

## LA CRISI DE LES HUMANITATS

Octavi Fullat

El tema de la crisi de les humanitats el tracto de tres maneres: una primera part gairebé introductòria, molt breu, que és una qüestió de terminologia, sobre el títol; una segona part on el que faig és buscar l'àmbit des del qual és possible plantejar-se el problema, i això em sembla important, perquè els problemes poden plantejar dins d'un context. A mi ja m'ha passat la moda positivista. I la qüestió d'un tema humà, com és ara la crisi de les humanitats, no es pot plantejar a través de mètodes quantitativs. Per tant, a la segona part el que faig és recuperar, per exemple, la significació de Max Weber i, en general, de tot el que seria una certa concepció de la fenomenologia històrica: les coses adquireixen significació dins de la història. I els problemes, els fets històrics —i la crisi de les humanitats és un fet històric— s'han d'entendre en tant que impliquen significació, sentit. Mai un fet natural no implica significació com a tal fet natural, en tot cas la implicarà en la mesura que es converteixi en un fet humà. És a dir, si em mullo, la pluja és més que un fet natural: potser em constiparé, o no em constiparé, i això ja és una altra qüestió.

La tercera part serà l'anàlisi antropològica de la crisi de les humanitats. Per a aquesta tercera part, he fet una cosa curiosa, he utilitzat el mètode epistemològic, és a dir, he analitzat la significació del discurs humà i com el discurs humà implica les humanitats: si suprimim les humanitats i les deixem de col·locar en el primer lloc, el fenomen humà, si més no, és un altre i s'assimila bastant a un fenomen zoològic.

Quant a la qüestió terminològica, el títol diu: la crisi de les humanitats. Hi ha dues paraules clau: la paraula *crisi* i la paraula *humanitats*. La paraula *crisi*, tal com jo l'entenc aquí, té un significat col·loquial, que vol dir que quan un senyor està molt malalt entra en crisi. Bé, aquesta significació col·loquial probablement s'acabarà aviat, o està a punt d'acabar-se: entrarà en crisi, sembla. Jo agafo la paraula *crisi* en el sentit grec. *Crisi* ve de *crino* i *crino* vol dir 'judico'. És un problema de tribunals això de la crisi. Quan no tinc prou raons per poder demostrar una cosa, la decideixo. Un jutge no resol un cas fins que no té prou raons, i de vegades, quan sembla que ja en té prou diu que no s'atreveix a decidir perquè encara n'hi falten I quan ja sembla que es decideix, que es pronuncia, fa un acte de crisi: es pronuncia sobre la realitat, és a dir, crea realitat. I aquesta creació de realitat pot ser que no coincideixi amb una realitat fenomènica, i pot ser que més d'un jutge s'hagi equivocat.

Això és important, perquè aquí l'expressió 'crisi de les humanitats' l'agafo en el sentit de dir no ens queda altre remei que decidir-nos davant d'aquest fet. És a dir, el fet de les humanitats, la desaparició o, si més no, l'anèmia de les humanitats implica haver de prendre una decisió. Quina? Individualment, col·lectivament, grupalment, això és una altra qüestió. Quant a la paraula *humanitats*, jo diria que el punt de referència originari és Grècia. És la *paideia*, molt mal traduïda com a 'educació'. En canvi, Ciceró, al segle I a.C., tradueix magistralment la paraula i en diu *humanitas*. La *paideia* és la *humanitas*. I Quintilià continua

\* Intervenció de l'autor feta el 13 de novembre de 1993.

amb aquesta tradició. Nosaltres ho hem traduït malament, precipitadament, perquè la paraula 'educació' potser sí que hi aniria bé, però tal com s'utilitza habitualment no encaixa amb el concepte grec. L'educació no és solament allò que després els alemanys dels segles XIX i XX en diran una comprensió del món, la comprensió que els grecs tenien del món. És també un conjunt d'accions, de processos, d'activitats que portaven a terme aquesta adaptació a la realitat i que implicaven un àmbit de comprensió, que era l'àmbit del grec que anava des d'Empúries fins a la Turquia actual, passant per la Magna Grècia, que és un àmbit.

