistes afirmen que el sentiment nacionalista ha madurat únicament gràcies a la influència del capitalisme modern. Molts socialistes, sobretot els marxistes, declaren que ells no tenen un sentiment nacional sinó universal, un sentiment que engloba tota la gent. Proclamen que un obrer accepta la resta dels obrers com els seus compatriotes, però mai pot acceptar com a tals els capitalistes, perquè, segons els marxistes, el capitalisme i el nacionalisme són sinònims. No hi ha cap mena de dubte que trobaríem diferències en les economies de diverses nacions. La indústria francesa, posem per cas, és diferent de l'alemanya, i en diferents països del món observem que, a cada estat i a cada nació, el treball està dividit d'una manera diferent. La situació econòmica particular complica, doncs,

encara més la qüestió nacional. Per això cal tenir en compte que el concepte de nacionalitat engloba molts aspectes, a més a més de l'econòmic.

Hi ha d'altres pensadors, però, que afirmen que el veritable significat del concepte de nacionalitat es referix a les més elevades forces intel·lectuals i espirituals d'un individu i d'una societat en la seva globalitat. Creuen que la nacionalitat es revela sobretot en les arts i encara més en la literatura. Si agafen Shakespeare, per exemple, analitzen les seves idees i examinen les seves opinions, comprendran la nació anglesa; i és que Shakespeare és un veritable profeta de la nació anglesa. El poble anglès parla a través d'ell, de la mateixa manera que el poble alemany parla a través de Goethe o el rus a través de Tolstoi. Tot això és cert; però si miren més profundament, sota la superfície, s'adonaran que moltes de les idees de Tolstoi tenen coses en comú amb el poble anglès, i que l'escriptor rus té una gran influència a França, a Alemanya i a Amèrica. Què ho fa que un rus tingui tanta influència, fins i tot a l'estranger? Naturalment si fos només un pensador rus que no tingués res en comú amb la gent de les nacions estrangeres, no tindria cap influència sobre elles, o no els interessaria.

A més a més de la literatura, l'art és un dels motors que actuen en una nació.

Es pot analitzar les religions d'una manera semblant. Hi ha religions que, fins a un cert punt, tenen un caràcter nacional. El catolicisme predomina en els països romànics, el protestantisme en els pobles germànics i l'església Ortodoxa en els eslaus. Es pot observar una certa relació entre una nació i una religió. Però fins i tot aquí podem trobar diferències. Els alemanys, per exemple, estan dividits: quasi la meitat en són catòlics, l'altra meitat pertany al protestantisme. Si comparen un catòlic francès amb un d'anglès, no deixaran de percebre diferències. Això significa que una religió en si no constitueix una nació.

Examinant els costums i les lleis ètiques de diferents pobles, una altra vegada trobarem diversitats. Veurem que els alemanys tenen el concepte de la família una mica diferent dels anglesos o dels americans. A més a més, cadascun d'aquests tres pobles té la seva pròpia imatge de la justícia. Hi ha una diferència entre la legislatura romana, la germànica i l'anglesa. Diuen que la legislatura expressa l'esperit nacional. De manera que la Llei també varia d'un poble a l'altre, però, aquí també, és una de les forces que actuen en una nació.

Per acabar, passem a la llengua; la llengua, diuen, és el veritable criteri -i fins i tot l'essència mateixa- d'un poble. És cert, això? Des del punt de vista pràctic, sí. Dividim el món en nacions segons les llengües que parlen -les que parlen, perquè les que escriuen és una altra història: durant l'edat mitjana, els catòlics escrivien en llatí; els musulmans escrivien en àrab. La llengua



parlada és molt important. A vegades sí que pot servir per dividir les nacions en categories. Utilitzem la llengua per expressar els nostres pensaments: pensar i parlar són processos gairebé idèntics. Tanmateix la llengua sola no ens dona el contingut sencer del que és una nació perquè, com acabem de veure, hi ha altres forces que actuen en un poble, com ara l'art o la literatura.

Què és una nació, doncs? Potser esperen de mi que els ofereixi una definició exacta, però no ho faré. No crec que definicions d'aquesta mena tinguin un gran valor, perquè no es pot definir satisfactòriament una paraula d'un contingut tan ampli. Aleshores em limitaré a fer notar que, per tal que es desvetlli el sentiment nacional, les diverses forces, totes plegades, han d'entrar en joc.

