

COLLOQUIS DE VIC

XXVII

LA LLENGUA



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA



Institut
d'Estudis
Catalans

COL·LOQUIS DE VIC (XXVII)

LA LENGUA

COL·LOQUIS DE VIC

XXVII

LA LLENGUA

Edició a cura d'Ignasi Roviró i Conrad Vilanou

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2023



Creative Commons License. Els continguts estan subjectes a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 de Creative Commons, si no s'hi indica el contrari.

Edició promoguda per l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Societat Catalana de Filosofia, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià, la Universitat de Barcelona, Università degli Studi di Palermo i l'Institut de Dret i Tecnologia (IDT-UAB).

Fotografia de Portada: Antoni Bover

Fotografies interiors: Josep Roviró

© 2023, dels autors

© 2023, d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans)
Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona

Primera edició: octubre de 2023

Revisió lingüística: Marta Lorente

Impressió: IG Santa Eulàlia, de Santa Eulàlia de Ronçana
C/ Sant Joan Bosco, 10 - www.igsantaeulalia.com

ISSN 2604-9007 (edició electrònica)

ISSN: 2604-899X (edició impresa)

Dipòsit Legal: B 17369-2017

INTRODUCCIÓ

La vint-i-setena sessió dels Col·loquis de Vic va iniciar-se el dijous dia 6 d'octubre del 2022, a la Sala de Plens del Consell Comarcal d'Osona. A les 11h. el president de la Societat Catalana de Filosofia, el professor Conrad Vilanou va donar sortida al primer grup de set comunicacions d'aquesta sessió, dedicada enguany, al tema de la llengua. És habitual iniciar el treball dels Col·loquis a primera hora de la tarda però en aquesta ocasió el comitè científic donà el vist-i-plau a un total de vint-i-cinc aportacions i per tal de poder disposar del temps necessari per a debatre-les s'habilità el dijous al matí per començar el treball.

La presentació de la temàtica general va fer-se a les quatre de la tarda. Els professors Ignasi Roviró i Conrad Vilanou van mostrar la pluralitat d'òptiques i d'especialitats des de les quals es focalitzaven les aportacions dels diversos investigadors que participaven en la trobada d'aquest any; alhora que presentaven també el volum que recollia les lliçons i les comunicacions de la vint-i-sisena sessió, duta a terme el 2022 en la mateixa sala i dedicada a l'amistat. Acabats aquests parlaments es passà a la presentació del professor Salvatore Tedesco, de la Università degli Studi di Palermo, que inaugurarà pròpiament els Col·loquis amb la lliçó «Entre Novalis i Inger Christensen: sobre "l'estat de secret" de la llengua». Acte seguit s'obrí el segon àmbit de treball, aconduït pel Professor Josep Monserrat, degà de la Facultat de Filosofia de la UB, amb un total de vuit intervencions més que anaren acompanyades dels col·loquis oportuns i s'allargaren fins a les vuit del vespre.

El segon dia dels debats, el divendres dia 7 d'octubre, s'inicià a les 10h. amb la lliçó del Professor Xavier Serra, de la Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació que, intitulada «Les idees de Joan Fuster sobre els conflictes lingüístics en l'època actual», visibilitzava la aportació dels Col·loquis de Vic a l'any d'homenatge que els països catalans han dedicat a l'obra i a la persona de Joan Fuster. A aquesta lliçó hi assistiren alumnes de batxillerat del Col·legi Sant Miquel dels Sants (Vic) que pogueren participar en el debat conseqüent i seguir el conjunt de les set intervencions que formaren part de l'últim àmbit de treball: un àmbit que va ser conduït per Professor Xavier Garcia-Durant (SCF).

Els Col·loquis reberen, a les 13h. i com a colofó final, la lliçó del Professor Ramon Pinyol, president de la secció Històrico-Arqueològica i membre numerari de l'Institut d'Estudis Catalans. Aquesta lliçó, que portà per títol «Llengua, literatura i nació: una relació controvertida», va ser seguida també pel Sr. Joan Carles Rodríguez, president del Consell Comarcal d'Osona que, un cop acabada la intervenció del Professor Pinyol, adreçà unes paraules de cloenda a tots els assistents.

La persistència en la celebració dels Col·loquis de Vic és deguda a l'aposta tossudament volguda de la Societat Catalana de Filosofia, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià; de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, la Universitat de Vic-UCC, la Università degli Studi di Palermo i de l'Institut de Dret i Tecnologia (IDT-UAB); de l'Ajuntament de Vic i del Consell Comarcal d'Osona; i amb el suport decidit de la Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació i del Col·legi Sant Miquel dels Sants de Vic.

Aquesta edició dels Col·loquis de Vic ha agrupat professionals de les humanitats de deu universitats de Catalunya,

de les Illes Balears, de València i d'Itàlia; així com sis institucions dedicades a la recerca, la investigació o a l'ensenyament. Si en aquest balanç hi sumem el saber, la voluntat i el bon fer de la setantena d'assistents i participants ens fa sentir satisfets dels resultats obtinguts, que avui presentem en aquestes pàgines.

Ignasi Roviró i Conrad Vilanou

LA LENGUA

LLIÇÓ INAUGURAL



ENTRE NOVALIS I INGER CHRISTENSEN: SOBRE L'«ESTAT DE SECRET» DE LA LLENGUA

SALVATORE TEDESCO

Università degli Studi di Palermo

En primer lloc voldria donar les gràcies a l'amic Ignasi Roviró, a la Societat Catalana de Filosofia i a tots els organitzadors de la 27 edició dels Col·loquis de Vic, dedicat enguany al tema de la llengua, per aquesta invitació.

Intentaré abordar el tema que se'ns proposa des del punt de vista disciplinar de l'estètica filosòfica, que cal tenir en compte a partir de la multiplicitat de tradicions teòriques i temàtiques en què, avui, es pot entendre.

Evidentment, per a un italià n'hi ha prou amb anomenar Benedetto Croce i recordar la seva *Estètica com a ciència de l'expressió i lingüística general*¹ per tenir una confirmació il·lustre d'una proximitat disciplinària extrema entre la mateixa estètica i la reflexió sobre el llenguatge. En un cert sentit, no es pot pensar una cosa sense l'altra; en un cert sentit i actualitzant-t'ho, es pot dir, però, que un desenvolupament de la reflexió estètica en cap cas *no es produeix sense llenguatge*.

1. Benedetto CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Palermo: Sandron, 1902.

Si la referència a Croce, feta fins i tot en aquests termes tan genèrics, ja ens convenç de la pertinència d'una relació entre estètica i llenguatge, el quadre sembla una mica més complex, però igualment interessant, si creuem la referència a Croce amb la dels «pares» de la disciplina filosòfica, és a dir, Alexander Gottlieb Baumgarten d'una banda, i Immanuel Kant de l'altra.

Baumgarten, el filòsof que a mitjans del segle XVIII va donar nom a la nova disciplina filosòfica de l'estètica, la va entendre, en efecte, com una «ciència del coneixement sensible», li va assignar com a àmbit totes aquelles formes de coneixement que troben expressió a partir de la sensibilitat, i, entre les quals i de manera exemplar, la llengua i la seva expressió en *el llenguatge poètic*. Mentre que el llenguatge de la ciència exacta cerca (segons el model de Descartes) el coneixement clar i distint que es pot obtenir amb un procés de definició precís, el llenguatge poètic es construeix en la *descripció* dels fenòmens en la seva concreció i sentit sensorial, experiencial, històric, personal, en definitiva i tot alhora, en la seva unicitat i inexhauribilitat material i individual.

No és pas per casualitat que Baumgarten es referí amb molta força al coneixement de la retòrica, entesa, però, no com un «embelliment» del llenguatge, sinó com una recerca dels recursos argumentals de la sensibilitat i del món de la percepció.² Per a Baumgarten (parafrasejant un famós paràgraf de la seva *Estètica*), la simple percepció pot actuar com a punt de trobada i d'articulació d'un conjunt orgànic de percepcions que permeten que la meua sensibilitat, organitzant-se conjuntament, tingui un accés cada cop més ric i més únic en el món que s'obre a l'ésser humà.

2. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Aesthetica*. Frankfurt de l'Oder: Kleyb, 1750, § 26.

Tornarem a parlar precisament d'aquest accés únic a la realitat, propi de l'ésser humà, a través del qual sembla capaç de submergir-se amb la seva sensibilitat en la complexitat i singularitat del món.

Aquesta és precisament per a Baumgarten la capacitat argumentativa de la percepció sensible, i s'articula sobre el model il·lustrat de la manera més completa per la retòrica, és a dir, per l'ús *civil* i comunitari del llenguatge.

I tanmateix, el perfil del discurs metodològic de l'estètica troba probablement la seva declinació més completa en l'obra kantiana,³ i per tant a partir de considerar l'estètica, no tant com un àmbit concret del discurs filosòfic (que podria ser precisament la reflexió sobre la sensibilitat) o fins i tot com a camp d'aplicació (la filosofia aplicada a l'art, per exemple), sinó més aviat com una manera a través de la qual la filosofia reflexiona sobre les seves pròpies *condicions de possibilitat*, tal com es mostren per mitjà de la sensibilitat; o millor encara, reflexiona sobre la manera com en el cor de l'experiència i a través de la pròpia experiència es torna a examinar les condicions de possibilitat de l'experiència.

Resulta fonamental –i certament caracteritza la modernitat del sentir filosòfic del qual l'estètica filosòfica és un moment essencial– el fet que aquestes condicions estiguin d'alguna manera encarnades en les formes en què l'experiència es fa, i són posades en joc, posades en risc, cada vegada que es fa l'experiència. Condicions, per tant, que no són «abans» de l'experiència, sinó que es manifesten en allò que donen lloc, en allò que s'esdevé.

Insisteixo en aquesta caracterització de l'estètica perquè ens ajuda a comprendre d'una manera més profunda i espe-

3. Per a aquesta caracterització del pensament estètic kantian, us remeto a E. GARRONI, *Estetica. Uno sguardo attraverso*. Milano: Garzanti, 1992.

cialment significativa la relació amb el discurs poètic, d'una banda, i amb el llenguatge com a tal, de l'altra.

De fet, *l'estètica*, com a reflexió sobre les condicions de possibilitat, està indubtablement relacionada amb la *poètica*, que conté sempre un «moment d'aplicació», que s'ha d'entendre com una elecció i com una explicació de les condicions històriques.

Les condicions de l'experiència tractades per l'estètica —és a dir, les condicions perquè l'ésser humà expressi la seva pròpia manera d'estar i de donar sentit a la realitat— en la construcció d'una poètica (d'una poètica de la literatura, és clar, però també podríem parlar d'una poètica de la pintura, o del cinema, o d'altres formes d'expressió) esdevenen condicions i formes històriques de l'experiència.

La relació que aquí albirem en el discurs filosòfic entre l'estètica i la poètica ens parla, doncs, d'una doble manera d'operar que uneix allò general i allò particular, l'extern i l'intern, la condició i allò «condicionat», és a dir, fet possible per aquella condició.

Exactament la mateixa duplicitat caracteritza la llengua com a tal, perquè en la llengua hi ha un «registre doble», una duplicitat i una osmosi entre intern i extern. El llenguatge poètic és sempre, per dir-ho així, dins de la cosa senzilla, de la senzilla *afirmació de la poètica* que és dita lingüísticament, i un fer referència necessària a les condicions d'aquest mateix dir, que de tal manera són provades, posades a prova, fins i tot sotmeses, a una *torsió* històrica i teòrica.

Podríem dir d'alguna manera que el *llenguatge poètic* és precisament el llenguatge que treballa sobre aquest doble registre, que es manté precisament en la condició d'osmosi entre dins i fora, que actua com a *membrana* o fins i tot com a *reixa del llenguatge* (com Paul Celan diu) entre dins i fora.

Precisament d'això és del que ens parla un dels grans teòrics del Romanticisme alemany que tant ha abordat la fi-

losofia, com l'estètica o la reflexió sobre la llengua: es tracta de Novalis. En la seva *Allgemeines Brouillon* (1798-1799) arriba a un formulació especialment aguda: «Das Äußere ist ein in Geheimniszustand aufgehobnes Innre»⁴: *L'exterior és un interior elevat a un estat de secret. ¿Però què significa aquesta frase, un xic críptica en la seva formulació?*

Una aproximació ràpida a la sentència de Novalis en les obres del poeta alemany demostra com n'és, de realment essencial en el seu vocabulari filosòfic, i quina és la seva rellevància per a la definició del seu projecte estètic.

En primer lloc, és definida, com a «secret», la nit a *Himnes a la nit*, l'obra mestra en la poètica de Novalis. En el primer dels *Himnes*, després que les primeres línies del text s'hagin dedicat a lloar la llum, el seu encant i el seu paper per als éssers vius, el poeta escriu: «Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht»⁵: *Mes em giro cap a un altre lloc, cap a la santa, la nit indescriptible plena de secrets*. Havent perdut el contorn definit que caracteritza el coneixement diürn, les coses adquireixen una multiplicitat de relacions i una profunditat sense precedents.

És a dir, la nit és el tresor que s'obre quan es gira l'esquena a la seducció del dia, a la seducció de la llum i de les activitats de la vida quotidiana, i té *manifestament* una relació privilegiada amb un saber reservat, d'alguna manera exclusiu (en el mateix sentit en què en parla Novalis⁶), que et posa en contacte amb una esfera superior, divina. Precisament per això la nit és plena de secrets i és també *indescrivable*, la qual cosa no vol pas dir que s'escapi del llenguatge, sinó que sigui inescotable per a la llengua i que porti el

4. NOVALIS, *Gesammelte Werke*. Zurich: Bühl, 1964, vol. III, p. 269.

5. Ídem, *Gesammelte Werke*. Zurich: Bühl, 1945, vol. I, p. 9.

6. Ídem, *Gesammelte Werke*. Zurich: Bühl, 1945, vol. II, p. 48.

llenguatge –el llenguatge poètic i forma de la *lloança*, de l'himne a la nit precisament– a experimentar contínuament els seus propis límits.

Precisament per això el segon dels *himnes a la nit* parla de «secrets infinits» i descriu una condició paradoxal que és conseqüència del fer-se «missatgers silenciosos» d'aquests secrets.⁷

I és, doncs, això el que fa Novalis amb el llenguatge dels *Himnes a la nit* i que representa un repte constant per pujar a l'esfera de l'indicible, per *manifestar-la* precisament com a indicible. I, per tant, fer justícia al secret, mostrar-ne la naturalesa secreta, santa, indicible, sense la intenció de «revelar» el secret, sinó més aviat contemplar-ne el vel (és el tema dels *Deixebles de Sais*, un altre text poètic extraordinari de Novalis).

Si «amor» i «natura» semblen ser els territoris en què la dimensió del secret s'experimenta de manera electiva i, per dir-ho així, estudiada també científicament –com és el cas de l'obra de Novalis i la seva generació sobre *els secrets de la natura*, investigada en la naturalesa animada (biologia) i inanimada (química)– hi ha, però, una propensió del secret a declinar-se sobretot com a dimensió temporal, com a obertura al futur.⁸ En certa manera, podríem dir que la natura és a l'origen, la natura és la font d'on prové el mateix secret i es dirigeix cap a una configuració temporal pròpiament desconeguda pel coneixement diürn. I és en aquesta configuració del temps que s'obre de manera autèntica a Novalis la dimensió del futur. La mateixa naturalesa com a «fons», fonament fosc subjacent, s'eleva a una dimensió futura; l'obertura al futur és, en el sentit propi, l'obertura a la trobada de l'home *alliberat* amb aquella dimensió natural

7. Ídem, *Gesammelte Werke*, cit., vol. I, p. 11.

8. *Ibidem*, p. 151.

que ara, per dir-ho d'alguna manera, s'amaga en el seu interior; l'estat de secret és l'activació d'aquesta osmosi entre l'antiguitat immemorial i el futur, entre natura i natura, entre el jo i el món.

Justament és en aquest sentit que Novalis parla d'*elevació*, d'un procés que implica una realitat precisament posada en marxa i *elevada* a un «estat de secret». Es tracta, doncs, d'una condició, d'un estat (*Zustand*) que no té res «estàtic», res immòbil, però que en canvi resulta internament dinàmic. Es tracta d'una condició que implica un moviment ascendent que s'assembla íntimament vinculat a la respiració i que en altres llocs⁹ es definirà com a *estímul*, tot recorrent a un terme en alemany, *Reiz*, que significa 'irritació', 'estimulació sensorial', i que aquí pren el significat de *höchster Reiz*, 'l'estímul més alt', o fins i tot *Reiz absolut*, 'l'estímul absolut', en el qual encara trobem la unió de les dues condicions, ja que en aquest hi troba l'expressió allò que és *Unbekanntes absolut*, 'l'absolutament desconegut' que d'alguna manera sembla qüestionar directament el nostre *ego pràctic*, és a dir, la nostra natura com a éssers morals.