Ara ja estem una mica situats. La crisi de les humanitats és un tema sobre el qual ens hem de pronunciar. Ens veiem obligats, forçats, acorralats a pronunciar-nos sobre el destí de l'home, perquè la *paideia* és una comprensió de l'home. En aquest moment, i ho faré veure a continuació, hem entrat en el tecnologisme, gràcies al qual hem descodificat l'ésser humà, que deixa de ser l'ésser humà cristià o occidental —agafo la paraula cristià en un sentit cultural, no en un sentit religiós o de fe. Estàvem codificats des del segle XI a.C. començant pel text del Gènesi, des del segle IX començant pel text d'Homer i des del segle I començant pel text de Virgili. I ara ens estan descodificant i ens falten paràmetres referencials. La terminologia, doncs, no l'agafo en el sentit col·loquial, i la paraula *humanitat* l'he presa en el sentit més fort, en el sentit de *paideia* i en el sentit d'*humanitas*.

Segona part: quin àmbit històric permet de plantejar-nos el tema? Entraré en un breu recorregut històric per veure en quin moment sorgeix i què vol dir la crisi de les humanitats. Grècia ho distingeix perfectament: Aristòtil, des del començament de la metafísica, no fa res més que recollir una manera de veure i de pensar la diferència entre *episteme* i *tecne*. *Episteme* és la paraula d'on procedeix *epistemologia*; diem: «Això és epistèmic» i traduïm *episteme* per 'ciència'. Aristòtil pensa en un determinat tipus de ciència, fonamentalment, que és la ciència de la lògica, les matemàtiques. Si ens fiem de Russell, l'*episteme* era la contemplació del món, el sentit objectivista de la realitat, veure el que passa, contemplar el que passa. Quan al costat d'això es fa un discurs, el *logos* fa que una cosa es dedueixi d'una altra i que es transcendeixi el fet d'estar simplement una cosa al costat de l'altra: hi ha una deducció, l'*episteme*.

I la *tecne* era modificar el món. Els grecs van ser bastant barroers en això de modificar el món, no van encertar-ho gaire. Els romans, en canvi, van saber-ne molt més i ho van fer en el món de la tècnica: la cesària, per exemple, és una tècnica romana en medicina. I ho van fer també en molts tipus de treballs: en el camp de la construcció amb els aqüeductes, etc. Tot i així, els grecs sí que van tenir una certa tècnica: l'art per als grecs era una tècnica i una manera de modificar el món. Encara recordo que André Malraux, per exemple, defensava que l'art és una manera de modificar el món. La meva presència en el món a través de l'art és molt distinta que si hi manca l'art. És una tècnica i, per tant, cal entendre que la tècnica no és la reducció que se n'ha fet posteriorment.

Tornem al doble paràmetre d'allò que és l'*episteme*: un saber objectiu, no tècnic; un saber ordenat, no un calaix de sastre. I és un saber de la totalitat a Grècia. Què vol dir «de la totalitat?» Quan algú deia: «Jo faig *episteme* de l'*anthropos*, jo faig saber rigorós sobre l'home», no es limitava a dir quant pesava, ni a dir les classes de crancs o si els braquicèfals..., etc., no es li-

mitava al fenomen. És a dir, el grec, quan feia ciència, arribava al rerefons o arribava al més enllà, a allò que és metaempíric, metafanumèric. Era la seva manera de fer ciència.

Això, doncs, es va estirant i estirant, fins que ve la crisi del segle XIV, certament, com ho mostra fins i tot la novel·la d'Umberto Eco, i apareix ja la significació científica, un nou concepte d'*episteme*. L'*episteme* aquella grega es comença a trencar i ve l'eclosió, ve Copèrnic, però, especialment, Galileu Galilei, que és qui diu: «S'ha acabat l'*episteme* grega.» I té tanta consciència d'això, que bateja aquella activitat d'una altra manera, i en lloc de dir-ne *episteme* o *ciència* en diu *scienza nuova*. *Nuovo* vol dir que estic fent una cosa nova. I on és la novetat? La ciència encara és per ell no una tècnica, sinó una manera d'entendre. Això ho accepta dels grecs, però el que no accepta és el tercer punt: per ell ja no és un saber de la totalitat, és un saber del fenomen i només del fenomen: del fenomen físic, biològic, històric, però només del fenomen. I hi afegeix: del fenomen en la mesura que és quantificable i matematitzable.