En el món podem observar dues tendències: la centralitzadora i la que posa èmfasi en l'individu; una tendència que unifica, l'altra que separa. Aquestes dues tendències es troben en tot: en la religió, en l'art, en la llengua, etc. Les dues tendències actuen en direccions contràries. Aquí, a Amèrica, existeix un fenomen peculiar. Fixin-se en la diferència entre el Nord i el Sud. Generalment acostuma a dir-se que els habitants del Sud s'inclinen cap a una mena de "seccionalisme". Tot i que comparteixen la mateixa llengua, la mateixa religió i la mateixa indústria que els del Nord, els del Sud es consideren com un grup diferent, com una secció. Això demostra com els processos que individualitzen s'enforteixen en una societat; les tendències unificadores actuen contra aquests processos. De manera que si examinem els nostres pensaments i els nostres sentiments, hi trobarem dos grans principis: el cosmopolitisme i el nacionalisme. El cosmopolitisme és la consciència de les forces unificadores, centralitzadores; el nacionalisme és la consciència de tot allò que distingeix i individualitza. D'una banda hi ha la humanitat, d'altra, la nacionalitat. Es tracta de forces contràries que, tot i això, constitueixen una unitat. Hi ha un conflicte entre elles, i tanmateix totes dues evolucionen cap a una unitat. L'ideal que professa el món modern és el de la humanitat, però aquest ideal va unit amb el de la consciència de pertànyer a una nació. Hem de vigilar molt quan utilitzem els termes *humanitat*, *principis humanitaris*, perquè aquests conceptes es refereixen a dues coses diferents. En el sentit concret es refereixen als pobles, és a dir als homes i a les dones que constitueixen un poble, i en el sentit més abstracte designen la gent com a unitat. El sentiment de la humanitat és més fort que el del poble, més individualitzat. Segons Herder, una nació és un sector natural de la humanitat; d'això es desprèn que diferents nacions formen la humanitat en un sentit concret. Els diferents estats i les diverses religions en són una part orgànica que hauria de concentrar-se en l'objectiu d'unificar la humanitat i fer-ne un conjunt orgànic. Fins ara la humanitat no ha estat organitzada: només tenim les cèl·lules orgàniques -entre les quals hi ha la nació- que unifiquen el cos de la humanitat.

Examinem l'aspecte ètic de l'assumpte. L'ideal de la humanitat va de bracet amb l'ideal del nacionalisme, i aquesta combinació de sentiment per la humanitat d'una banda i el sentiment per la pròpia nació per l'altra, genera el principi ètic que ens ensenya com hem d'actuar en un moment donat. Tolstoi critica durament el sentiment nacional. L'escriptor rus està convençut que el nacionalisme és una força falsa que desencamina i corromp la humanitat; quan jutja el sentiment nacional, ho fa només des d'aquesta perspectiva. No hi ha cap dubte que el sentiment nacional a vegades pot convertir-se en vulgar, egoïsta i injust, però Tolstoi no té raó del tot. L'escriptor no veu que aquest sentiment sovint arriba a ser noble i elevat, depenent del plantejament ètic que una nació té en un moment donat. Un individu, un govern o una nació poden actuar d'una manera justa o injusta. Sempre existirà la possibilitat que una nació es converteixi en un instrument de despotisme o en un mitjà per arribar a objectius egoïstes. El desenvolupament històric d'Europa i del sentiment nacional dona la prova que el nacionalisme té la seva raó de ser sempre que va unit amb el respecte per la humanitat. Tots els grans filòsofs que s'han dedicat a la qüestió nacionalista (Kollár) ens diuen que el nacionalisme és només un mitjà per dur la humanitat cap a l'humanisme. I precisament en aquesta unió d'humanitat i de nacionalisme es troben els veritables motors socials, els que centralitzen i els que individualitzen.

Ja veuen, doncs, que aquesta anàlisi no els dona una idea completa del que significa el nacionalisme. Això passa perquè unes interpretacions abstractes no poden substituir mai la riquesa de la vida en si. Per això, en la propera conferència els donaré exemples de la filosofia del nacionalisme. Els presentaré les personalitats que han elaborat formulacions precises del què és la filosofia nacionalista perquè compreguin què significa el nacionalisme per als europeus. Els donaré una interpretació del pensament nacional eslau.

---

#### NOTA

<sup>1</sup> Una de les conferències que Tomas Garrigue Masaryk va pronunciar a la Universitat de Chicago durant el curs d'estiu de 1902. Els fragments seleccionats han estat traduïts directament de l'original anglès?\*\*\* que portava per títol XXX, pàgs. XXX-XXX, editat XXX l'any XXX.