No és en va per què Novalis afirma, d'una banda, que per a l'home el secret més gran és l'home mateix, el seu propi Jo («Das größte Geheimnis ist der Mensch sich selbst»¹⁰), i d'altra banda, que el camí que porta cap a l'interior és aquell que és, per excel·lència, dominat per la condició de secret: «Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg»¹¹, *cap a l'interior hi porta el camí ple de secret*.

Cal observar que, mentre que del passatge del qual hem partit es parlava literalment d'un viatge de dins a fora, d'una elevació del dedins al defora (fins i tot afegint-hi que potser

9. Ídem, *Gesammelte Werke*, cit., vol. III, p. 96.

10. Ídem, *Gesammelte Werke*, cit., vol. II, p. 328.

11. *Ibidem*, p. 13.

també és cert el contrari¹²), aquí ens trobem, ara, el camí complementari, *cap a dedins*. Evidentment, trobem aquí una confirmació més, si fos necessari, de la profunda correspondència entre els dos camins, de la reconversió mútua dels dos camins cap a l'interior i l'exterior, que finalment es mouen «en espiral» avançant cap a l'*estat de secret*, expressant la seva dinàmica infinita i misteriosa.

Dic «expressió» perquè el que té lloc en aquest moviment recíproc entre dins i fora, en aquesta espiral, és, certament i sens dubte, una manera de mantenir-se fidel al secret i, tanmateix, constitueix, alhora, un augment representatiu, una elevació sobre el nivell de representació i expressió de la vida relacional secreta que es desenvolupa en la relació entre el jo i el món. En aquest sentit, és, evidentment, un «creixement» de clara pertinència estètica i pertany alhora tant a la poètica com a la lingüística.

Així doncs, aquest camí cap a l'interior, atès que és un moviment ascendent i una consecució d'una condició de secret, és *relació*; és un moviment relacional entre l'exterior i l'interior, és traducció recíproca entre el Jo i el Món. L'exterior és una manifestació de la tensió essencial amb què l'interior s'eleva a l'estat de secret. Novalis, doncs, observa i estudia la *manifestació* dels corrents espirituals que travessen i fan que *el món intern* de l'ésser humà sigui energia infinita en la seva *incorporació al món exterior*.

L'expressió poètica i el discurs lingüístic seran precisament el lloc d'aquest trànsit, d'aquest alçament en el secret. Serà l'espurna entre el dins i el fora, d'una manera semblant al que diria Johann Wilhelm Ritter unes dècades més tard en els seus *Fragmente*,¹³ imaginant l'escriptura com un fila-

12. Ídem, *Gesammelte Werke*, cit., vol. III, p. 269.

13. Johann Wilhelm RITTER, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1810.

ment de pols magnètica que s'estén entre els pols negatiu i positiu d'un imant. Torna, doncs, aquell concepte i aquella condició de *membrana* entre dins i fora, aquella condició extremament arriscada de traducció o potser d'intraduïbilitat entre mons, de la qual acabàvem de partir esbossant una anàlisi «metodològica».

Inger Christensen –la poetessa danesa que prenc aquí com a segon punt de referència per a la meva intervenció i d'alguna manera també com a punt d'arribada tant de l'elaboració teòrica com del desenvolupament històric que intento mostrar– constitueix, sens dubte, una veu macros-còpica de la poesia contemporània, així com una veu a la qual s'ha prestat sempre i de manera circumstanciada una gran atenció crítica els darrers anys a escala internacional, donant òbviament per descomptada la relativa «marginalitat» d'una llengua, el danès, que sens dubte no es troba entre les més usades al món.

Activa des de principis dels anys seixanta del segle xx fins als primers anys del nostre mil·lenni, Christensen repren, sens dubte, alguns dels trets destacats de la concepció romàntica del llenguatge i de la poesia, però ho fa a la llum del nostre present històric, a la llum –diria– d'una catàstrofe històrica que s'ha fet omnipresent, i que Christensen aborda amb una diagnosi molt lúcida, que implica tant l'amenaça nuclear que els anys de la guerra freda semblava pesar molt sobre tota la humanitat –una amenaça que malauradament avui és més actual que mai després de l'agressió de Putin contra Ucraïna–, com la presa de consciència de l'aparició dramàtica d'una emergència ecològica igualment planetària, o bé els resultats d'un model d'explotació de la natura que troba les seves pròpies repercussions igualment greus en l'àmbit de la convivència humana i la construcció de formes de convivència social i política.

És precisament a la llum d'una consciència tan crítica del present i de les amenaces que hi pesen que Inger Chris-

tensen replanteja la concepció romàntica i novalisiana de la poesia, del llenguatge i de la presència de l'intel·lectual a partir de la noció de *Geheimnis*, sobre la *condició de secret*, i per tant sobre la relació recíproca entre dins i fora, sobre la relació entre el Jo i el Món, entre el subjecte humà i el món natural, artificial, simbòlic.

Diu Inger Christensen en un dels seus treballs teòrics que «la paraula s'ha de definir necessàriament com a doble. Ser doble. Ha de ser tant a dins com a fora. Ha de ser dins de la consciència que defineix quelcom com a divinitzat, però alhora fora, en això diví que crida a la consciència. I en el poema hi ha d'haver una conversa incessant entre els dos nivells. Potser la funció de la paraula es pot descriure a través de la imatge d'una membrana entre l'exterior i l'interior, una membrana que regula la interacció osmòtica entre la consciència i el món exterior».¹⁴ En el llenguatge poètic, en la seva *doble* naturalesa lingüística i rítmico-numèrica, s'intenta copsar, per tant, la multiformitat de l'espai imaginatiu del «món» *com a inaccessible* –en aquella bretxa infinita per a la qual la imatge merleau-pontiana de *l'ull no pot veure la seva pròpia retina*– i tanmateix copsar-la de totes maneres, és a dir, «posar-la en forma» com una «trama que torna a si mateixa i s'afina amb si mateixa», per intentar altre cop de dir-ho amb paraules de Merleau-Ponty a *Le visible et l'invisible*,¹⁵ en una narració de la *gènesi de la forma poètica*, que és també la gènesi del món i la gènesi del Jo humà.

En aquest sentit, com a paraula poètica que viu en la dimensió del *secret* i de l'intercanvi entre dins i fora, la

14. Inger CHRISTENSEN, *Det er ord alt sammen* ara a: Inger CHRISTENSEN, *Essays. Hemmelighedstilstanden / Del af labyrinten*. København: Gyldendal, 2019, edició electrònica sense indicació de pàgina.

15. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964.

paraula ja no es veu només com la paraula d'un subjecte humà, sinó com una paraula que travessa la realitat, és a dir, que redescobreix una comunitat entre el llenguatge humà i la natura, una capacitat dialògica que tot –en la violència de la catàstrofe que pressiona el present– sembla fet a propòsit per negar, per fer-ho impossible. No obstant això, és precisament aquesta «condició d'emergència» la que pesa molt sobre el nostre present, però que és també la condició en què el subjecte humà es troba en relació amb ell mateix, amb la humanitat, amb la natura i amb *el disseny del futur*; és aquesta condició la que fa possible de redescobrir la duplicitat de la paraula, aquesta funció de *membrana del discurs poètic*; és aquesta condició la que fa possible també de pensar una alternativa a la catàstrofe del present i a l'explotació indiscriminada dels recursos. Sobretot, es podrà pensar en una alternativa al model antropològic, al model dominant de conducta humana en la realitat. Reprendre la reflexió sobre el llenguatge en el sentit del «secret» significa, doncs, anar a la recerca d'una diagnosi del present, però també d'un nou camí per a l'ésser (lingüístic) humà, un camí profundament alternatiu a la deriva tecnològica, al model d'explotació de la qual deriven les crisis energètiques i socials, als projectes de dominació que donen lloc al risc de conflictes atòmics, als models d'humanitat en profund contrast amb la convivència de formes de vida i amb la recerca del sentit de l'esdevenir.

En positiu, doncs, es tractarà d'obrir l'accés a una profunditat inèdita de l'ànima humana com a lloc de connexió amb les fonts de la realitat. De fet, per a Inger Christensen, la separació de l'home del món és, en sentit estricte, el resultat d'una elecció feta per l'ésser humà, una elecció que, en allunyar-se'n, el farà entrar en aquella condició en què Christensen, de nou utilitzant l'expressió de Novalis (*Geheimniszustand*), defineix amb precisió com a «estat de secret».

En un altre assaig de 1977, Inger Christensen manlleva una frase de Novalis¹⁶: «Entendrem el món quan ens entenem a nosaltres mateixos, perquè nosaltres i el món som *dues meitats* que s'integren»; això implica, diu Christensen, que l'ésser humà porta dins la irreductible i inaccessible multiformitat per la qual ell mateix es fa *responsable* en la seva relació amb el món: «Com que sabem alguna cosa, ens fem responsables d'allò que no coneixem. Com que fem que les nostres vides siguin llegibles, ens fem responsables del que en principi és il·legible. Perquè nosaltres interpretem les àrees individuals de l'existència i el seu món, ens convertim en responsables de la multiformitat del conjunt».

Inger Christensen articula, doncs, una poètica que replanteja profundament el sentit de la relació entre l'ésser humà i la natura, i per tant també el sentit del llenguatge, a partir de la idea de Novalis d'un estat de secretisme del llenguatge: «Hi ha una cesura entre els que creiem que els humans, amb la nostra llengua, estem separats del món, i els que experimenten l'ús del llenguatge per part dels humans com a part del món, de manera que es fa evident que sempre que ens expressem a través del llenguatge, és també el món qui s'expressa».¹⁷

El llenguatge logicopràctic, argumenta Christensen, parteix del supòsit segons el qual abstraient-se de determinats elements de la realitat, de la seva concreció i variabilitat empírica, s'arriba a establir un conjunt de veritats sobre el món. Evidentment que això podria pressuposar una relació *externa* entre el llenguatge humà i el món que li seria «vertdaderament coneguda». Tot al contrari, la poesia, segons

16. NOVALIS, *Fragmente des Jahres 1798*, a idem, *Gesammelte Werke*, cit., vol. III, p. 42.

17. Inger CHRISTENSEN, *Hemmelighedstilstanden* (1992), ara a Inger CHRISTENSEN, *Essays. Hemmelighedstilstanden / Del af labyrinten*, cit.

Christensen, potser no pot dir cap veritat *sobre* el món, però «pot ser veritat perquè és certa la realitat que acompanya les paraules. Aquesta misteriosa associació entre llenguatge i realitat és la manera com es reconeix la poesia».

El llenguatge i la realitat humanes, en aquest sentit, redescobreixen, en la poesia, un origen comú, mai oblidat del tot però ara difícil d'aconseguir. Es tracta precisament d'aquell parentiu fonamental entre la paraula humana, l'arbre, la pedra i l'ocell que descansa sobre el canal esmentat per Calvino, o aquella circulació de formes entesa per la morfologia goethiana i per la investigació ecològica de les relacions de la Gestalt, però alhora és un horitzó que, només una elaboració estilística conscient, fa encara accessible: «Has de triar exactament la paraula comuna que es pugui fer necessària. Fer necessària una paraula significa connectar o fusionar paraules i fenòmens. No s'elimina aquesta oportunitat, perquè fins i tot després de la seva elecció la paraula segueix sent tan comuna com abans. Però en tot el seu ésser la mera coincidència i el fenomen encaixen perfectament en l'estat de secret, en el qual els mons intern i extern estan junts com si mai no haguessin estat separats».

És a través del llenguatge humà, segons el títol d'un fragment esplèndid d'Inger Christensen, *El món vol veure's a si mateix* (1978) que «el món pot escriure's a si mateix a través de la consciència humana. Això només pot passar perquè estem connectats a les formes de la natura, i en som una de les seves diverses formes».¹⁸

En un altre lloc, Christensen mostrarà com l'activitat poètica, amb el seu proposar-se com a *descobriments d'un sentit del món* que «ja hi és i gestiona incessantment la seva

18. Inger CHRISTENSEN, *Verden ønsker at se sig selv*, ara a: Inger CHRISTENSEN, *Som var mit sind lidt græs der blev foralt*. København: Gyldendal, 2017, ed. electrònica sense indicació de pàgina.

pròpia transformació», respon a una necessitat biològica fonamental de l'ésser viu; en aquest sentit, la producció poètica «no difereix en principi de la manera com els arbres posen les fulles. Els sistemes biològics que s'autoprodueixen i que s'autoregulen són bàsicament del mateix tipus, tant si es diuen arbres com humans».

Pressuposicions teòriques d'aquest tipus –objecte d'una llarga sèrie d'aportacions analítiques que van des dels anys setanta fins al llindar dels anys 2000 i que posen en diàleg l'elaboració d'una reflexió a partir de la teoria de la complexitat, amb una perspectiva ecològica, no sense repensar-la– com s'ha dit –alguns dels fonaments de la filosofia romàntica de Novalis pel que fa a la relació entre llenguatge, món i activitat de la matèria viva– troben una correspondència precisa en l'activitat productiva d'Inger Christensen, per la qual l'allunyament de la poètica modernista i l'obertura a l'escolta d'un llenguatge «de la naturalesa» implica l'elaboració de procediments estilístics d'elaboració sistèmica. I en això serà certament rellevant l'obertura a una consideració del llenguatge poètic fonamentada en la comprensió del significat biològic dels *sistemes autoreguladors*, tan netament exposat, com acabem de veure, per Christensen en les seves obres més teòriques.

Per aquest propòsit ens limitarem a il·lustrar breument la manera com actuen aquests «sistemes d'autoregulació»; probablement és un dels intents més intensos del nostre temps d'elaborar una poètica *morfològica* que, entenent la crisi de la modernitat com el moment destacat d'un *atzucac* de l'antropocè, intenta perfilar –a través d'una crítica al present, mai tan precisa– un nou horitzó de possibilitats per al llenguatge poètic.

La definició d'*antropocè* implica notòriament el reconeixement que l'impacte ambiental de l'espècie humana ha arribat a ser tan generalitzat que determina per primera vegada les condicions d'existència planetàries d'una manera

més profunda que qualsevol altre fenomen independent de l'acció humana, i implica –també aquí i avui d'una manera dramàticament evident– les conseqüències directes i indirectes sobre el clima, el territori, els recursos naturals i la seva accessibilitat, la distribució d'altres espècies vives i el seu ritme d'extinció, així com el retroactuar a través de la possibilitat mateixa de la vida humana a la terra.

A la llum d'un concepte d'aquest tipus, l'afirmació de Christensen citada més amunt (*el món pot escriure's a través de la consciència humana*) està travessada per una profunda duplicitat, ja que serà vàlida l'enucleació de les lògiques autoreguladores del sistema lingüístic, alhora, com a imatge dels processos morfogenètics de la realitat (*El món vol veure's a si mateix*) i com a (auto)anàlisi de l'impacte de la planificació humana sobre la pròpia realitat.

Entre els principals textos poètics d'Inger Christensen, destaquen *det* (1969) i *alfabet* (1981), que en aquest sentit són dos poemes de la creació del llenguatge i del món. I, d'altra banda, els sistemes formals que els sustenten no tenen res de l'experimentalisme modern, sinó que són més aviat sondes sobre la naturalesa profunda del llenguatge humà i sobre l'estructura del món.

Per concloure, ens limitem només a una única i breu aproximació relacionada amb el volum de 1969, observant que *det*, una partícula danesa –el pronom neutre– que necessàriament precedeix l'ús impersonal del verb, transforma el flux impronunciable i lingüísticament inabastable de l'esdevenir en paisatge i el fa, alhora, expressable. Heus aquí l'extraordinària obertura del poema: «Això. Això és això. Això s'és iniciat. Això és. Això continua essent. Es mou. Més enllà».¹⁹

19. Inger CHRISTENSEN, *det*, ara a: Inger CHRISTENSEN, *Samlede digte*, København: Gyldendal, 2020, p. 113.

Det intenta articular l'experiència del real en fer-se llenguatge: «Vaig pensar què passaria si es pogués pensar l'impensable: que la carn pogués parlar, que una cèl·lula pogués fer senyals a una altra, perquè tot el món inarticulat formava part d'aquesta experiència impossible (impossible per a la consciència humana): *al principi era la carn, i la carn esdevingué paraula*».²⁰

Una lliçó més actual que mai en el pla poètic, però potser també no menys urgent que en el d'una ecologia de l'estil de vida.

[Traducció d'Ignasi Roviró]

20. Inger CHRISTENSEN, *I begyndelsen var kødet*, ara a Inger CHRISTENSEN, *Essays. Hemmelighedstilstanden / Del af labyrinten*, cit.

ALTRES LLIÇONS



LES IDEES DE JOAN FUSTER SOBRE ELS CONFLICTES LINGÜÍSTICS EN L'ÈPOCA ACTUAL

XAVIER SERRA

Institució Alfons el Magnànim

El tema de la llengua, de la competència entre llengües i del conflicte lingüístic ocupa un lloc molt important en el pensament de Joan Fuster. De fet, algun dels seus llibres i opuscles tracten exclusivament d'aquest tema.