La tècnica encara queda separada d'això, va per un altre costat. I, si més no, recordeu Leonardo da Vinci, que el crida fins i tot Francesc I de Franca al seu castell perquè l'ajudi en les tècniques de la guerra. O sigui que Leonardo da Vinci, a part de les seves pintures, era un home que fabricava tècniques de guerra. Francesc I li va comprar un palauet, a deu o dotze minuts del castell, on Leonardo da Vinci va morir, i allà, a partir dels dibuixos que va fer i de les pautes que va donar, s'hi troba de tot: metralladores, submarins, helicòpters... La tècnica anava per un costat i la ciència anava per un altre, fins que arribem al racionalisme i l'empirisme de finals del segle XVII i del segle XVIII, que es tradueix en la Il·lustració. La Il·lustració, la raó il·lustrada, és una raó que torna a Grècia: no és la raó de la física, ni de la química únicament. És la raó de la moral, és la raó de la convivència, És, en fi, la raó en un sentit poc precís, però no únicament la raó que fa ciència de la naturalesa. La Il·lustració és la raó que parla de l'ésser humà i l'orienta i el fa anar endavant. Però a la Il·lustració, sobretot després de Hegel, la segueix el positivisme. I és Auguste Comte qui reprèn el concepte de Galileu de ciència, però recollint al mateix temps l'àmbit de la tecnologia. De manera que Auguste Comte dirà que hi ha un model de funcionament de la raó i que aquest model és el de la física, o sigui, estableix un paradigma de funcionament de la raó. Hi ha una respectabilitat per Auguste Comte, no per l'Auguste Comte dels últims anys, que es va creure una mena de papa i va elaborar fins i tot un calendari en el qual els científics de la història ocupava el lloc dels sants, amb tot un ritual. Parlo de la seva obra, sobretot del seu curs de filosofia positiva escrit al llarg de diversos anys, el que coneixem com a positivisme. Auguste Comte ens diu que cal «saber» el món a fi de modificar-lo. Aquesta és l'estructura.

Aquesta estructura empalma una mica amb la tesi de Marx —però, compte, que Marx no és positivista ni de bon tros—segons la qual el que hem de fer no és entendre el món, sinó modificar-lo. Marx diu: «Fins ara els filòsofs no han fet res més que interpretar el món; el que cal és modificar-lo.» Jo li preguntaria, si pogués, d'on treu això que *cal*. Perquè, és clar, l'individu a qui ja li va bé el món tal com és, per què l'ha de modificar?

Després del positivisme ha vingut, ja a finals del segle XIX, començaments del XX, el cientisme. Però el cientisme diu que no hi ha cap altra ciència fiable que les ciències de la naturalesa, entre les quals n'hi ha una de paradigmàtica, i aquesta és la física. Per tant, la *paideia*

grega se'ns ha trencat, comença a trencar-se fins que arriba a un punt —que és el punt en el qual nosaltres ens trobem, el tecnologisme— que constitueix el capgirament de tota la codificació antropològica d'Occident. El tecnologisme es regeix per dos principis: primer, el principi que tot és possible. Després vindrà el tema del clonatge d'embrions i la gent dirà: «Què passa aquí, que sembla que anem massa enllà?». Però, quan comencem a anar massa enllà? Potser sigui una qüestió d'hàbits, potser és que no hi estem habituats. Ja vindrà! Potser d'aquí a 15 anys ja estarem habituats a donar el que sigui. Vull dir que potser no serà únicament un problema d'embrions.

Per tant, la crisi de les humanitats no és una crisi d'ara. Ja he indicat que s'inicia en el Renaixement florentí, i que després ja tenim, al segle XIX, el positivisme, a continuació el ciencisme i després el tecnologisme, el primer principi del qual és que tot és possible. Per exemple, el concepte de tècnica, té algun límit? No. El concepte de tècnica no té cap límit. La tècnica és modificar el món; sempre que modifiquem el món actuem tècnicament i tecnològicament. No hi ha res que s'hi oposi, és a dir, en tot cas l'oposició vindrà de fora però no des del concepte de tècnica: tecnologisme vol dir haver col·locat la tècnica com a primer valor de la societat humana. A partir d'aquí, si hi ha una tècnica de modificació de conductes a través, potser, d'ordinadors, o una tècnica de modificació d'embrions, o una tècnica de modificació psicològica, o que modifiqui el pensament d'algú... Bé, no hi ha res a dir. Un tècnica és una tècnica i s'ha acabat. I el segon principi pel qual es regeix el tecnologisme actual és el de provar-ho tot. Perquè si tot és possible, sembla que cal provar-ho tot, que no hi ha límits.

He emmarcat l'àmbit des del qual té significació parlar de crisi de les humanitats i he de fer referència a un senyor que va morir el 1900, que és Nietzsche. I Nietzsche efectua una crítica radical al positivisme i a tot, perquè Nietzsche, quan parla de la mort de Déu, diu que la paraula *déu* no solament és el déu religiós. La paraula *déu* de Nietzsche fa referència a la raó, encarnada sobretot en la gramàtica i en la sintaxi. Hi ha res més despòtic que la gramàtica? Un vailet diu: «En Pere juguen al pati o als patis»; i se li diu: «No, no, escolta: *tu*, singular, verb en singular; no enredem aquí». Això és el despotisme sense il·lustrar; és un despotisme brutal.

És clar, Déu ha mort. I, a partir d'aquí, la solució, des del 1900 fins ara, ha estat la postmodernitat. És a dir, d'un costat hi ha la postmodernitat, que és allò de que «se salvi qui pugui», i, d'altra banda, el tecnologisme. Són dues modalitats i en cap de les dues es troben les humanitats, la *paideia* grega o la *humanitas* romana, de les quals nosaltres venfem i que ens havien codificat a partir de la Bíblia jueva, la Torà, les lectures d'Homer i les lectures de Virgili, sobretot de *L'Eneida*, que domina fins al Renaixement i que Dante encara utilitza per a la *Divina Comèdia*. És en aquest àmbit on apareix una reacció, de la qual tots n'heu sentit a parlar, que pretén recuperar la raó il·lustrada, propugnada per l'Escola de Frankfurt, on trobem, per exemple, Benjamin o Adorno, Habermas o Apple. Habermas ha tingut més èxit perquè escriu millor, però Apple em sembla que té algun tipus de discurs i d'anàlisi lingüística molt interessant. Què volen fer aquesta gent? Volen recuperar la raó il·lustrada, perquè la raó il·lustrada, malgrat que no ens agradi, és una raó humanista. La raó, amb el positivis-

me, va quedar reduïda a ciència i a tècnica. És clar, de moment algunes coses no es noten, però ara hem arribat al segle XX i ja comencen a notar-se, i la gent s'escandalitza i s'enfada. Fins i tot, el Ministeri, en un moment donat, pot suprimir totes les humanitats. Recordo, esverat, que quan es preparava la LOGSE el Ministeri ens va enviar l'avantprojecte a alguns professors d'universitat per veure què opinàvem. I en el primer avantprojecte, se suprimia la història. Curiosament, la LOGSE diu que una de les raons —i ho diu tres o quatre vegades— de l'existència d'aquesta llei és que ens puguem equiparar als europeus. Què pot significar Europa sense història? I la història no comença amb la Revolució Industrial o amb la Revolució Francesa: Europa comença al segle XI a.C., i això si no ens posem en un àmbit geogràfic més ampli com és l'indoeuropeu.

Passem a la tercera part. En aquesta part intentaré de fer una anàlisi antropològica d'un fet, com és ara la supressió del llatí o del grec en els estudis, que representa donar molt poca importància al món de la literatura o de l'art. És a dir, es prioritza sempre la ciència, la tècnica. Això es tradueix, per exemple, en el fet que quan es donen beques, per cada beca que es dóna en un camp de ciències i de tecnologia, se'n dóna una desena part a les facultats de lletres. No vull ser gaire crític tampoc perquè aquí hi ha una qüestió de prudència política. Parlaré de principis i no pas entrar en altres temes que correspondrien a un altre tipus de debat o de reflexió.