Quan Fuster comença a escriure els seus primers assaigs i poemes durant la postguerra, el català és una llengua marginada i perseguida oficialment. No es permet ni l'escolarització en català, ni l'ús de l'idioma en l'administració pública, ni la seva presència normal en la premsa o la ràdio. Ni tan sols es permet que la retolació de les botigues, les etiquetes, les factures o els fullets de propaganda dels comerços siguin escrits en català.¹ No hi ha diaris ni revistes en català, tret de les que es publiquen a l'exili o clandestinament a dins del país. L'única esletxa que se li ha deixat oberta a l'idioma –a banda de l'ús domèstic i en el tracte entre ciutadans– és la literatura, i encara amb limitacions extremes de difusió i sota una estricta vigilància.

Les oficines burocràtiques encarregades de la censura de llibres treballaran durant dècades amb la consigna de con-

1. Josep BENET, *L'intent franquista de genocidi cultural contra Catalunya*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995.

vertir el català en una llengua folklòrica i marginal, vàlida només per a les expansions líriques i festives. I només cediran una mica quan el govern faci intents de rentar la seva imatge de cara a l'exterior. Així, després de la derrota d'Alemanya a la Segona Guerra Mundial, es relaxaran lleugerament algunes barreres. I després del 1962 hi haurà una certa tolerància pel que fa a la publicació de llibres.

Evidentment, una bona part dels comentaris de Fuster al voltant de les llengües se centren en la llengua catalana i en l'anàlisi de la seva situació i dels factors que n'amenaçaven la difusió i persistència, però també té escrits en què parla dels factors i les circumstàncies que afecten les llengües en general o, fins i tot, es permet la ironia de prendre com a punt de partida la situació problemàtica de l'espanyol o del francès.

Així, un dels seus articles, titulat «... I un senyor de Puerto Rico»,² parla de l'imparable retrocés de l'espanyol a les Antilles. O la sèrie d'articles titulada «Les llengües de demà»³ arrenca de la lamentació d'alguns intel·lectuals francesos a causa de la pressió excessiva que l'anglès hauria exercit sobre la llengua francesa des del final de la Segona Guerra Mundial. Evidentment, en parlar dels perills de retrocés que afecten dues llengües hegemòniques i invasives, com són el francès i l'espanyol, Fuster aconsegueix mostrar al seu lector que els problemes que afecten l'idioma català són problemes universals. I els mecanismes i els factors que operen en aquestes situacions, per tant, també són universals.

Les llengües sempre s'han influït les unes a les altres, siguin llengües en contacte geogràfic o no. La influència entre les llengües, en general, és positiva i contribueix a la

2. Joan FUSTER, *Examen de consciència*, Barcelona: Edicions 62, 1968, p. 187-190.

3. Joan FUSTER, *Obres completes*, Barcelona: Edicions 62, 1991, p. 363-389.

renovació dels ressorts idiomàtics. Però només és positiva dins d'unes proporcions mòdiques, dins d'uns límits assimilables. Quan ultrapassa aquests límits, deixa de ser una mera influència i passa a ser una interferència.

Fuster deia amb tota la rotunditat que el bilingüisme o el plurilingüisme com a programa públic o com a objectiu polític són sempre «una trampa». No hi ha mai una situació d'equilibri entre dues llengües o més quan són presents en una societat i es disputen un mateix espai. Sempre hi haurà una llengua hegemònica o dominant i una o unes llengües dominades. La influència d'una llengua dominant, quan és exagerada, produeix simultàniament dos efectes sobre la llengua dominada: d'una banda l'arracona; de l'altra, la corromp internament. L'arracona, o com diu Fuster, li «guanya terreny», perquè en redueix l'àrea geogràfica o les funcions. La «corromp» –Fuster utilitza aquesta mateixa paraula– perquè les interferències d'una llengua sobre una altra poden ser molt empobridores. En quin sentit?

En principi, es podria esperar que si el procés és molt intens i no troba resistències significatives, la llengua dominant acaba substituint la llengua o llengües dominades. Però no és així com sol tenir lloc el procés. Quan hi ha llengües en competència no sol donar-se el cas d'una substitució neta i clara de la dominada per la dominant, sinó que la dominada sol ser substituïda per una llengua híbrida. Aquestes llengües híbrides són llengües adulterades internament (per exemple, en la seva sintaxi) i reduïdes i simplificades (i no sols en el seu lèxic). En comparació amb la llengua que s'abandona, la llengua híbrida que la substitueix sempre resultarà esquemàtica i depauperada –i «depauperada» i «esquemàtica» són els adjectius que utilitza Fuster.

Una cosa és, per tant, la influència d'una llengua sobre una altra quan aquesta influència és mòdica i assimilable, i una altra cosa és el bilingüisme. Fuster, que era un enemic declarat de qualsevol intent d'autarquia cultural, parla en

un article titulat «Mercat per a les traduccions» del «risc del bilingüisme», que qualifica de «tenebrós», i del «monolingüisme necessari». És que hi ha un «monolingüisme necessari»? Sí, si ha d'existir un dels mecanismes més enriquidors d'una llengua, que són les traduccions literàries: «Sense abdicar de la nostra llengua, aspirem a conèixer allò que es diu i s'escriu en les llengües alienes. El lector normal, no ajudat pels avantatges del poliglòtisme, es veu obligat a acudir a les traduccions. I de més a més, la normalitat lingüística de la pròpia cultura exigeix que la gran massa de lectors es conservi monolingüe a l'hora de llegir. Llegir un autor estranger en el seu mateix idioma seria ideal per a la comprensió exacta de la seva obra: seria, en el cas que es generalitzés aquesta possibilitat, una vertadera catàstrofe cultural col·lectiva».⁴ Quan hi ha una llengua que tots coneixen, no cal traduir-la. Però hi ha, a més, un fenomen pitjor, que es presenta en alguns casos: el de la llengua interposada. Totes les traduccions es fan a la llengua dominant i, per tant, el prestigi dels valors universals i cosmopolites queden associats només amb ella. L'altra llengua, desplaçada d'aquesta funció d'enllaç entre cultures, passa a ser vista com un reducte localista i folklòric.

D'altra banda, si el bilingüisme, o el trilingüisme, són unes oportunitats tan excelses, ¿per què no veiem programes governamentals de difusió del bilingüisme a França (perquè tothom parli àrab, a més de francès), o als Estats Units (perquè els anglosaxons i els afroamericans parlin també mexicà o porto-riqueny), o a Alemanya (perquè el turc sigui la segona llengua oficial)? «En principi, l'eventualitat d'haver de “triar llengua” no sembla definir, precisament, un cas de salut social».⁵ Totes les societats que

4. Joan FUSTER, *Examen de consciència*, op. cit., p. 213.

5. Joan FUSTER, «Pròleg» a Rafael Lluís Ninyoles: *Idioma i prejudici*, Palma de Mallorca: Moll, 1971, p. 7.

no aspiren a l'autarquia promouen l'estudi de les llengües estrangeres. Cap societat lliure, però, imposa a tots els seus habitants l'obligació de parlar una llengua aliena.

Els catalanoparlants d'una banda i l'altra dels Pirineus fa més de tres segles que són forçats per l'Estat francès els uns, i per l'Estat espanyol els altres, a relegar el català a posicions marginals. Hi ha una pressió oficial que no cessa. Amb tot, el català s'ha mantingut amb un cert nervi. Amb més nervi que el bretó o l'occità... Per començar, un dels factors que deu haver influït en aquesta resistència és el fet d'haver estat una «llengua de cultura» no sols en l'edat mitjana –com l'occità–, sinó també des de les primeres dècades del segle xx. L'ús d'una llengua en els afers de l'alta cultura –la literatura, la ciència–, la salven de la dispersió dialectal excessiva i li asseguren un prestigi. Però, tot i haver assolit l'estatus de «llengua de cultura», és una llengua en perill de desaparèixer. Per què això seria una catàstrofe? Per què és catastròfica la desaparició d'una llengua?

El motiu principal és que les llengües són irreductibles elles amb elles. Són «dispositius de pensar» –segons l'expressió que Fuster repeteix– que no troben equivalència, cosa que es percep amb claredat en les traduccions. Les llengües són en l'últim extrem intraduïbles, perquè no tot depèn només de la correcció sintàctica i semàntica. A l'article «Mercat per a les traduccions», del 1962, ho expressa fent servir expressions sorprenents: «No hem de creure que, en això de les llengües –diu–, basti una gramàtica impecable per a assegurar la “fidelitat” a l'essència de l'idioma. Això que anomenem el “geni de la llengua”, i que mai no sabrem definir, és alguna cosa molt més viva i molt més inaferrable del que els policies de la sintaxi i de la semàntica poden imaginar».⁶ Els «policies de la sintaxi i de la semàntica» són els filòlegs i els gramàtics i el que vol dir és que, en definitiva,

6. Joan FUSTER, *Examen de consciència*, op. cit., p. 216.

les llengües no són intercanviables. Però en el fragment utilitza expressions com ara «geni de la llengua» –que escriu amb cometes– o «essència de l'idioma» –que escriu sense cometes–, que no són habituals en Fuster. Són un tipus d'expressions criticades per ell, quan fa la seva crítica a la metafísica i al misticisme. Per això és estrany que ara parli d'una realitat «inaferrable» i de coses que «mai no sabrem definir».

L'única explicació és que hagi acudit a aquestes fórmules metafísiques d'«essència de l'idioma» i «geni de la llengua» per explicar-se de la manera més breu i tòpica possible en un article de poques línies. Perquè el cert és que en un escrit anterior, datat el 1955, havia mostrat que disposava de fórmules expressives molt millors i molt més acordades a la seva manera de pensar. Fins i tot, s'havia distanciat explícitament de l'expressió «geni de la llengua»: «I no cal acudir –deia allí– a cap concepte, més o menys místic, del “geni de la llengua”, per tal de concloure que les llengües són, totes, irreductibles elles amb elles. La llengua, com qualsevol altre fet humà, comporta en si una limitació. I encara una altra cosa: dins una mateixa llengua, hem de tenir en compte, també, la seva historicitat. Els idiomes canvien amb el temps, es renoven incessantment. Obliden mots i se'n creen de nous; els mots que perduren poden sofrir evolucions semàntiques; la sintaxi segueix els girs variables del pensament col·lectiu. Basta posar-nos davant un text de tres-cents o quatre-cents anys enrere per a adonar-nos-en. L'obra literària és creada dins un idioma, i dins un moment concret de la vida d'aquest idioma. Resulta, doncs, que l'escriptor treballa amb un instrument de caducitat prevista. Una paraula, una construcció, en un instant determinat, poden tenir gran força significativa precisament perquè la circumstància històrica hi ha acumulat intencions particulars».⁷

7. Joan FUSTER, *Figures de temps*, València: Institució Alfons el Magnànim, 1993, p. 138-139.

Les llengües comporten limitació. No ho poden dir tot. Per tant, algunes coses que es poden dir en una llengua no es poden dir en una altra, i a la inversa. A més, les paraules dins d'una llengua tenen una evolució («evolucions semàntiques»), una història al darrere, i el més habitual serà que una paraula en una llengua i el seu «equivalent» en una altra no hagin tingut evolucions idèntiques, sinó diferents. Aquestes circumstàncies històriques per les quals travessen les paraules i que es filtren en aquestes mateixes (deixant-hi com un «ressò») molt sovint són singulars i pròpies de cada idioma. Per això, experimentem que les obres literàries (que s'aprofiten més d'aquests ressons) són intraduïbles. No només per qüestió de sonoritat o musicalitat (fonètica i ritme): «La música dels mots, el ritme, la sorpresa de certes connexions, els matisos individualitzadors, el ressò que la societat concedeix al seu vocabulari, desapareixen quan un escrit és traslladat a un altre llenguatge».⁸ Hi ha «certes connexions» entre mots, i entre mots i conceptes, que són peculiars d'un idioma o grups d'idiomes i no tenen equivalent en uns altres, i hi ha «ressons» i «matisos individualitzadors» que al llarg de l'evolució d'un idioma han adquirit unes paraules. «En cada idioma, els mots aguanten significacions, a vegades extrínseques a ells, que, en un altre idioma fins i tot germà, no posseiran els seus sinònims».⁹ A aquestes significacions adherides, o associades, les anomenava també «halo significatiu» i deia que els traductors sabien per experiència que era ben difícil traslladar-les d'un idioma a un altre. La conclusió pel que fa a la traducció d'obres literàries era clara: «En traduir-se una obra, se'n perd també una part, potser no la més insignificant». La creació literària «es fa amb l'idioma, amb un idioma concret: si la'n desglossem, si

8. *Ibidem*, p. 141.

9. *Ibidem*, p. 139.

l'arranquem d'aqueix medi originari i nutrici, algunes de les seves virtualitats insignes s'esvaeixen irremeiablement». Hi ha la possibilitat que el traductor, el bon traductor, «recreï» l'obra en la nova llengua, però l'obra serà una altra.¹⁰

Però el fenomen afecta qualsevol intent de traducció, no només les traduccions d'obres literàries. I, naturalment, com més allunyades culturalment estan dues llengües, més s'agregen les distorsions de la traducció. Fins i tot traduïnt llengües que «giren en l'òrbita de l'herència grecoromana» hi ha expressions d'una llengua que no tenen un «equivalent» o una «simetria» en l'altra. Molt sovint cal conformar-se amb el que no són sinó «correspondències aproximatives».

Fuster té una concepció holista de llengües. Parlant de les disquisicions sobre el concepte marxista de *dialèctica* del filòsof francès Roger Garaudy, per exemple, digué: «Garaudy arribava a la conclusió que els xinesos parteixen d'un "altre concepte" de la dialèctica, i per això no coincideixen, no s'"entenen", amb els seus correligionaris soviètics. No es tracta d'un altre "concepte", sinó d'una altra "llengua"; o es tracta d'un altre concepte perquè existeix enmig una altra llengua».¹¹ Aquest «enmig» indica que les llengües no són una simple suma de mots i expressions. Amb tot, quan Fuster manifestava la seva convicció que les llengües condicionen el pensament, no filava gaire prim amb les metàfores i deia: «Un idioma és, primer que res, un dispositiu de pensar, de sentir, de comunicar-se, específicament determinat».¹² Sabia perfectament que eren metàfores poc subtils, però li semblava que eren entenedores: «He utilitzat el terme "dispositiu" per a referir-me a l'eficiència de l'idi-

10. *Ibidem*, p. 140-141.

11. Joan FUSTER, *Obres completes, op. cit.*, p. 381.

12. *Ibidem*, p. 370.

oma: dispositiu, doncs, en l'accepció de "mecanisme per a aconseguir un resultat". Una referència burda? Tal vegada. No ho discutiré. La lingüística actual (i en especial, els seus filòsofs) ho diria d'una manera infinitament més justa i més tècnica. Però jo he d'accontentar-me amb fórmules expeditives. Insisteixo: "dispositiu". Segons el "mecanisme" de què disposem, o de què disposarem, serà una o altra la possibilitat del "resultat". Per això no existeixen dues llengües que siguin equivalents en rigorosa exactitud. I per això, també, el major o menor domini d'una llengua condiona (no dic "determina"), la subtileza o el vigor d'"idees", "sentiments" i "càlculs".¹³

Si les llengües són irreductibles i cada una condiona de manera distinta el pensament dels parlants, la conclusió és fàcil de treure: quan desapareix una llengua, es liquiden unes determinades possibilitats de pensament. És fals dir que les llengües són iguals i intercanviables. La utopia d'una «llengua universal» o «llengua comuna» per a tota la humanitat sembla ara realitzable. Terriblement realitzable. De moment el món és encara ple de conflictes lingüístics: els francòfons del Canadà, els neerlandesos de Bèlgica, els idiomes postergats per la colonització espanyola i portuguesa d'Amèrica...

La llengua és, a més, un ingredient de la identitat col·lectiva i un dels factors més influents en la delimitació de les comunitats culturals: «En certa mesura, nosaltres som en la mesura que som aquest idioma». I és lògic que les llengües tinguin aquesta preeminència, perquè hi «resideix una acumulació secular de vivències i de destresses».¹⁴

«Els valencians –diu en el pròleg del seu famós opuscle *Ara o mai*– estem en perill immediat de perdre l'idioma».

13. *Ibidem*, p. 380.

14. *Ibidem*, p. 382.

Si no el recuperem, «l'alternativa no serà sinó la nostra desaparició com a poble». I cap al final de l'escrit diu: «Si els catalans, els catalanoparlants, dimitim de parlar en català, el saldo serà tenebrós. Ens convertirem ¿en què? No en “espanyols”, perquè ja ho érem per definició jurídica, molt abans. ¿En què?». ¹⁵ En un poble «despersonalitzat». En un altre escrit de molts anys abans ja deia coses com ara: «Condicció imprescindible del recobrament nacional dels Països Catalans era, és, la represa de la nostra vella comunitat cultural a través de la llengua que ens fa uns». ¹⁶

Fuster estava convençut que la situació per a les llengües sotmeses a pressió havia empitjorat en la segona meitat del segle xx, perquè hi havia nous factors implicats: les llengües s'havien industrialitzat. Havien deixat de ser «llengües maternes». No s'aprenien només a la llar familiar o al carrer. Ni tampoc influïen només en la tria lingüística l'escola i la literatura. Sinó que calia tenir en compte la complexitat del funcionament i la influència determinant dels mitjans de comunicació de masses: la ràdio, el cinema, la televisió... Fins i tot de la premsa, que ja no funcionava igual que a l'inici del segle xx i exigia ara fortes inversions. Això feia que la desigualtat d'oportunitats entre les llengües en competència fos més gran i més difícil de superar.

La conclusió era òbvia: per equilibrar la balança, Fuster demanava, el 1980, una planificació lingüística realista i una actuació intel·ligent i decidida dels nous governs autònoms que s'estaven gestant en aquella època: la Generalitat de Catalunya, la Generalitat Valenciana i el Parlament i el Govern de les Illes Balears. El pas més urgent era catalanitzar els mitjans de comunicació de masses. Fins i tot, creia que era més urgent catalanitzar la televisió i la ràdio que no

15. Joan FUSTER, *Ara o mai*, València: Eliseu Climent, 1981, p. 60.

16. Joan FUSTER, *Escrits sobre la llengua*, València: Tàndem, 1994, p. 15.

l'escola o la universitat. Calia començar pels mitjans públics. Crear-ne de nous, perquè l'Estat només faria petites concessions amb els que estaven sota el seu control.

Fuster no es feia il·lusions respecte de l'Estat espanyol. Estava convençut que amb la nova Constitució del 1978, i a pesar de la concessió d'autonomies, la pressió per marginar la llengua catalana continuaria. Evidentment, per contraestimar aquesta pressió estatal, caldria una política lingüística conjunta dels nous governs autònoms. Cap al final del 1980, que és quan Fuster escriu l'opuscle *Ara o mai* –que en un primer moment es publicà amb el títol *Per una cultura catalana majoritària*– aquesta acció conjunta –«conjunta» i «unànime» són els adjectius que utilitza– semblava utòpica. Era utòpica: pel desinterès dels governants de Catalunya en les operacions conjuntes i per la mala fe amb què actuaven els representants dels partits majoritaris de les Balears i el País Valencià. Amb tot, Fuster no estava disposat a quedar-se de braços plegats. Escriví el pamflet i es preocupà de donar-li la màxima difusió. Calia mobilitzar la societat. «La crisi actual –deia en el pròleg– no és comparable amb qualsevol altra que la nostra llengua ha sofert al llarg de la història. Si almenys n'arribem a tenir una consciència plena, ja començarà a haver-hi lloc per a l'esperança».¹⁷

Alguna cosa s'aconseguí. No una acció conjunta dels tres governs. Però sí un accés del català a l'administració, a l'escola, a la universitat, als mitjans de comunicació públics que gestionaven els governs autònoms. No a tots els territoris amb la mateixa eficàcia i intensitat. Han passat quaranta anys i la llengua catalana no ha desaparegut, però continua reculant. En la darrera dècada el nombre de parlants habituals ha minvat de manera alarmant. I en tots els territoris: el País Valencià, les Illes Balears, Catalunya, la Franja de

17. Joan FUSTER, *Ara o mai*. Op. cit., p. 8.

Ponent, Andorra... A la Catalunya del Nord, a penes hi resten uns centenars de parlants. La llengua es contreu geogràficament pel nord i pel sud i perd en densitat humana. I els governs francès i espanyol no sols no hi posen remei, sinó que fan tot el que poden per accelerar el procés de substitució lingüística. La pregunta és: què hi guanyaran si el procés culmina? Uns pocs milions de parlants de les respectives llengües? Ja els tenen, aquests milions. O no? Els catalanoparlants que habiten dins de les fronteres de l'Estat francès saben parlar francès. Els que habiten dins de les fronteres de l'Estat espanyol saben parlar espanyol. Els que habiten dins de les fronteres d'Andorra, generalment, saben parlar, a més del català, el francès i l'espanyol. Quin és, aleshores, el propòsit?

Bibliografia

- BENET, Josep (1995) *L'intent franquista de genocidi cultural contra Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- FUSTER, Joan (1968) *Examen de consciència*. Barcelona: Edicions 62.
- FUSTER, Joan (1971) «Pròleg» a Rafael Lluís NINYOLES, *Idioma i prejudici*. Palma de Mallorca: Moll, p. 7-11.
- FUSTER, Joan (1981) *Ara o mai*. València: Eliseu Climent.
- FUSTER, Joan (1991) *Obres completes*. Barcelona: Edicions 62.
- FUSTER, Joan (1993) *Figures de temps*. València: Institució Alfons el Magnànim.
- FUSTER, Joan (1994) *Escrits sobre la llengua*. València: Tàndem.

PERFORMATIUS SUPERNATURALS I PODER: ANÀLISI FENOMENOLÒGICA DE LA VINCULACIÓ ENTRE CREACIÓ I PARLA AL *GÈNESI* I, 1-19

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA
Universitat de les Illes Balears

A la present investigació pretenem aplicar els principis de la fenomenologia hermenèutica a la interpretació dels molt coneguts i comentats versets inicials del relat de la creació del *Gènesi*. Aplicant aquests principis volem allunyar la lectura d'interpretacions sovint políticament motivades per permetre la compareixença d'allò que una lectura fenomenològica permet obrir: la presència, en els versets inicials del *Gènesi*, d'una descripció de l'estructura de la realitat. Aquesta descripció subjacent de l'estructura de la realitat està subordinada a una presentació seqüencial només pels límits que hi imposen les condicions de possibilitat de la comunicació narrativa escrita.

(a) Ordinalitat jeràrquica i ordinalitat temporal al *Gènesi*

La paraula amb què traduïm *Gènesi* com a títol del primer llibre del Pentateuc correspon a l'hebreu *be-re'sit*.¹ *S'ha*

1. *Gènesi* és la traducció que la *Vulgata* llatina va fer sobre la versió grega dels Setanta, que no es basava en la primera paraula de la Torà en

*indicat sovint que la nostra paraula 'Gènesi' no tradueix correctament l'expressió hebrea be-re'sit, en dotar-la d'una significació excessivament processual, quan l'expressió hebrea és molt més local, indicant un punt de començament, més que un desenvolupament: la traducció més correcta seria la d'un camp semàntic que permetria els matisos de «en cap», «al capdavant» (en el sentit d'«encapçalant»), «al punt de partida», i, atesa la seva referència al cap (*re'sit*), també «sàviament», «amb saviesa».² Podria referir perfectament a l'encapçalament d'un text, en el sentit de la seva distribució espacial, o al cap com a part del cos en relació amb la resta de parts. En aquest sentit, «l'encapçalament» del text no conservaria una referència al temps, sinó a una ordinalitat com a principi jerarquitzador: el cap (la saviesa), abans que la resta del cos. Això sembla solidari amb el fet que la primera oració del *Gènesi* hagi estat llegida majoritàriament com una oració principal que resumeix tot el contingut relatiu a la creació,*

hebreu, sinó en una descripció del que s'interpretava que era el contingut del text. Els títols dels llibres de la Septuaginta són probablement d'origen alexandri i ús precristià, i no es corresponen amb la tradició de la Torà hebrea de fer correspondre els títols amb les primeres paraules dels textos (amb la paraula capitular); així, la primera paraula de la Torà en hebreu (*be-re'sit*) es tradueix en grec com *Γένεσις*, interpretant probablement el contingut del text tal com és recapitulat a *Gen 2, 4* («Aquesta és la història de la creació (*genéseos*) del cel i de la terra»). Sobre la diferència entre els títols dels llibres de la Bíblia hebrea i els de la Septuaginta, vid. Henry B. SWETE, 1914, p. 215 i seg.

2. Emprar per a *be-re'sit* una doble traducció que recollís aquest matis era una solució recurrent ja des de les versions en arameu dels Targumim; per exemple la versió del Targum Neofiti: «Des del principi, amb saviesa, [la Paraula] del Senyor va crear [i] va acabar el cel i la terra»; vid. T. MARTÍNEZ SÁIZ, 2004, p. 46, nota 3 (també indiquen aquesta doble traducció «principi/amb saviesa» Díez Macho (1968, p. 2) i Muñoz León (1974, p. 148). La traducció anglesa comentada de Martin McNamara pren la mateixa decisió (*From the beginning, with Wisdom...*), McNAMARA, 1992, p. 52).

més que constituir per si mateixa l'inici de la descripció de la creació.³ El «principi» del primer verset s'identifica amb el «cap» del text i indica autoreferencialment que el que ha de constar en aquest cap són els comentaris sobre la creació que complementaven el llibre de les generacions d'Adam: el principi ordinador de l'exposició dels continguts d'un text es correspon amb el principi ordinador dels continguts de la creació. Segons això, al *Gènesi*, el principi ordinador és anterior al principi temporal, que farà la seva aparició tan sols a través de l'ordenació adequada (intemporal) dels elements de la creació. El principi ordinador comença parlant, segurament al v. 3: «Déu va dir...».⁴ És la Paraula de Déu la que

3. I no, com molts intèrprets han defensat, seguint una antiga interpretació medieval del rabí Rashi (1040-1105), una oració subordinada temporal respecte al verset 3: «Digué Déu: “que sigui la llum”; i la llum va ser». Seguim en això a C. WESTERMANN (1987, p. 94): «*The sentence in 1:1 is not the beginning of an account of creation, but a heading that takes in everything in the narrative in one single sentence - and it is much more than a mere heading*»; també ho veu així G. J. WENHAM, 1998, p. 71, que exposa amb detall les diverses posicions dels intèrprets sobre l'estructura de la primera oració del Pentateuc. Amb tot, altres opcions són possibles; vid. per exemple J. BLENKINSOPP, 2011, p. 30 i ss.

4. Si l'inici de la descripció de la creació es troba al v. 3, el significat del v. 2 sembla fer-se summament problemàtic des del punt de vista exegetíc, depenent de la seva interpretació ni més ni menys que si encarem una doctrina de la creació *ex nihilo* o més aviat una doctrina segons la qual Déu duu a terme el seu procés de creació a partir de una matèria informe preexistent. En aquest sentit, acceptem la solució que ofereix C. WESTERMANN de pensar el v. 2 com una inversió en positiu sobre una estructura sintàctica negativa, típica en els relats de creació de les religions veïnes d'Israel, que començaven amb una «fórmula» del tipus: «Quan X i Y encara no existien, llavors Déu va crear W i Z». La font sacerdotal (P) va haver d'operar aquesta transformació de negatiu a positiu sobre el v. 2 en la seva recepció de materials més antics; però aquesta fórmula era ja molt coneguda en relats babilònics i sumeris sobre la creació, com ara l'inici de l'*Enuma Elish*; sobre l'originalitat d'aquesta inversió, vid. C. WESTERMANN, 1987, p. 102. Hermann GRAPOW, en un estudi ja clàssic, va

crea, en primer lloc, la Llum (*Óhr*, v. 3); però tant la Paraula com la Llum tenen en comú que són eines de separació; de discriminació. De la mateixa manera que la Paraula imposarà una ordinalitat que possibilitarà una narració, en posar un «encapçalament», i per tant una linealitat que és condició de possibilitat de la Història, i de qualsevol forma de narració escoltada/llegida, la Llum serà la condició de possibilitat de les separacions elementals posteriors, en ser considerada com el principi de tota discriminació en la percepció visual. La Paraula se sent; la Llum es veu; però més enllà d'aquesta diferència pel que fa als camps sensibles en què es basen aquestes figuracions, cal considerar més aviat el paper comú que totes dues tenen en el relat de la creació considerat com a acte de separació: crear (*bará*) s'identifica en bona mesura amb separar o discriminar (*badala*).⁵ Començar implica ja separar; posar al capdavant el que constarà en primer lloc, i després ordenar tota la resta de la sèrie, fins i tot en aquell cas possible en què la resta de la sèrie és (temporalment) anterior a allò que constarà al capdavant (i que només pot constar al capdavant com a resultat d'una reconstrucció posterior); en aquest cas, la Història («Aquestes són les generacions d'Adam...», *Gn* 5, 1).⁶ En aquest sentit, sent cert que la Llum és posterior

trobar fórmules similars en relats de la creació a Babilònia, a l'Índia (*Rig Veda*), a la mitologia nòrdica (vell *Edda*), a la pregària *Wessobrunner*, i a la mitologia egípcia (Llibre de la Destrucció d'Apofis). H. GRAPOW veu en aquesta estructura la necessitat d'ancorar en aspectes de la immanència per remuntar narrativament cap a estructures anteriors a l'existència del temps; vid. H. GRAPOW, 1931, p. 35.

5. Sobre l'ús en hebreu de *bdl*, vid. BOTTERWECK & RINGGREEN, 1977, p. 2 i seg.

6. En un treball important, Oskar Grether va demostrar que la «paraula de Déu» (*dabar*) s'aplica a la natura tan sols en estadis tardans de les escriptures, a través dels usos profètics més primordials que vinculen Déu amb la Història: «L'acte de relacionar la paraula amb la natura és un resultat final del pensament típic israelià... Només en casos excepcionals la paraula té a veure amb la Natura»; vid. O. GREETHER, 1934, p. 135-136.

a l'enunciat que la crea, si entenem aquesta Llum com un element de naturalesa diferent de la llum que serà creada a partir del quart dia, amb la creació de les lluminàries (i com veurem és prudent procedir així), Paraula i Llum semblen avançar més aviat en sintonia respecte a la seva figuració primordial: totes dues compareixen com els instruments coordinats dels actes de creació-separació per part de Déu. Cal considerar la possibilitat que alguns intèrprets hagin tendit a exagerar la distinció entre una «creació a través de la paraula» i una «creació a través de l'acció (de separar)»; el segon Dia, per exemple, a partir del v. 6, paraula i acció actuen ja a l'uníson, i la volta (*raqía*)⁷ creada a través de la Paraula separa ja automàticament les aigües superiors i les inferiors.⁸ Paraula i Llum, doncs, actuen més aviat com les

7. «*Firmamentum*» és la traducció que la *Vulgata* va fer del «*steréoma*» de la Septuaginta, que, seguint una tradició que es remunta ja al grec d'Homer, entenia el cel com una «volta ferrada» («*sidéreon oúranon*», *Odisea* XV, 329), o com un «cel bronzi» («*khálkeon oúranon*», *Il·líada*, 17, 425). L'hebreu *raqía* recull també aquest matis, segons el qual en la seva forma verbal designa l'acció de martellejar i aplanar un metall. Pel context no és difícil suposar que el verb referia al que en el forjat de metalls d'avui designem com a «perforació», per la qual una barra s'obre per la meitat i deix un forat central amb forma de trau, colpejant pels dos costats de la barra i aconseguint una esquerda que travessa la barra, i per la qual després es pot introduir una altra peça, etc. Aquesta esquerda fa el paper de l'horitzó des del centre posicional del que observa, des de baix, la volta. Aquest significat de *raqía* és coherent aquí amb altres usos de la forma verbal, com per exemple al *Salm* 19, 2 («Els cels proclamen la glòria de Déu, pregon la volta l'activitat de les mans»); o especialment a *Job* 37, 18 («pots estendre amb ell la volta, dura com a mirall de metall fos?»). En fenici, llengua molt propera a l'hebreu, *raqía* designa un bol de metall abonyegat o aplanat pel martelleig (vid. C. WESTERMANN, 1987, p. 117).

8. La distinció entre la «creació a través de la paraula» i la «creació a través de l'acció» no va aparèixer als estudis sobre el *Gènesi* fins a principis del segle XX; i va ser molt ràpidament sotmesa a diverses crítiques; sobre la història de la distinció, i les múltiples dificultats interpretatives

eines d'una concepció de la creació entesa com a separació o discriminació, més que no pas segons un model de «creació *ex nihilo*».⁹ Alhora, el fet de comprendre una direcció comuna entre la creació i la separació ens permet integrar els continguts de l'enigmàtic v. 2 com la situació anterior (com veurem, no temporalment, sinó lògicament) a l'acció emissora/creadora/separadora de Déu.¹⁰

Ara bé, per més que Paraula i Llum actuïn coordinadament en una finalitat comuna (la discriminació/separació com a acte creador), no hem d'oblidar que la Llum és creada a través de la Paraula, que és emesa. La seva coordinació en el moviment de la creació/separació no amaga certa jerarquització: la Llum no pot ser interpretada altrament que com el resultat del dir de Déu. Tot i que totes dues apareguin el mateix Dia de la creació (el primer), la possibilitat de discriminació visual depèn de la capacitat emissora d'un Déu que pot (i vol) parlar.