Sembla que la *paideia* grega s'està morint, s'està acabant i, per tant, ens quedem sense punts de referència; els pares es queden sense aquests punts de referència i es pregunten com han d'educar els fills. Tothom parla de valors, de l'educació moral de les criatures. Quan un nen entén el que significa fer un acte bo, aquí no hi ha moral ni res que s'hi assembli. Això no és una qüestió moral, és una qüestió psicològica, diguin el que diguin Piaget o Kohlberg.

Deixo de banda aquesta qüestió i parlaré ara de la raó, temàticament, no històricament. La raó ha funcionat des de la tècnica en el fet que la teoria es diferencia de la tècnica en el fet que la teoria, en principi, no vol canviar el món —el vol entendre, però no el vol canviar. Aquí s'hi poden col·locar, doncs, tots els sabers, totes les ciències, fins i tot les socials. La raó teòrica funciona en el camp de la teoria, però hi ha un altre funcionament de la raó que és la raó pràctica. La raó pràctica té tres àmbits. I sobre això faré una anàlisi epistemològica que em permetrà de pronunciar-me sobre la caiguda de la *paideia* i sobre el pensament de l'home occidental, i només de l'home occidental, perquè no sé com pensen a Benarès, potser tenen un altre tipus de pensament els de Benarès. Per això ja he dit que no entraré en les altres macrocultures o macrocivilitzacions. Em limito a aquest camp nostre, que és el que anomeno habitualment la «macrocultura del blat de moro», que, pobret, quasi no en queda. Després hi ha la macrocultura de l'arròs, que encara en queda bastant, sobretot a l'Indo-xina i a la Xina. La Xina no es pot perdre de vista, perquè en la mesura que Mao la va introduir en el marxisme, la va occidentalitzar, una prova clara que anava en contra de la civilització de l'arròs.

La Raó pràctica funciona en tres direccions completament diferents. Una, que és la que coneixem més, és la raó pràctica tècnica o, millor dit, tecnològica. Es pot establir una diferència entre tècnica i tecnologia. Una tècnica pràctica és, per exemple, la de la mare que

vetlla perquè l'essfinter de la criatureta, a l'edat corresponent, funcioni i que la criatura es controli i no s'orini al damunt; aquesta és una tècnica molt simple. Mentre que una tecnologia és la del senyor psicòleg que escriu un llibre o un article sobre el control de l'essfinter. Aquesta seria una diferenciació molt ràpida, però molt clara.

El camp de les ciències i el camp de la tecnologia són camps de la raó humana, maneres com l'ésser humà es manifesta i es converteix en fenomen. Però hi ha una altra raó pràctica, que és la pràctica *pràxica*. I utilitzo *pràxica* no en el sentit de praxi marxista, sinó en el sentit de praxi grega. La terminologia marxista utilitza la praxi com el món de la infraestructura. La praxi, en el significat grec, és aquella acció que no dóna cap producte exterior, l'acció que resta damunt del mateix individu que la du a terme. Per exemple, si un dissabte o un diumenge jo, en comptes d'anar a passejar, resulta que tinc o conec una persona malalta o que està sola, una persona gran, i faig l'acció d'anar a veure-la, segons Aristòtil, és un acte de praxi. La praxi és un tipus d'acció guiada per la raó, que és la que em diu que actuï segons el bé o segons el mal. La raó em diu «actua», «praxi», de manera que, a còpia d'anar fent actes d'aquesta mena, esdevinguis millor.

La tècnica no posseeix aquest concepte de bo i de dolent. El concepte de bo i de dolent es recupera des del concepte de praxi grega i qui la treballa, sobretot, és Aristòtil en el llibre de la *Metafísica*. La praxi és un altre tipus de raó. Què hem de fer per ser bons? He escrit un article al diari *Avui*, en què parlo del tema de la praxi. Què he de fer per ser bo? A l'*Evangelí* es pregunta al mestre: «Què he de fer per obtenir el regne dels cels?» Això és praxi. Això no és cap tecnologia, no hi ha una tècnica. Fins i tot Plató es planteja si és possible ensenyar la moral, si la moral és objecte de tècnica o si és només objecte d'autodecisió després de veure que hi ha algú que actua segons el seu criteri de bé. Potser és una invitació. Kohlberg creu que hi ha unes tècniques per fer-nos bons, i unes altres per fer-nos dolents. Crec que, avui dia, cal una mica més de seriositat i de respecte a l'ètica.