Hem de dur a terme, doncs, una interpretació complexa d'aquest començament de la creació del *Gènesi*, que eviti

derivades de pretendre marcar excessivament l'oposició, vid. W. H. SCHMIDT, 1964, p. 160 i ss.; molt crític també amb la distinció és J. BLENKINSOPP, 2011, p. 23. En els nostres temps, ja plenament imbuïts per la teoria dels actes de parla, la distinció contundent és difícilment sostenible, però caldrà ser també cauts precisament amb la possibilitat que algunes interpretacions derivin en una homogeneïtzació sens dubte excessiva, com la que es dona en alguns usos postmoderns de la noció de «discurs».

9. Que sí que trobarem nítidament formulat en altres textos més tardans de l'AT, pertanyents al judaisme hel·lenitzant, molt propers ja als orígens del cristianisme, com *2Mac*, 7, 28.

10. Integrar, per exemple, la massa informe (*tohû-wabohû*) i les aigües abissals (*tehôm*) sobre la qual penja l'alè de Déu (*rûha élohîm*) silenciati, previ a la seva acció de parlar. Tant C. WESTERMANN (1987, p. 121) com D. STERNBERGER (1965, p. 11) o J. BLENKINSOPP (2011, p. 31) advoquen per una interpretació de l'inici del *Gènesi* que s'allunyi del model de creació *ex nihilo*, que s'hauria d'entendre com una interpretació afegida posterior.

dos extrems indesitjables: la identificació excessiva entre Paraula i Llum que ens conduiria a l'excés de pensar creació i separació com un *continuum* indistint, d'una banda,¹¹ i una desvinculació excessiva entre tots dos elements, de l'altra, que oblidí l'orientació comuna de l'acció conjunta de tots dos en diversos trams del procés de creació. Un exemple del primer excés el trobem en l'afirmació, sens dubte exagerada, de Dolf Sternberger:

El pensament crític és tan antic com la creació. La creació assoleix la seva plenitud en el pensament crític i aquest no n'ha de ser separat; tots dos no es poden oposar. El *Gènesi* n'és testimoni. Les obres de Déu ho són tant de creació com de separació i distinció.¹²

Un exemple del segon excés el trobem en alguns exemples de lectures del *Gènesi* que prenen com a base l'aplicació de la teoria dels actes de parla, en la modalitat dels «performatius supernaturals».¹³ Sosté Angela Esterhammer:

11. Paradoxalment, aquest excés seria força infidel al propi esperit «discriminador» del text del *Gènesi*, en no distingir prou entre Paraula i Llum.

12. D. STERNBERGER, 1965, p. 7 (trad. nostra). Però cal pensar si no seria més exacte dir que les obres de Déu en la creació consistirien en allò separat i allò distingit, més que en la separació i distinció, evitant així una amalgama (precisament indistinta) entre els procediments diversos que Déu utilitza durant la creació. Sense arribar a una formulació tan hiperbòlica, que gairebé acabaria per diluir la font sacerdotal a les procel·loses aigües dels antecedents de la Il·lustració, L. Strauss sembla coincidir en el fons de la tesi de D. Sternberger, en considerar un possible vincle entre el procés de separació de la creació bíblica i la diàresi platònica (vid. L. STRAUSS, 1981, p. 12), per més que sigui evident que, segons ell, Plató no podria mai ser interpretat com un «Il·lustrat». En bona mesura, això respon a la intenció straussiana de bastir possibles espais de trobada que tendixin a rebaixar la tensió constitutiva (i per altra banda, segons Strauss, insuperable) de la nostra civilització entre la profecia i la filosofia.

13. La inclusió per part de J. SEARLE d'una subcategoria dins de les declaracions en la seva taxonomia dels actes de parla, incloent-hi les de-

L'estatus privilegiat de la veu tant al mite sacerdotal de la creació com a la fenomenologia de Husserl suggereix un paral·lel entre la descripció husserliana de la parla com l'expressió del parlant d'una intenció de significat i el concepte de Déu que es troba darrere de les declaracions performatives de *Gènesi* 1.¹⁴

Així, donant l'esquena a qualsevol interpretació dels elements al·legòrics de la narració de la creació, i absent de les seves lectures qualsevol indicatiu d'anàlisi metafrològica, les aproximacions performativistes creuen poder trobar en la successió de declaracions de la seqüència del *Gènesi* munició per a la seva particularment obsessiva confrontació contra la concepció husserliana del «discurs solitari» de l'ànima i els privilegis de la veu.¹⁵ Però és fàcil observar que tant la reapropiació racionalista com la reapropiació performativista del mite de la creació de *Gènesi* 1 estan basades en omissions d'aspectes rellevants en bona part orientades pels seus propis interessos polítics.¹⁶ En el cas de la reapro-

claracions supernaturals (*supernatural declarations*), va ser sens dubte font de polèmica (vid. per exemple S. PETREY, 1990, p. 63; A. ESTERHAMMER, 1994, p. 42). Potser, més que «declaracions supernaturals», haurien d'haver-se anomenat «declaracions suprasocials», en constituir-se com un dels exemples de declaracions l'eficàcia de les quals és independent del context.

14. A. ESTERHAMMER, 1994, p. 49 (trad. nostra).

15. La teoria husserliana del «discurs solitari» (*einsamen Rede*), a *Hua* XIX, LU I, § [8], p. 43. La crítica de J. Derrida a aquests paràgrafs de la primera Investigació Lògica suposa ja un dels llocs fundacionals de la deconstrucció com a escola de pensament; vid. J. DERRIDA, 1967.

16. D. Sternberger és l'encunyador del concepte de «patriotisme constitucional», en un discurs en ocasió de la commemoració del trentè aniversari de la República Federal Alemanya (vid. MÜLLER, J. Werner, 2007, p. 21), concepte que serà recollit i popularitzat per J. HABERMAS (1987, p. 173). Juntament amb L. Strauss, E. Voegelin i H. Arendt (a qui dedica el recopilatori de 1965 en què s'inclou el seu text sobre el *Gènesi*) forma part (encara que amb considerables diferències entre ells) de l'en-

piació racionalista, qualsevol interpretació que passi per alt el caràcter creat de la Llum (i cal no oblidar que és la Llum, i no la parla, la que consta com a metàfora absoluta sobre la veritat),¹⁷ omet una seqüència que, en una estructura d'ordre i jerarquització com la del relat, s'hauria de tenir en compte. En el cas de la reapropiació performativista, el biaix prové de l'omissió dels aspectes al·legòrics molt abundants dels passos de l'estructura de la creació, que tendeixen a ser minimitzats per posar tot l'èmfasi en l'anàlisi aïllada de la seqüència dels diversos performatius.¹⁸ L'única solució que permet equilibrar els excessos de les dues reapropiacions consisteix a conservar una jerarquització entre Paraula i Llum que, sostenint a aquesta com un rendiment de la pri-

focament normatiu de la ciència política. A. Esterhammer, per la seva banda, s'ha especialitzat en l'estudi de la performativitat i els actes de parla en la direcció de pensar com algunes idees claus del romanticisme (el geni, l'espontaneïtat, el gènere i la identitat nacional) es converteixen en praxis polítiques en el context de la postmodernitat.

17. H. BLUMENBERG, 2001, p. 139. Recordi's que en la constitució del concepte de «metàfora absoluta» és clau la indecibilitat de la direcció entre allò metaforitzat i allò metaforitzant; per tant, és tan adequat dir (i és important recordar que això només és vàlid per a les metàfores «absolutes», i no per a qualsevol metàfora) que la Llum és metàfora de la Veritat, com que la Veritat és metàfora de la Llum). La parla, en canvi, consta com a metàfora del poder més que de la veritat: qui parla ostenta el poder, més enllà (o potser seria més encertat dir «més ençà») que el contingut del que s'ha dit sigui veritable o fals; que el contingut del que s'ha dit sigui veritable o fals està, fins a cert punt, en mans de qui parla (encara que no sempre de manera absoluta); o en tot cas, és més habitual tenir dubtes sobre «què ha dit» algú que sobre «qui ha parlat», que acostuma a imposar-se com un *factum* polític.

18. Això és especialment així en el cas de la interpretació d'A. Esterhammer, que no presenta cap intent d'aproximació metaforològica sobre la llum: la creació de la llum és considerada simplement com «*the paradigmatic example of divinely creative language, and the paradigm might seem to be watered down in all the subsequent acts of creation*»; vid. A. ESTERHAMMER, 1994, p. 53.

mera, mostri en tot moment la continuïtat, i no la ruptura, entre la direcció de l'acte creador/separador i els elements creats/separats.

Mostrar aquesta jerarquització ens demana tenir una teoria, al text del *Gènesi*, sobre la distinció entre la Llum del primer Dia, primera creació de la Paraula, i la llum que depèn de les lluminàries que fan la seva entrada al quart Dia. Establir aquesta distinció es fa molt difícil sense una aproximació al·legòrica a aquesta diferència. S'han presentat moltes respostes, però la més assenyada probablement consisteixi a fer de la primera Llum precisament una peculiar figuració de la idea mateixa de discriminació/separació que l'aproxima, precisament, a algunes de les funcions primordials del Logos: el primer que Déu crea a través de la seva Paraula és l'eina amb què iniciarà les separacions que permetran discriminar la resta d'elements en la configuració del món.¹⁹ En aquest sentit, no és pas insensat interpretar els vv. 3 – 5 com la creació divina del que, en un vocabulari kantià, anomenaríem «condicions de possibilitat» (amb la coneguda jerarquització entre el temps i l'espai, típica de totes les concepcions transcenden-

19. Ha estat molt subratllada la necessitat de no suposar una identitat apromblemàtica entre la nostra paraula «món» (*mundus, kosmos*) i la construcció hebrea «cel i terra» (*Hasshamáim ve Haáretz*); vid. L. STRAUSS, 1981, p. 14; R. BRAGUE, 1999, p. 25. A la recomanable prudència d'aquesta afirmació, només afegiríem el mateix respecte a no suposar d'entrada una identitat massa estricta entre el sentit del grec «*kosmos*», els primers usos homèrics del qual no guarden cap referència a «totalitat», i altres perífrasis (sorprenentment molt menys habituals al món grec del que la seva reinterpretació/rescat moderns ens volen fer entendre), com per exemple el cèlebre «*hen kaí pân*», com a referència «grega» a la totalitat, que en bona mesura no és altra cosa que una deformació de la recepció d'alguns fragments d'Heràclit per part d'alguns autors alemanys (Jacobi, Lessing, Hölderlin) en el context del *Pantheismusstreit*; sobre aquesta deformació, veg. D. BREMER, 1998, p. 173-199.

tals de la filosofia),²⁰ i en un vocabulari més fenomenològic anomenaríem «l'aparèixer» (Husserl), o «l'obertura» (Heidegger).²¹ Que l'«aparèixer» o «l'obertura» siguin creats, i no només això, sinó que siguin el primer creat (en la seva analogia a través de la figura de la Llum), no és el mateix que sostenir que el món és creat, atès que en fenomenologia, en l'estructuració típica de l'aparèixer o de l'obertura, el món correspon al costat del que apareix, no de l'aparèixer.²² Que la Llum (*Óhr*) sigui l'element escollit per a la figuració de l'aparèixer o l'obertura té tot el sentit: la Llum ha pogut jugar històricament amb tanta precisió la figura de la veritat

20. Una interpretació del *Gènesi* en aquesta orientació «kantiana» es troba a D. STERNBERGER (1965, p. 19) o C. WESTERMANN (1987, p. 112). Per a la jerarquització kantiana entre les formes pures de la sensibilitat (temps i espai), vid. *KrV*, [A145] – [B184].

21. En totes dues possibilitats, allò que separa la seqüència entre els tres primers dies respecte als quatre posteriors es deixa interpretar com un primer tall entre el nivell transcendental i el nivell empíric de la creació, que, seguint l'estil de la font sacerdotal, apareixen barrejats en una sola seqüència que subordina tots dos nivells a les necessitats litúrgiques (setmana litúrgica). Per a la noció de l'aparèixer (*Erscheinen*) a Husserl, vid. *Hua* II, p. 14. Per a la noció heideggeriana de l'obertura (*Offenheit*), vid. *SuZ*, § [28], p. 133. En el cas del concepte d'«obertura», triem l'expressió *Offenheit*, que vincula directament la llum i la *ἀ-λήθεια* com a veritat (vid. *SuZ*, p. 133, nota (a)), encara que a *Ser i temps* Heidegger està emprant per a l'obertura del *Dasein* l'expressió *Erschlossenheit*, i per a l'obertura dels ens que no tenen la manera de ser del *Dasein*, *Entdecktheit*; de manera que és preferible emprar, per a allò que suposa la llum com a primer acte de la creació, una expressió que no depengui de cap dels dos pols de la correlació.

22. El món és el que apareix, no l'aparèixer. I el fet d'aparèixer del món ho és, alhora, de manera summament específica i paradoxal; el seu aparèixer no ho és de cap manera com l'aparèixer d'una «cosa», i encara menys com el d'una «cosa de totes les coses» o construccions similars; el seu aparèixer ho és a través de configuracions com les d'«horitzó» o «protosòl», tan sols accessibles a través de l'adopció d'una actitud transcendental; vid. *Hua* VI, § [36], p. 146.

perquè la llum reproduïx el model pel qual la visibilitat no consisteix en res visible, per més que només tingui accés a la visibilitat a través del que és visible; de la mateixa manera que la cositat no és una cosa, però només hi puc tenir accés a través de les coses; i seguint amb aquesta analogia formal, la veritat no consisteixi tampoc en res veritable, però només hi pugui accedir a través del que és veritable, etc.²³ Aquesta analogia formal entre, per una banda, la llum i les coses il·luminades, i de l'altra, la veritat i allò veritable, predisposarà de manera especialment òptima al pensament grec per fer de la llum la metàfora perfecta per a la veritat.²⁴

23. O dit de manera més simple: la llum és una expressió figurativa modèlicament adequada de l'estructura transcendental dels processos de coneixement. Heidegger va creure trobar aquesta especificitat en el tractament grec de la llum als paràgrafs que Aristòtil dedica en el *Περὶ ψυχῆς* (*De anima*) a l'anàlisi de la percepció visual; vid. GA 17, § [1], p. 7 (ARISTÒTIL, «Sobre l'ànima», 418b4). Però nosaltres hem defensat ja que no cal un recorregut hermenèutic tan tortuós, orientat a alguna idea tan pelegrina i innecessària com que els grecs estarien fent ja fenomenologia «sense saber-ho», atès que el mateix efecte sobre el tema que ens ocupa es pot obtenir fenomenològicament de manera directa des d'una senzilla anàlisi mereològica de la percepció cromàtica que ens permet accedir ja a una conclusió molt similar: tota percepció de color conté moment de brillantor, però no hi ha accés a la brillantor de manera independent a la percepció de color (el blanc i el negre són considerats paradoxalment «colors acromàtics» en la teoria del color); per a una anàlisi mereològica de les nacions de llum i color, especialment enfocat a la percepció de la successió entre el dia i la nit, i la seva participació en el procés de constitució del món, vid. el nostre *La mesura del temps*, J. GONZÁLEZ GUARDIOLA, 2007, § [3], p. 25 i seg.

24. Per Aristòtil, indiscutiblement, la veritat és una de les maneres en què es diu l'Ésser; vid. per exemple, «Metafísica», 1026a33. Però la història d'aquesta metàfora absoluta de la Llum com a veritat es pot recórrer unitàriament als llocs clàssics de la filosofia grega; des del poema de Parmènides al mite de la caverna de «La República» de Plató; per a aquest recorregut, que excedeix molt els nostres propòsits aquí, es pot consultar H. BLUMENBERG, 2001, p. 139 i seg.