Hi ha una raó pràctica *pràxica* i una raó pràctica legitimadora, això depèn dels gustos de cadascú. Una raó pràctica legitimadora ha de legitimar una determinada acció. Penseu, per exemple, en el llibre de Neill. Què fa Neill? Doncs legitima en un llibre d'una pràctica, la pràctica de la seva escola de Summerhill. A partir d'aquesta pràctica, Neill vol legitimar que no és un poca-solta, que fa les coses amb una certa coherència. I aleshores arrenca del primer Freud i de Rousseau i basant-se en la teoria, legitima una pràctica. La seva és una raó pràctica perquè vol legitimar qüestions pràctiques. No elabora una teoria i una comprensió del món, sinó que primer estableix la pràctica i després la legitima, s'ho fa com pot per quedar bé. Moltes vegades necessitem quedar bé fins i tot davant de nosaltres mateixos, en resposta als nostres mateixos escrúpols.

Hi ha dues maneres fonamentals de legitimar: d'una se'n diu «ideologia» i de l'altra se'n diu «utopia». Marx no va distingir entre un concepte i l'altre. I dins la paraula «ideologia» hi col·loca gairebé tot el que nosaltres anomenem «cultura».

Jo vull definir la ideologia, encara que després serà difícil dir si en un llibre només hi ha ideologia o si hi ha ideologia i utopia barrejades, però crec que sempre predomina l'una o l'altra. La ideologia és un discurs no científic, entenen per ciència la definició de Galileu, la

definició de l'*episteme* grega. És un discurs que no té per paradigma la física, i que serveix per pseudolegitimar o pseudojustificar allò que hi ha o allò que hi ha hagut. Aquesta és la funció de la ideologia. Per tant, pot haver-hi una ideologia marxista, una ideologia cristiana, etc. El cristianisme s'ha utilitzat també per legitimar allò que hi havia, perquè s'han de legitimar moltes coses i, en un moment donat, es pot legitimar, a través del cristianisme, per exemple, el mateix poder temporal dels papes, fins i tot en èpoques de gran corrupció com ara la de Cèsar Borgia, i amb textos de l'evangeli. En aquest sentit, aleshores, actua com a ideologia. La ideologia és una raó pràctica legitimadora, perquè també pot actuar com a utopia, inventar utopies. Perquè la utopia és un discurs no racional que serveix per legitimar o pseudolegitimar la protesta contra allò que hi ha o que hi ha hagut. O sigui, funciona al revés de la ideologia. Aquesta és una definició, però en podeu fer d'altres, tant de l'una com de l'altra. El llenguatge aquí no està codificat; per tant, hi ha una certa llibertat, sempre que s'avisí abans a la gent de l'ús que es fa de la terminologia.

En el mateix paquet que la utopia trobem, per exemple, el missatge evangèlic o el missatge de Marx. El mateix paquet literari pot servir com a ideologia: pot tenir una funció històrica ideològica i pot tenir una funció històrica utòpica. El primer cristianisme és evident que té un paper utòpic, almenys fins a l'any 313, fins que Constantí no converteix el cristianisme en religió oficial. Aleshores el cristianisme comença a exercir també el paper ideològic, però, en el seu primer moment, el cristianisme és la protesta contra l'escriptura de l'Imperi Romà.