Però aquesta Llum com a metàfora de la veritat al món grec es presenta en tot moment allunyada d'una interpretació segons la qual allò altre de la Llum (la foscor) estigués en peu d'igualtat amb aquesta. La fertilitat de la metàfora absoluta de la Llum com a veritat prové de la seva capacitat per configurar els processos del coneixement en la seva estructura transcendental, no de la seva oposició a un suposat «altre de sí» d'aquests processos, que la metàfora no necessita per res en el seu propi desenvolupament immanent.²⁵ Sostenim que alguna cosa similar passa amb la «Llum» del v. 3 del relat de la creació del *Gènesi*: la disposició del relat del *Gènesi*

25. Posar Llum i Tenebres en peu d'igualtat ens conduiria a l'altra gran font d'interpretació de la Llum, la font gnòstica. Que el pensament gnòstic tingui el seu origen en escoles de pensament del judaisme hel·lenitzat ha estat tema de gran controvèrsia, però sembla inevitable concedir que algunes fonts de la gnosi es troben en debats al voltant de la interpretació d'alguns termes del relat del *Gènesi* (veg. YAMAUCHI, 1983, p. 143). L'Evangelí Apòcrif de Joan sembla guardar referències força clares a fragments dels primers set capítols del *Gènesi*, referències que S. GIVERSEN ha enumerat en una taula (vid. S. GIVERSEN, 1963, p. 65-66). A l'Apòcrif de Joan es troba una nítida rectificació gnòstica de *Gn* 1,4, segons la qual el demiürg no va aconseguir separar la Llum de les Tenebres: «Quan la llum es va barrejar amb la foscor va induir en la foscor una il·luminació. Quan la foscor es va barrejar amb la llum, la llum es va enfosquir, i ja no hi va haver llum ni foscor, sinó una cosa feble» (AJ, 11, 10-14). El pensament gnòstic tendeix a condemnar el fracàs en la separació de llum i foscor de la creació, en què va incórrer el demiürg, qualificat com a «arcont feble» i rebatejat amb tres noms: Yaldabaot, Saclas i Samael (el primer nom prové probablement del arameu *ialda bahôt*, «descendent del caos», fent referència a l'anterioritat del caos al v.2 respecte a la Llum del v.3). Una investigació exhaustiva sobre els encreuaments entre la literatura gnòstica i els relats veterotestamentaris sobre la creació es troba a J. LAHE (2012, p. 197 i ss.). Aquestes reinterpretacions gnòstiques ens permeten parlar del desenvolupament, al costat de la mitologia de la llum i de la metaforologia de la llum, d'una «metafísica de la llum» que es concentrarà especialment en el pensament gnòstic; sobre el desenvolupament d'aquests motius gnòstics fins a la modernitat, veg. G. TROMPF, 2019.

ens permet fer una interpretació diferenciada i jerarquitzada de les tres «tenebres» (*hóshej*) que apareixen designades amb la mateixa paraula però en tres moments diferents de la seqüència de la creació: (a) les tenebres del v. 2, juntament amb la massa informe (*tohû-wabohû*) i les aigües abissals (*tehôm*), com a conjunt de figuracions que suggereixen la descripció de la realitat caòtica anterior a l'acte de parla de Déu;²⁶ (b) les tenebres del v. 3, que són posteriors a la creació de la Llum, i que són el resultat que, després que Déu hagi «vist» que la Llum, és a dir, la discriminació, és bona, se n'hagi separat la foscor; és a dir, allò no separat en el sentit del concret, del no discriminat (segons la metàfora de la llum com a veritat).²⁷ La parella Llum – Tenebres del v. 3 del *Gènesi* és tan aïllable com ho pogués ser la Veritat sense allò veritable, o allò veritable sense la Veritat, i l'única possibilitat de pensar l'aïllabilitat entre ambdues consisteix que la separació no escapa al seu torn d'una certa possibilitat d'avaluació moral: Déu «va veure» que la Llum era «bona» (*tób*), i és només llavors que la va separar de la foscor;²⁸ (c)

26. Anterior a l'acte de parla del Déu del *Gènesi*, però no anterior, almenys segons el subratllat que afegirà el cristianisme a través del Pròleg joànic, a la Paraula de Déu, preexistent, i no desenvolupada al text del *Gènesi* més que com «l'alè» del v. 2 (*rûha êlohîm*). Déu decideix parlar, des de la seva, podríem dir, possibilitat de no fer-ho. Aquesta agrupació d'elements diferents de la negativitat al voltant del concepte de caos és habitual en multitud de mitologies; vid. per exemple la gènesi dels elements de negativitat a la *Teogonia* d'Hesíode, segons la qual la Llum (*Ëter*) i el Dia (*Hémera*) són els fills de la foscor (*Ërebo*) i nit (*Nyx*), que alhora sorgeixen de Caos (*Teogonia*, 124-126). En la mitologia grega de la llum, doncs, aquesta sempre és posterior al caos i a la foscor. Només comptem amb un testimoni en tot el món antic que faci a la Tenebra (*Caligo*) anterior al Caos: el Prefaci de les *Faules d'Higí* (cap a finals del segle i aC).

27. Una bona exposició de les «tres tenebres» i les seves diferències, a S. AALEN, 1951, p. 10-20.

28. D'aquesta seqüència se segueix que la separació és bona, cosa que no implica necessàriament que el bé consisteixi en la separació. Con-

les tenebres del v. 18, que directament refereixen a la foscor empírica, vinculada a la nit, així com la llum es vincula a aquella part del temps on ella predomina, el dia.²⁹

Obrir és separar, encara que hi hagi maneres de separar que no guardin relació directa amb l'obertura, i la continuïm com a condició de possibilitat. És en aquesta direcció que cal interpretar que allò primer creat per l'acte de parla de Déu sigui la Llum del v. 3: aquesta Llum és allò obert que separa, i en separar engendra, primer de tot i en un nivell transcendental, el temps abstracte (successió del «Dia» i de la «Nit»). A la segona tenebra (que no és res sense la Llum) no li podria correspondre una altra cosa que quelcom així com allò verdader sense la veritat, de la mateixa manera que a la Llum primordial (anterior al món) no li podria correspondre una altra cosa que quelcom així com una veritat sense allò veritable. La separació purament abstracta entre tots dos dóna lloc al concepte del temps abstractament considerat, i metaforitzat (en el llenguatge figuratiu de la font sacerdotal) com la successió entre el «Dia» i la «Nit».³⁰

tra el que podria semblar al principi, hi ha lloc (almenys en la nostra interpretació de la seqüència del *Gènesi*) per a una autonomia de la moral respecte a allò cognoscitiu/discriminatiu. Però no descartem d'entrada la dificultat que suposa certa circularitat en l'argumentació d'aquesta autonomia: Déu va «veure» que la Llum era bona, però per poder veure, cal ja la Llum... aquesta circularitat és molt difícilment salvable des de les limitacions que imposa el llenguatge poètic-metafòric que utilitza la font sacerdotal.

29. A les tres tenebres li corresponen dues nits, ja que la tenebra caòtica primordial, barrejada amb la massa amorfa i les aigües abissals, no separada, no té un altre de si anterior a la Llum que la separarà. La primera «nit», corresponent a la segona tenebra, és part de la figuració literària «nit» – «dia» com a imatge de la successió temporal abstracta; la segona «nit», corresponent a la tercera tenebra, és la nit empírico/mundana que concentra la foscor, així com el dia empírico/mundà concentra la llum.

30. La temptació de reprendre aquí un «pensament de l'ésser», tal i com es va estructurar en Aristòtil, i fer de la Llum una figura de l'Ésser

Evidentment, cap d'aquestes construccions (Llum sense tenebra, veritat sense veritable) poden donar-se al món, però és que cal recordar que, en la narració del *Gènesi*, una cosa estrictament semblant a allò que nosaltres anomenaríem «món» no faria la seva aparició fins al final del dia tercer.³¹ De manera que la millor manera d'interpretar aquesta Llum primordial és com a figura de la discriminació o de la separació mateixa; discriminació o separació la primera forma de la qual és l'obertura. No cal confondre la separació (com a acte) amb allò separat com a resultat d'aquest acte; allò separat com a resultat d'aquest acte seran «els cels i la terra», i tots dos no fan la seva aparició a l'escenari de la creació/divisió (conjuntament, i degudament separats) fins al dia tercer.

i de la tenebra una figura de l'ens, i d'aquest temps abstracte la condició de possibilitat de la diferència ontològica, ha de ser aquí suspesa, perquè això implicaria acceptar la torsió de la fenomenologia com a ontologia, acceptar una certa peculiaritat històrica sobre el verb còpula grec, que explicaria el desenvolupament d'un pensament ontològic a occident, i subscriure certa conversió de la fenomenologia transcendent en el projecte de Heidegger de 1927, i aquest és tan sols un camí possible a recórrer per part de la fenomenologia (que acabarà desembocant en la torsió hermenèutica de la fenomenologia), però ni de bon tros l'únic possible per a un pensament que romanguí fixat en l'anàlisi de les estructures de l'aparèixer.

31. I tornem a reiterar que estaria per veure si es pot pressuposar alguna identitat entre la perífrasi «el cel i la terra» i la nostra paraula «món»; sobre això, vid. R. BRAGUE, 1999, p. 25. L'ordre d'aparició dels elements ens permet fer-nos una idea de la peculiar jerarquització del redactor de la font sacerdotal aquí: no només l'aparició de la Llum abans de les lluminàries suposa una paradoxa, sinó que també l'aparició del regne vegetal (com a figura de la vida purament passiva i receptiva) abans de les lluminàries, necessàries per al naixement i la reproducció, suposen un repte que ens permet endevinar les categories jeràrquiques d'una possible cosmologia subjacent al relat; sobre diverses propostes d'aquesta, vid. L. STRAUSS, 1981, p. 10 i ss.; C. WESTERMANN, 1987, p. 126 i ss.; J. BLENKINSOPP, 2011, p. 21 i ss.

El primer dia de la creació exposa, doncs, en el llenyatge propi de la font sacerdotal, les condicions de possibilitat de la creació/divisió mateixa. El segon dia exposa la creació del cel, i el tercer de la terra (que inclou els mars i la vida vegetativa, com a figura de la receptivitat purament passiva). És a partir del quart dia que s'hi inclou l'activitat i el moviment, i amb ell, el temps del món: les llumeneres «per regir el dia i la nit, per separar la llum de la tenebra».³² Si s'ha entès adequadament la nostra interpretació del dia primer, no hi ha aquí ara, en el quart, cap reduplicació de processos, perquè a partir del quart dia ens movem ja en el nivell empíric, i allò que introdueixen les llumeneres és la separació entre el dia i la nit astronòmics, implicats en la introducció del temps còsmic, com a temps del món (del «cel i la terra»): és el quart dia el que posa en marxa el «rellotge del món». Ens trobem doncs, al relat del *Gènesi*, amb una ordenació que té lloc fora del temps del món i una ordenació que té lloc dins del món, i ambdues ordinalitats s'entrecreuen i barregen constantment en l'ordenació de la setmana litúrgica/transcendental. El temps del món comença al dia quart, únic dia a partir del qual fan la seva aparició el «cel i la terra» suficientment separats. El temps abstracte del final del dia primer és el resultat de l'acte de parla primordial de Déu que ha de separar en primer lloc els elements al·legòric-abstractes per poder després (en el quart dia) introduir el moviment en la creació. Els tres primers dies suposen un temps lògic, un temps d'exposició dels elements necessaris per a la creació, un temps al qual només correspondria un «espai de raons».³³ La combinació espai/temps com a pare-

32. *Gn* 1, 18

33. Parafrasejant la cèlebre expressió de W. Sellars, que entén «l'espai de raons» com aquell en què «un és capaç de justificar allò que diu»; és, doncs, l'espai de la crítica (SELLARS, 1997, p. 76).

lla de formes a priori de la sensibilitat només farà la seva aparició a partir del quart dia.

Però les dues ordinalitats es donen simultàniament cada cop que algú es proposa, o bé pensar, o bé dir, la successió dels esdeveniments del món.³⁴ Això és així perquè es pensa, o es diu, ja sempre «al món». El pensament de la font sacerdotal no només no veu cap problema en això, sinó que fins i tot podem pressuposar (atesa l'ordenació que opera sobre materials mitològics presumiblement més antics) que ho aprofita com una afirmació del poder de la paraula de Déu (*dabar*), no només sobre la Història, sinó també, secundàriament, sobre la Natura.³⁵

34. I no és il·lícit preguntar-se aquí: no és potser aquesta impossibilitat de separació radical entre allò concret i allò abstracte la característica més definitiva del concepte fenomenològic de *fenomen*?

35. Alguns intèrprets (R. BROWN, 1979, p. 1642; J. BLENKINSOPP, 2011, p. 48) han proposat una clara diferència entre aquest «cap amb saviesa» que suposa el principi del *Gènesi*, i l'altre gran «principi» de l'evangeli de Joan (*én arkhés*). L'aposta ferma per la teologia del *logos* en el pròleg joànic podria tenir a veure amb un rebuig joànic a la personificació de la Saviesa (*hokmâ*) i a les apropiacions gnòstiques circulants en un hipotètic «mite de la Saviesa» (reconstruït per R. Bultmann). Segons I. de la Potterie, Joan estaria tenint molt més en compte, en l'inici del seu Pròleg, la literatura sapiencial (en la seva particular confrontació amb les personificacions de la Saviesa i de la Paraula/Torà circulants entre el judaisme hel·lenitzant i les escoles gnòstiques) que no pas el text del *Gènesi* (DE LA POTTERIE, a SCHNACKENBURG-ERNST-WANKE, 1978, p. 384). La traducció grega de la *hokmâ* hebrea s'hauria de traduir per la femenina *Sophía*, estretament associada al mite gnòstic de la Saviesa, al qual la teologia joànica podria estar confrontant-se a través de la ferma aposta pel *logos*, congruent amb el Pare i el Fill pel que fa al gènere. És precis doncs no forçar una unitat interpretativa entre dos contextos molt diferents, pel que fa al «principi» del *Gènesi* i al «principi» de l'evangeli de Joan, i no oblidar que ambdós textos estan separats per aproximadament uns cinc-cents anys.

Bibliografía

- AALÉN, Sverre (1951) *Die Begriffe «Licht» und «Finster- nis» im alten Testament, im Spätjudentum und im Rab- binismus*. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.
- BLENKINSOPP, Joseph (2011) *Creation, Un – Creation, Re – Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1 – 11*. New York: T&T Clark International, Continuum.
- BLUMENBERG, Hans (1997) *Paradigmen zu einer Metapho- rologie*. Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag.
- BLUMENBERG, Hans (2001) *Ästhetische und metaphorolo- gische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BOTTERWECK, Johannes & RINGGREEN, Helmer (1977) *Theo- logical Dictionary of the Old Testament*, Vol. II. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- BRAGUE, Rémi (1999) *La sagesse du monde. Histoire de l'ex- périence humaine de l'univers*. Paris: Arthème Fayard.
- BREMER, Dieter (1998) «Versöhnung ist mitten im Streit». Hölderlins Entdeckung Heraklits; a *Hölderlin Jahrbuch*, 1996/1997, Band 30. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- BROWN, Raymond E. (1979) *El evangelio según Juan*. Ma- drid: Ediciones Cristiandad.
- DE LA POTTERIE, IGNACE (1978) *La notion de “commence- ment” dans les écrits johanniques*, a SCHNACKENBURG, Rudolf; ERNST, Josef; WANKE, Joachim (1978) *Die Kir- che des Anfangs. Für Heinz Schürmann*, pp. 379–405. Leipzig: Herder.
- DERRIDA, Jacques (1967) *Le voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- DÍEZ MACHO, Alejandro (1968) *Neophyti I. Targum pales- tinense. Ms. de la biblioteca vaticana. Tomo I. Génesis*. Edición príncipe, introducción general y versión caste- llana. Madrid-Barcelona: CSIC.
- ESTERHAMMER, Angela (1994) *Creating States: Studies in the Performative Language of John Milton and William Blake*. Toronto: Univ. Of Toronto Press.

- GIVERSEN, Soren (1963) «The Apocryphon of John and Genesis» a *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* (Londres: Routledge), 17:1, p. 60-76.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan (2007) *La mesura del temps. Una investigació fenomenològica*. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia/Institut d'Estudis Catalans, Barcelona d'Edicions.
- GRAPOW, Hermann (1931) «Die Welt vor der Schöpfung», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* (Berlin: W. De Gruyter), Vol. 67, p. 34-52.
- GREYER, Oskar (1934) *Name und Wort Gottes im Alten Testament, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Band 64. Berlin: W. de Gruyter.
- HABERMAS, Jürgen (1987) *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin (1977) *Sein und Zeit*, GA Band 2, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1994) *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA Band 17. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1984) *Husserliana Band XIX, Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (ed. U. Panzer). La Haia: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973) *Hua II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (ed. Walter Biemel). La Haia: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1976) *Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Ed. W. Biemel). La Haia: Martinus Nijhoff.
- LAHE, Jaan (2012) *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis. Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Vol. 75. Leiden: Ed. Brill.

- MARTÍNEZ SAÍZ, Teresa (2004) *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. I, Génesis*, Biblioteca Midrásica núm. 28. Estella: Ed. Verbo Divino.
- MCNAMARA, Martin (1992) *The Aramaic Bible. Targum Neofiti I: Genesis, Translated with Apparatus and Notes* Volume 1A. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- MUÑOZ LEÓN, Domingo (1974) *Dios – Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*. Granada: Institución San Jerónimo.
- MÜLLER, Jan-Werner (2007) *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press.
- PETREY, Sandy (1990) *Speech Acts & Literary Theory*. Londres: Routledge.
- SCHMIDT, Werner H. (1964) *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Vluyn (Netherlands): Neukirchener Verlag.
- SEARLE, John (1979) *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, John & D. Vanderveken (1985) *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SELLARS, Wilfrid (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard: Harvard University Press.
- STERNBERGER, Dolf (1965) *Kriterien. Ein Lesebuch*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- STRAUSS, Leo (1967) *Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections*. New York: The City College Papers 6 (Trad. catalana de Josep Monserrat Molas i Jordi Sales Coderch, *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1991).
- STRAUSS, Leo (1981) *On the Interpretation of Genesis/Sur l'Interprétation de la Genèse*, L'Homme, Vol. 21, núm. 1, p. 5-36. Paris: Ehess. (Trad. catalana de Josep Monserrat Molas (2020) *Sobre la interpretació del Gènesi i altres escrits*. València: PUV).