Finalment, hi ha una altra funció de la raó, l'última funció, que és la raó crítica. Hem vist la raó teòrica, la raó pràctica, amb tres dimensions semàntiques, i ara veurem la raó crítica. La raó crítica ni posa ni treu món, és a dir, no es pronuncia sobre el món. La raó crítica fa una anàlisi del llenguatge a través del qual nosaltres fem món, posem món, discutim del món o ens pronunciem sobre el món. Les tres crítiques de Kant van per aquí: la crítica de la raó pura, la crítica de la raó pràctica i la crítica del judici. La paraula *crítica* és una anàlisi lingüística de la llengua alemanya. Aristòtil va establir altres categories, perquè va fer una anàlisi de la llengua grega del seu temps: no és el mateix el grec d'Homer que el grec del segle II d.C. Per tant, la crítica és una forma de la raó en què aquesta no es pronuncia, no es llença, no diu: «Això està bé, això està malament.» És a dir, no formula judicis, sinó que, en tot cas, és interrogativa, com ho és Sòcrates en els primers diàlegs de Plató, perquè el Sòcrates dels últims diàlegs de Plató ja no és Sòcrates, és Plató. En els diàlegs, Plató parla sobre allò que Sòcrates es demanava pels carrers i les places: Què és la veritat? Què és la pietat? Què és la justícia? I es discuteix, es discuteix, i no s'arriba a cap conclusió. Si no, recordeu l'*Hípies Major* de Plató, en el qual surt Sòcrates discutint amb Hípies —com que té dos diàlegs sobre Hípies, n'hi ha un de més gruixut que es diu *Hípies Major* i un altre de més curtet que es diu *Hípies Menor*. A l'*Hípies Major* es comença a discutir sobre què és la bellesa, i és molt significativa la manera com Sòcrates comença el diàleg. Es dirigeix a un senyor ben plantat, que tenia èxit amb les dones, i li diu: «Escolta, tu que tens tant d'èxit amb les dones, que ets guapot, deus saber què és la bellesa, oi?»; i l'altre li respon: «És clar, i tant que ho sé jo.» «I què és, la bellesa?» —li pregunta Sòcrates, geperudet, fent el paper de ximple—. «Que m'ho po-

dries dir? Perquè, és clar, jo, pobre de mi, sóc molt ignorant, no sé què és això de la bellesa.» I l'altre se'n desfà ràpidament: «La bellesa és una dona ben plantada.» Llavors, Sòcrates, com aquell que no diu res, continua: «Però, escolta, com t'ho fas tu per dir-me que aquesta dona és bonica, si abans no saps dir-me què és la bellesa? Perquè potser és lletja, tot dependrà del metre. Si jo dic que aquesta taula mesura metre vint és perquè tinc un metre, si no tinc metre no pot mesurar ni metre vint ni metre res. He de tenir un metre, una unitat de mesura. Quina és la unitat de mesura de la bellesa?» Llavors comencen a discutir i el diàleg s'acaba quan Sòcrates diu: «Escolta, això de la bellesa és una cosa molt complicada. I si ho deixéssim per a un altre dia?» Això és un discurs crític, no hi ha pronunciaments. En canvi, en el discurs de la raó pràctica, sí que n'hi ha.

Tornem a la crisi de les humanitats. On és la crisi? La raó humana, tal com la viu el grec, tal com es viu a la Il·lustració —per tant a finals del segle XVIII—, tot el segle XVIII, tal com la intenta recuperar l'Escola de Frankfurt, fa ciència, això no ho nega ningú. La raó humana és pràctica, només vol canviar el món. Per exemple, si una persona té la SIDA, mira de curar-la o, si més no, que es pugui curar la malaltia dins de la propera generació. És clar que volem canviar el món, no el volem, el món, tal com el tenim.

La resposta ha de ser històrica. Des d'on estem codificats? Jo he dit que el món jueu, i el món grec i el món romà són, en certa mesura, els nostres codificadors. I nosaltres hem estat actuant durant mil·lenis d'acord amb una determinada codificació. I això se'ns ha trencat, o se'ns ha esquarterat una miqueta, perquè Galileu ja deia: «No, escolti, jo faig astronomia i física, però jo no m'enredo en les altres coses; aneu fent.» Ell va començar i després el positivisme va donar el cop de gràcia. Només faltava, paral·lelament, per un altre costat, que sortís Nietzsche. I ara hem entrat en una crisi: no hi ha bé! El bé no existeix.

És bo distingir entre el que és ideològic i el que és científic, etc. És bo distingir i veure que, de vegades, una qüestió legitimadora pot intervenir en biologia, com en el cas de Lysenko, a la Unió Soviètica. El marxisme va arribar a dir que hi havia una biologia capitalista, una biologia marxista, però això no es pot menjar. I no es va menjar: la prova és que no van poder fer el blat híbrid i Khruixtxov va haver d'anar als Estats Units a veure els camps de blat híbrid, cada espiga dels quals feia el doble de grans que les d'Ucraïna. Aleshores, va dir: «Però, què passa aquí?» «Escolti, és que vostès fan biologia d'aquesta que en diuen marxista, i nosaltres fem la biologia capitalista, la que corre pel món.»

La ideologia genera un altre tipus de discussió, però la ideologia ha d'existir. Hi ha una funció bona de la ideologia. Per exemple, podem tenir consciència nacional catalana sense un tipus de discurs no científic que vulgui legitimar el que hi ha i el que hi ha hagut? La ideologia, si té una connotació lletja i sona malament, perquè durant un temps ens hem estat insultant en dir: «Això que dius és ideològic.» O bé, «És ideològic, no sap ni què es diu. Jo, en canvi, faig física; jo sóc seriós.» Però hi ha una funció ideològica que és correcta. Hi ha funcions patològiques, com ara dir: «Canviem el món, tot, ja.» I hi ha utopies patològiques, també. Certs moviments anarquistes van per aquí: volen canviar el món, tot, ja, i si cal, destrossar-ho tot, perquè de la utopia en sorgirà un nou món. Això és patològic, això és malaltís. He posat l'exemple de l'anarquisme i he posat l'exemple del marxisme: l'un i l'altre són

utopies que han exercit també papers ideològics. Però l'ésser humà necessita això. Per tant, quan nosaltres ho suprimim, suprimim una pràctica milenària antropològica. Malraux ens ho ha ensenyat així i, a més, hi ha coses que s'aguanten amb la filosofia analítica, amb el neopositivisme, amb l'obra de Wittgenstein; hi ha coses que s'aguanten, però la resta se n'ha anat en orris. I aquesta és la situació en la qual ens trobem. Com continuar a partir d'ara?

## LA CATALANITZACIÓ DE L'ENSENYAMENT

*Jordi Gall i Herrera\**

El document de l'Institut d'Estudis Catalans ens diu que el problema de la catalanització dels sistemes d'ensenyament té una estreta relació amb uns altres dos problemes: la qualitat de la docència i la crisi de les humanitats. Estic totalment d'acord amb aquesta afirmació i demano que es tingui present d'una manera constant en llegir el que segueix.

El document esmentat fa, immediatament després, unes observacions sobre «l'absoluta prioritat —diu literalment— de la possessió de la llengua en relació amb qualsevol altre saber». És difícil, en aquest punt, dir alguna cosa que no hagi estat dita ja; però, pel que sembla, hi ha temes en què la reiteració es fa necessària. Bé, així doncs, em sembla que la meua feina és essencialment glossar i reiterar.

Deixaré de banda, o tractaré molt marginalment, alguns aspectes del document de l'Institut, en particular els aspectes legals, els quals, en darrer terme, des del punt de vista d'aquesta Societat, són contingents i circumstancials, i em fixaré en altres aspectes que, em sembla, van més a fons.

Potser alguns de vostès pensaran que parlo més de llengua que d'ensenyament i és veritat, però em penso que és essencial veure els problemes lingüístics de la llengua catalana per poder reflectir-los després i veure què s'ha de fer en l'ensenyament.

Dividiré la meua dissertació en tres parts. Primer, la llengua com a signe d'identitat de Catalunya; una segona part que titularé Els Clàssics del segle XX i una tercera que he titulat La llengua, trampolí cap al futur.

Els catalans no som l'únic poble d'aquest món que manté relacions, més o menys conflictives, amb pobles veïns. De vegades, amb pobles ocupants de més potència. Aquest tipus de relació entre dos pobles que conviuen en un mateix estat i que tenen un pes específic molt diferent dificulta la convivència pacífica i comporta, d'una manera més o menys conscient, polítiques de dominació o d'assimilació. Ara bé, a mi em sembla que seria difícil trobar, en l'enorme varietat i en el ventall dels pobles que es troben en situacions d'aquesta mena, algun altre poble per al qual el signe d'identitat gràcies al qual ha mantingut la seva personalitat hagi estat, precisament, la llengua.

\* Intervenció de l'autor feta el 13 de novembre de 1993.