- SWETE, Henry B. (1914) *An Introduction to the Old Testament in Greek. Additional Notes*, 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- TROMPF, Garry W. (2019) *The Gnostic World*. New York: Routledge.
- WENHAM, Gordon J. (1998) *Word Biblical Commentary, Volume 1: Genesis 1–15*. Dallas: Word Books Publisher.
- WESTERMANN, Claus (1987) *Genesis 1–11. A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- YAMAUCHI, Edwin M. (1983) *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, 2nd Edition. Michigan: Baker Book House.



DE LA IMPENETRABILITAT. LLENGUATGE, COGNICIÓ, INTEL·LIGÈNCIA ARTIFICIAL

POMPEU CASANOVAS

*UAB Institute of Law and Technology,
Universitat Autònoma de Barcelona, Spain*

1. De la impenetrabilitat

Aquesta lliçó neix de la curiositat per esbrinar què significa el concepte d'*impenetrabilitat* que Lewis Carroll usa per caracteritzar l'ús del llenguatge. El present assaig també neix de la necessitat (en realitat la *llibertat*) de donar tombs, literalment de *girar*, de donar voltes, amb què m'agrada pensar sobre els temes, mig perdut pels camins interiors dels mots. Basti per ara començar pel final: pel tema que ha donat lloc al títol, la impenetrabilitat en el llenguatge. Prefereixo la preposició de lloc (*en* enlloc de *del*) perquè és precisament en l'emplaçament del llenguatge, i.e., quan aquest se situa i usa en perspectiva, que la seva impenetrabilitat es revela.

Impenetrabilitat és un mot complex, que indica la probabilitat, la impossibilitat, la frustració, l'absurd, i la proximitat de la pèrdua, però també la complexitat dels problemes. Podem trobar exemples en el camp de la mobilitat i el transport. Hi ha espais impenetrables que no necessiten de més explicació. Tothom entén la prohibició d'aparcar, especialment si la plaça de pàrquing no existeix (Fig. 1). En

un sentit més lax, també hi ha comunicacions que expressen tasques d'impossible compliment: «Passengers are kindly reminded to use ALL doors when boarding the train», és un anunci reiteratiu, proferit moltes vegades al dia pels megàfons de les estacions de tren de Melbourne. El passatger ha de fer l'esforç de desambiguar la frase per saber què s'espera d'ell (Fig. 2).

En aquest article, prendré el mot en el seu sentit epistemològic, arran de *les condicions de possibilitat dels usos lingüístics amb significat*. Em servirà, d'altra banda, per distingir al final entre *significat* lingüístic i *sentit* relacional (o contextual). Aquest darrer terme va ser ja introduït implícitament o explícita per la fenomenologia i l'hermenèutica en relació al lligam entre semàntica i pragmàtica del llenguatge. Recordem el *sentit impletiu* [*Erfüllende Sinn*] de la primera *Investigació Lògica* d'Edmund Husserl, el concepte d'*empatia*, o la tríada pragmàtica de l'acte de parla de la teoria de l'*organon* de Karl Bühler, sense anar més lluny.¹ Ja siguin descripcions lògiques o psicològiques, la fenomenologia intuïa l'opacitat del llenguatge com a instrument de comunicació, i els intents humans de suplir, completar, estimar, substituir o inventar solucions funcionals.

Més tard, ja des de la ciència cognitiva, Zenon Pylyshin va popularitzar el terme d'*impenetrabilitat cognitiva* per referir-se a funcions que no poden ser influenciades per factors cognitius (racionals) com objectius, plans i creences², i.e. funcions de la «impenetrabilitat cognitiva de la

1. Cf. K. BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [Das Organon-Modell]. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1934. Bühler proposava el model de l'*organon*, representació triangular de l'acte de parla, que deriva en tres funcions: *Ausdruck* (expressió), *Appell* (crida o apel·lació) i *Darstellung* (representació).

2. «Functions are said to be cognitively impenetrable if they cannot be influenced by such purely cognitive factors as goals, beliefs, infer-

cognició».³ El terme ha estat usat més cops per descriure la complexitat de processos emocionals no evidents, com la por i l'empremta que poden deixar certes experiències que després desapareixen de la memòria. Peter Drummond, per exemple, comença el seu article amb una impressionant descripció de com va ser atacat de petit per un eixam d'abel·les.⁴ Les tensions, les situacions psicològiques, els esdeveniments d'estrès posttraumàtic, se solen descriure com 'impenetrables'.

La lliçó es presenta dividida en set seccions. La Introducció situa el tema. Les seccions 2 i 3 es dediquen a la noció d'*impenetrabilitat* en Lewis Carroll i Magritte, respectivament. La secció 4 desenvolupa el marc de la llengua i la cultura, partint de Humboldt. La secció 5 aplica al llenguatge la distinció entre significat lingüístic i sentit relacional (o contextual). Finalment, les seccions 6 i 7 es dediquen als llenguatges formals i a l'ús social dels sistemes d'intel·ligència artificial.

ences, tacit knowledge, and so on. Such a criterion makes it possible to empirically separate the fixed capacities of mind (called its "functional architecture") from the particular representations and algorithms used on specific occasions», Cf. Z.W. PYLYSHYN, «Computation and cognition: Issues in the foundations of cognitive science», *Behavioral and Brain sciences*, 3 (1), 1980, p. 111-132. Així, «an important part of visual perception, corresponding to what some people have called early vision, is prohibited from accessing relevant expectations, knowledge, and utilities in determining the function it computes – in other words, it is cognitively impenetrable». Cf. Z. PYLYSHYN, «Is vision continuous with cognition? The case for cognitive impenetrability of visual perception», *Behavioral and brain sciences*, 22 (3), 1999, p. 341-365.

3. P. CAVANAGH, «The cognitive impenetrability of cognition», *Behavioral and Brain Sciences*, 22 (3), 1999, p. 370-371.

4. J. DRUMMOND, «'Cognitive impenetrability' and the complex intentionality of the emotions», *Journal of Consciousness Studies*, 11 (10-11), 2004, p. 109-126.



Fig. 1. Impenetrabilitat. Font: Marta Poblet (fotografia original), Campus UAB (28/7/2022)



Fig. 2. Caulfield Station, Melbourne, Maig 4, 2015, 8.48 am. Font: Marta Poblet (fotografia original): «Passengers are kindly reminded to use ALL doors when boarding the train.»

2. *Through the Looking Glass* (1871)

‘Impenetrabilitat’ és el mot que va escollir Humpty-Dumpty per alligonar Alicia sobre els usos del llenguatge i la sorprenent variabilitat dels significats:

‘When I use a word’, Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, ‘it means just what I choose it to mean – neither more nor less.’

‘The question is’, said Alice, ‘whether you can make words mean so many different things.’

‘The question is’, said Humpty Dumpty, ‘which is to be master. That’s all.’

[...] Impenetrability! That’s what *I* say!

‘Would you tell me, please,’ said Alice, ‘what that means?’

‘Now you talk like a reasonable child’ said Humpty Dumpty, looking very much pleased. ‘I meant by “impenetrability” that we’ve had enough of that subject, and it would be just as well if you’d mention what you mean to

do next, as I suppose you don't mean to stop here all the rest of your life.⁵

La relació del significat amb l'ús de les llengües, i la relació d'aquest amb la intencionalitat i capacitat del parlant per dirigir el significat del contingut de les frases (o enunciacions), ha estat assenyalat molts cops. El final del primer paràgraf –*The question is which is to be master. That's all*– és sens dubte una de les frases més reproduïdes d'Àlicia. El començament del segon paràgraf, el paràgraf següent –*Impenetrability! That's what I say!* (amb el díctic personal emfatitzat en cursiva en l'original)– ho ha estat molt menys, però em sembla igualment important, perquè Carroll, és a dir, el poeta i matemàtic Charles Lutwidge Dodgson (1832-1898), inventor del *nictògraf* i la *nictografia* (l'art d'escriure a les fosques), presentava com una seqüència de fets, formes, comportaments i accions concatenades el quefer del llenguatge.

De fet, hauria d'haver escrit *de la llengua*, perquè a la seva època, la diferència entre llenguatge simbòlic i llengua distava de ser clara, i ell distingia entre la creativitat exuberant en l'ús dels mots en la parla, i la generació d'estructures lògiques (simbòliques) a les quals també va contribuir. La fantasia, la literatura –*Alice*– era a l'*entremig*, en un punt que no podia ser determinat, sinó en el moviment alterat i discontinu de la parla, i.e., de l'acció dinàmica de la llengua a través dels parlants, i a l'inrevés, «ja que suposo que no vols quedar-te aquí aturada la resta de la teva vida», com acabava el paràgraf l'ou-comballa Humpty-Dumpty.

Des d'aquest punt de vista, la *impenetrabilitat* de la llengua significa la impenetrabilitat de la parla, ja que nosaltres, com Àlicia no podem anticipar i coordinar fins

5. L. CARROLL, *Through the Looking-Glass* [1871]. UK, London: Penguin, Puffin Classics, 2010.

al final les oracions i les accions lingüístiques, i per tant del llenguatge, com a instrument funcional de comunicació. Si provem de fer-ho, hem de canviar al pla de les matemàtiques, assumint que la lògica simbòlica n'és només una part. I la impenetrabilitat de la llengua és també la impenetrabilitat del *jo* [*I*, en anglès]. Dogson escriví en una carta a un amic: «Qualsevol escriptor pot dir exactament el que vulgui amb una frase sempre que ho expliqui *abans*». És a dir, sempre que posi el carro davant dels bous en una metanarració prèvia del seu marc discursiu.

La majoria de comentaris d'*Alicia* que parteixen de la filosofia del llenguatge de la segona meitat del segle xx van saber treure molt de partit de les diferències funcionals de significat a partir de la filosofia de Wittgenstein, de J. L. Austin, de J. R. Searle i, especialment, de les diferències entre significat idiosincràtic, intencional i natural proposades per la filosofia de Paul Grice. El comentari de Michael Hancher⁶, per exemple, observa a més un punt molt interessant: *Through de Looking Glass* és *through the looking glass*, un món contextual *a través del* mirall, on la realitat física i simbòlica opera a l'inrevés del que nosaltres esperariem en el nostre món des del sentit comú. I així, hem d'interpretar a contrari les seves afirmacions.

Però, què significa *through*, 'a través de'? Significa «invertit», «a l'inrevés de»? No podem suposar que coneixem allò que és, per definició, indeterminat. Dogson ho sabia. I penso que és aquesta construcció esquemàtica, per mòduls o patrons canviants a partir d'elements indeterminats a què estava apuntant a l'altra banda del mirall. Si especulem una mica: no hi ha pròpiament 'altra banda' en un mirall. És el privilegi de la fantasia, de la

6. M. HANCHER, «Humpty-Dumpty and Verbal Meaning», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 40 (1), 1981, p. 49-58.

creativitat *constitutiva* (com diu Hancher fent servir la distinció a l'ús) d'un impossible, com els sis pensaments que la Reina Blanca podia tenir cada dia abans d'esmorzar. Els ous parlen i els dodos no s'havien extingit.

3. *La reproduction interdite* (1937)

Hi ha una pintura surrealista, *La reproduction interdite* (1937), en què René Magritte es planteja la qüestió, dedicada al seu amic i mecenes Edward F.W. James (Figs.3 i 4).



Fig. 3. *La reproduction interdite*. Font: Museum Boijmans-Van Beuningen i Wikipedia.⁷



Fig. 4. Fragment.

⁷ Recuperat de https://en.wikipedia.org/wiki/File:Portrait_of_Edward_James.jpg, de l'original: <http://www.robinurton.com/history/surrealism.htm> (Consulta: 19/03/2023).

En el gran mirall sobre la llar de foc del quadre, hi ha dues representacions: la d'Edward James, i la d'un llibre reposant sobre a la lleixa de la llar. El llibre es reflecteix correctament invertit en el mirall; no així el seu possible lector, a qui el mirall retorna no una perspectiva reflexa, que seria la normal, la de la il·lusió de realitat que produeix un mirall, sinó concreta, específica, com si el mirall no hi fos. Breu, el mirall pintat retorna també l'esquena que veu el pintor. El que queda al mig i és impenetrable és la representació del significat i de la subjectualitat mateixa. *Entremig*, en el procés d'imaginació del que podem i no podem veure, hi ha el revers d'un retrat inexistent però real ell mateix, una *portraiture*, per dir-ho en la perspectiva francesa clàssica (*portrait et peinture*), originat en una escena verídica, com veurem més tard.

El pintor va escollir bé el llibre de la lleixa (Fig. 4). Es tracta de l'única novel·la escrita per Edgar A. Poe, *The Narrative of Arthur Gordon Pym of Nantucket* (E. A. Poe, 1838), *Aventures d'Arthur Gordon Pym* en la traducció francesa de Baudelaire. El grau de detall de la reproducció del volum, en primer pla, és sorprenent. És una reedició a partir de la primera edició de Michel Lévy (1858)⁸, feta pel seu germà i successor en l'empresa Kalmus 'Calmann' Lévy el 1890.⁹

8. Dues imatges de la primera edició (Michel Lévy Frères, 1858) de la traducció francesa de Charles BAUDELAIRE de la novel·la d'Edgar A. POE, *The Narrative of Arthur Gordon Pym of Nantucket* (1838) es troben disponibles a <https://www.manhattanrarebooks.com/pages/books/1646/edgar-allan-poe-charles-baudelaire/aventures-d-arthur-gordon-pym-the-narrative-of-arthur-gordon-pym?soldItem=true> (Darrera consulta: 19/03/2023).

9. La labor editorial de Michel i Calmann LÉVY fou cabdal en la cultura francesa de la segona meitat del segle XIX i la primera del XX. L'editorial Michel Lévy Frères (Michel, Kalmus, Nathan), fou fundada el 1835 i durà fins a la mort de Michel, el 1875. Aleshores Kalmus va posar-hi el seu nom. Calmann Lévy Éditeur. Després d'ell, els seus fills es feren càrrec de la firma fins que Gaston Lévy fou internat durant l'ocupació naci-

El volum reproduït per Magritte és justament aquesta (amb diferent anagrama). Calmann inicià aleshores les edicions populars per només un franc de grans obres de la literatura, tant nacionals com internacionals. Fou una de les estratègies comercials d'èxit de l'editorial.¹⁰

Hi ha força concomitàncies entre el relat al·lucinat de Poe, escrit en primera persona, on el protagonista i escriptor salpa a bord d'un balener en què el narrador trobarà probablement la mort (embolcallada en el misteri de què va succeir realment), la pintura on la reproducció no és el reproduït, i les excèntricitats de James, el qual feia del surrealisme una realitat quotidiana. Tot això és fredament contemplat en la distància del quadre.

Per a la composició, Magritte es va inspirar en la fotografia que va fer del seu amic contemplant la nova versió d'*Au seuil de la liberté* (1937), pintura feta sobre una versió anterior del mateix tema (1930), on s'hi palpa, entre d'altres elements, la violència de la Gran Guerra i del període immediatament posterior. Podem observar en la fotografia de Magritte la inquietant presència del canó apuntant directament James, tal com fa notar la descripció d'aquesta imatge protegida que ofereix el Met de Nova York en el seu catàleg online.¹¹

onalsocialista. Després de la guerra, Calmann Lévy continuà fins al 1993, data en què fou adquirida per Hachette. L'editorial publicà grans noms de la literatura francesa dels períodes esmentats, i moltes traduccions de literatura europea i anglosaxona. L'any 1880, edità les obres completes de Baudelaire, per exemple. Gaston descobrí i publicà Anatole FRANCE. Fou un centre de la intel·lectualitat francesa, especialment la d'origen jueu (amb consellers de prestigi, com Raymond ARON).

10. Cf. <https://www.noemiegrynberg.com/la-fulgurante-saga-familiale-des-freres-levy-inventeurs-de-ledition-moderne/> (Darrera consulta: 19/03/2023).

11. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/265196> (Darrera consulta: 18/03/2023).

Edward James entra en la imatge de la gelatina com un component més, des de la perspectiva que ofereix la càmera (la del fotògraf Magritte), i fent-ho, el James real es dilueix en l'element de la composició, com el canó. No importa si un existeix i l'altre és pintat. La seva representació fotogràfica els conjuga tots dos com una realitat alternativa oferta per la imatge, que és la que anirà a parar finalment a *La reproduction interdite* (1937).¹²

El segon retrat de James del mateix any amb un títol de resonàncies freudianes, *Le principe du plaisir* (1937)¹³ (Fig. 6), també va inspirar-se en una placa fotogràfica: la que el mateix Edward va encarregar a Man Ray perquè Magritte li havia demanat una fotografia seva per utilitzar en el seu retrat.¹⁴ El pintor pensava fer un *portrait manqué*, així mateix sense rostre, jugant amb la llum. Les instruccions de

12. Les imatges poden ser visualitzades i comparades a: (i) René MAGRITTE, *Au seuil de la liberté* (1937), Museum Boijmans-Van Beuningen, <https://www.boijmans.nl/en/collection/artworks/3805/au-seuil-de-la-liberte> (Darrera consulta: 18/3/2023); i (ii) Edward James davant d'*Au seuil de la liberté*. «On the Threshold of Liberty» (1937). *Medium: Gelatin silver print*. Dimensions: 10.8 x 16.7 cm (4 1/4 x 6 9/16 in.) (1937). Font: Metropolitan Museum of New York. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/265196> (Darrera consulta: 18/3/2023).

13. *Le Principe du Plaisir* (1937) fou subhastat per Sothebys el 2018. Pertany a una col·lecció particular. Amb aquest motiu, la casa de subhastes publicà un vídeo explicatiu i oferí les informacions pertinents sobre les fotografies realitzades per Man RAY, citades en aquest article.

14. Hi ha diverses plaques fotogràfiques distintes i no una de sola. Podeu veure i comparar les imatges a: (i) Man RAY, *Portrait d'Edward James* (1937). *Épreuve gélatino-argentique* (9,3 x 6,5 cm). Font: Centre Pompidou, Paris, <https://www.centrepompidou.fr/es/ressources/oeuvre/cpbbABy> (Darrera consulta: 18/3/2023); (ii) Man RAY, Edward JAMES, *Portrait of a man sitting with a hand on the table*, 1937 (col·lecció particular). Font: *ArtDependance Magazine*, Monday, November 5, 2018, <https://www.artdependance.com/articles/ren%C3%A9-magritte-le-principe-du-plaisir-at-sothebys-impressionist-and-modern-art-sale/>

Magritte en una carta adreçada al seu mentor i hoste a Londres el 27 de juny eren ben precises.¹⁵ De fet, el pintor va usar al final només una de les fotografies de Man Ray que James li lliurà. És suficient per comprovar que va haver de decidir sobre la perspectiva (simètrica o asimètrica) que les imatges ofereixen respecte a la posició de la ma ‘no representada’ (i.e. amagada sota la taula).¹⁶

4. De la impenetrabilitat en les imatges

Els exemples clàssics de Carroll i de Magritte em permeten fixar-ne les intuïcions. Enfrontar-se a la complexitat de la llengua, la parla, i el llenguatge –ja sigui simbòlic o pictòric– és enfrontar-se a la complexitat del pensament i la cultura, acceptant-ne les dificultats. Del pensament, perquè malgrat tota la investigació efectuada, els mecanismes cerebrals que generen i articulen la cognició, l’expressió i la consciència són encara lluny de ser completament explícits.¹⁷ De la cul-

15. «(...) si cette idée vous plaît il suffirait que vous fassiez faire une photographie de vous, assis devant une table de face, les bras croisés, posés sur la table, à votre droite une sorte de pierre posée sur la table, cette pierre n’étant pas très éloignée de votre bras. Et me l’envoyer (...). L’éclairage devrait être neutre, cependant l’opérateur devrait placer au-dessus de votre tête le plus près possible une lampe très forte qui éclaire l’image assez fortement; cette lampe doit être cachée par un écran pour que la photo soit possible à réaliser» Cf. Centre Pompidou, <https://www.centrepompidou.fr/es/ressources/oeuvre/cpbbABy> (darrera consulta: 18/03/2023), extret de D. Sylvester et S. Whitfield (Eds.), *René Magritte Catalogue Raisonné II*. London: Menil Foundation and Philip Wilson, 1993, p. 249-250.

16. Vegeu les imatges en el vídeo realitzat per Sothebys sobre les fotografies de Man Ray i les pintures de MAGRITTE: <https://www.facebook.com/sothebys/videos/ren%C3%A9-magritte-man-ray-and-the-surrealist-portrait-of-the-poet-edward-james/2328849073826439/> (consulta: 19/03/2023).

17. Cf. M. SOLMS, *The hidden spring: A journey to the source of consciousness*. London: Profile Books, 2021.

tura, perquè el resultat col·lectiu d'expressar-se en una llengua sedimenta en una sèrie de contextos dinàmics –ecosistemes– que adquireixen propietats que no són equivalents a la dels individus que pensen, parlen i interaccionen entre si.

Hi ha la història, també, aquest plec que reverbera les cultures. I la manera de reproduir-la, representar-la i analitzar-la descansa en el llenguatge utilitzat per fer-ho. Què és exactament el que expressa la prohibició de *La reproduction interdite*?

La figura pintada de James (les dues, la del primer pla i la que retorna el quadre) és molt opaca: una esquena llisa que no revela res. Però les del volum de Calmann Lévy i el seu reflex, totes dues, són d'una minuciositat sorprenent, i de fet és aquesta precisió del detall el que m'ha permès identificar-ne l'edició i no només això, sinó la història de la seva publicació: qui eren els editors, què volien fer, com ho van fer, què van assolir i per què. Fins i tot l'amenaça premonitòria del canó focalitzat per Magritte tant en la pintura precedent –*Au seuil de la liberté* (1937)– com en la fotografia que va prendre del seu amic, revela el rerefons del període d'entreguerres, amb els seus temors i, lamentablement, el seu desenllaç.

El 1932, Magritte havia entrat al partit comunista (en què romandria de forma intermitent). El 1937 ja havia esclatat la guerra espanyola, Hitler era al poder, la gran exposició sobre 'art degenerat' (*Entartete Kunst*, incloent-hi el surrealisme) va tenir lloc a Munic, i Europa entrà en un dels seus pitjors períodes. El 24 d'abril del 1937 tingué lloc el bombardeig de la població civil indefensa de Gernika per part de l'aviació alemanya. Magritte ho evoca en una tela amb un títol transparent, *Le drapeau noir* (1937).¹⁸ Cons-

18. Vegeu la imatge del quadre a René MAGRITTE, *Le drapeau noir* (1937), 24 d'abril 1937: Gernika. National Galleries, Scotland. ADAGP, Paris and DACS, London 2022. <https://www.nationalgalleries.org/art-and-artists/691> (Darrera consulta: 18/03/2023).

titueix un exemple de «surrealisme negre», una tendència que es va veure exacerbada en el decenni dels anys trenta del segle XX.¹⁹

Eren temps difícils. Magritte tenia problemes econòmics des de la Gran Depressió. Va dependre de l'ajuda d'amics com James, o com Suzanne i Claude Spaak. Aquests darrers eren financers catòlics pertanyents a l'elit política belga que li van assignar una pensió. Suzanne (Fig. 5) es va distingir per la seva humanitat i la lluita contra el feixisme durant l'ocupació.²⁰ Magritte realitzà el seu retrat el 1936, i l'any següent el dels seus fills, Bazou i Pilette.²¹

19. M. ANGENOT, M., «Le surréalisme “noir”». *Les Lettres Romanes*, 26 (2), 1972, p. 181-193.

20. Suzanne SPAAK (1905-1944). El 1941 formà part del *Mouvement National Contre le Racisme* (MNCR) i de l'*Orchestre Rouge*, una organització finançada per l'URSS fundada pel jueu polonès Leopold Trepp. El mateix Magritte havia entrat al partit comunista el 1932, en què romandria de forma intermitent. L'octubre de 1943, Suzanne Spaak va ser empresonada i torturada a la presó de Fresnes. Va ser executada sense judici a la seva cel·la el 12 d'agost, de 1944, onze dies abans de l'alliberament de París.

21. *Portrait de Suzanne Spaak* (oli sobre tela, 1936), Fondation Magritte, Musée Magritte, Bruxelles; *Bazou et Pilette Spaak*, 1937 (oli sobre tela), Fondation Magritte, Musée Magritte, Bruxelles. Vegeu la imatge de les dues teles a: <https://www.lalibre.be/culture/arts/2020/09/03/le-portrait-si-emouvant-de-suzanne-spaak-prend-place-au-musee-magritte-CZS3VUNJBJFPJNTPJNRNODNESU/> (Darrera consulta: 19/03/2023).



Fig. 5. Suzanne Spaak, entre 1930 i 1944. Fotografia anònima, molt similar al retrat que pintà Magritte. Font: Arxiu de Wikipedia.²²



Fig. 6. René Magritte: *Le Principe du Plaisir* (1937). Col·lecció particular. Font: WikiArt.²³

Naturalment, he de discriminar entre el que va fer realment el pintor i el que el pintor expressa. Però, tornant a la *La reproduction interdite*, la diferent manera de representar la figura i el seu reflex, i l'objecte i el seu reflex, indica que el pintor ho sabia, i sabia també de la impenetrabilitat de l'inexpressable, conscient o inconscient. Mai pinta el rostre del seu amic Edward James: el substitueix per la reduplicació imaginària de la perspectiva posterior i, en el segon retrat, *Le principe du plaisir* (1937), pel resplendor de la llum.

La impenetrabilitat de la llengua desvia la mirada cap als objectes, que adquireixen, d'alguna manera, a través de les

22. https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Suzanne_Spaak.png (Darrera consulta: 20/03/2023).

23. <https://www.wikiart.org/en/rene-magritte/the-pleasure-principle-portrait-of-edward-james-1937> (Darrera consulta: 20/03/2023).

imatges, una vida associativa pròpia. Aquest tret del llenguatge pictòric de Magritte, aquest nou animisme màgic, es deposa en la cultura i el mateix llenguatge formal que li serveix de substrat. Els objectes parlen, contenen una història, i aquesta no per esperada deixa de ser sorprenent quan es revela, il·luminant el sentit de les coses.

La reproduction interdite –*Not to be reproduced*, en traducció anglesa– postula en el fons el misteri, la impenetrabilitat de la cultura, que ja Freud havia fet dependre el 1930 de la repressió originària, i. e. de «la insuficiència de les estructures que regulen les relacions dels humans entre ells, en la família, l'estat, la societat».²⁴ En altres, paraules, la incorporació de la violència com a element substancial de les representacions, escrites, parlades o imaginades.

El *significat* del quadre, en si mateix complex, és un assumpte de denotació i connotació lingüística: suggereix allò que el pintor tenia en ment, el tema del doble, de la diferència entre el que pot ser reproduït i el que no, l'aura, la reproductibilitat de l'obra d'art de què parlava Benjamin,²⁵ els atributs de la consciència i de l'inconscient. El significat es dona en una xarxa de significacions expressades.

El *sentit* del quadre, en canvi, incorpora el procés de la seva producció, la seva història interna, el que és latent i la tela no diu, el context que podem reconstruir amb el pintor

24. S. FREUD, *El malestar en la civilització* [Das Unbehagen in der Kultur], traducció i pròleg de J. M. TERRICABRAS. Vic, Accent Editorial, 2008, p. 53. Vaig poder ocupar-me d'aquest tema, a P. CASANOVAS, «Sobre la palesa insuficiència dels nostres mètodes per regular les relacions humanes», Taula Rodona sobre *El malestar en la civilització: un seriós avís sobre les possibilitats de la felicitat humana*, Biblioteca de Ciències Socials, UAB, 6 de Maig del 2013, <https://www.bib.uab.es/socials/exposicions/freud/altres/casanovas.pdf> (Consulta: 18/03/2023).

25. W. BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935, 1939) [L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica].

a dins, i la sèrie de concatenacions que podem establir amb la informació que el quadre facilita però no proporciona. El sentit es dona en un ecosistema, i pot ser projectat en les successives interpretacions que tindrà l'obra en un futur.

5. De la impenetrabilitat en el llenguatge

Tornant a Humpty-Dumpty, tractaré ara la impenetrabilitat en el llenguatge. La llengua, i.e. l'objecte de la gramàtica teòrica o descriptiva, ha de ser distingida del llenguatge, i.e. la capacitat cognitiva d'articular sistemes de comunicació. Des d'aquest punt de vista, el català, el castellà o l'anglès són llengües naturals específiques, cadascuna amb la seva corresponent morfologia, fonologia i sintaxi. Diem que són llenguatges en un sentit comunicatiu més ampli, com ho són la cinèsica, el llenguatge dels gestos, les diverses lògiques i els llenguatges simbòlics i computacionals que poden ser processats per màquines.

Des d'aquest punt de vista, també el conjunt d'instruments que denominem 'llenguatge' no forma ell mateix un sistema perfecte: 'degoteja' –per dir-ho amb Gabriel Ferrater. Aquest cita en els seus estudis lingüístics un paràgraf de Humboldt que ve aquí a tomb.²⁶ Cal notar que Ferrater l'interpretava com l'afirmació del sistema: «Todo uso individual del lenguaje tiene, pues, que amoldarse a una forma dada, insertarse en un sistema».²⁷ Interpretava el paràgraf

26. C. W. F. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* Dr. d. Kgl. Akad. d. Wiss., 1836. [Sobre la diferència en l'estructura del llenguatge humà i la seva influència en el desenvolupament intel·lectual de la raça humana].

27. Gabriel FERRATER (1981). «Avances del saber: lingüística» (1968), a *Sobre el llenguatge*, edició a cura de Joan FERRATÉ. Barcelona: Quaderns Crema, 1981, p. 168. FERRATER escriví aquest article en castellà.

en funció del poder del sistema sobre l'individu.²⁸ Però em sembla que Humboldt es referia justament al contrari, al poder de l'individu sobre el sistema, o si es vol, al poder de la parla sobre la llengua:

Perquè el canvi no sempre rau en les mateixes paraules i formes, sinó de vegades només en el seu ús diferent; i aquest darrer, on falta l'escriptura i la literatura, és més difícil de percebre. La repercussió de l'individu en la llengua es fa més clara quan hom considera, que no ha de faltar en delimitar nítidament els conceptes, que la individualitat d'una llengua (com s'acostuma a prendre la paraula) ho és només comparativament, però que la veritable individualitat rau només en qui cada cop parla. *Només en l'individu el llenguatge adquireix la seva determinació final.* En escoltar la paraula, ningú pensa exactament el que pensa l'altre, i la diferència, per petita que sigui, tremola com un cercle d'aigua per tota la llengua. *Per tant, tota comprensió és sempre alhora una incomprensió, tot acord en pensaments i sentiments és alhora una divergència. En la manera com el llenguatge es modifica en cada individu es revela un poder humà sobre ell en relació al seu poder,* descrit ja anteriorment [èmfasi afegit].²⁹

28. «Qué pequeña es la fuerza del *individuo* frente al poderío del lenguaje... Nadie piensa con una palabra precisamente lo que otro, y tal diferencia, por pequeña que sea, estremece, como un círculo en el agua, el lenguaje entero. De modo que un comprender es siempre a la vez un no-comprender, toda coincidencia en pensamiento y conocimiento es a la vez una *divergencia*» Ferrater, *op. cit.*, *Ibíd.*em.

29. L'original fa: «Denn die Veränderung liegt nicht immer in den Wörtern und Formen selbst, sondern bisweilen nur in dem anders modifizierten Gebrauche derselben; und dies letztere ist, wo Schrift und Litteratur mangeln, schwieriger wahrzunehmen. Die Rückwirkung des Einzelnen auf die Sprache wird einleuchtender, wenn man, was zur scharfen Begränzung der Begriffe nicht fehlen darf, bedenkt, dafs die Individualität einer Sprache (wie man das Wort gewöhnlich nimmt) auch nur verglei-

El que resulta interessant és l'aplicació de l'argument d'aquest «poder humà» a la noció formal de llenguatge. Humboldt parlava des de la seva visió d'antropologia filosòfica de les llengües, com després farà Sapir des de l'antropologia lingüística empírica. Interpretava, doncs, la noció de 'forma' lingüística com a 'forma cultural', com a 'essència' [*Wesen*], com a producte de l' 'esperit' [*Geist*]. La diversitat i pluralitat creativa de les formes és una idea important. Però Humboldt no posava la tensió entre la forma i el contingut, sinó que situava ambdós aspectes en relació amb la creativitat cognitiva, individual i, sobretot, col·lectiva. A la individualitat de les llengües, respon la individualitat dels parlants singulars en un context comú. És la idea de la 'universalitat concreta' de la dialèctica, en què (i) en l'«home» (els humans) «tot en ell és interior: la sensibilitat, el desig, la idea, la resolució, el llenguatge i l'acció», (ii) però «tan bon punt l'interior entra en contacte amb el món, comença a tenir efecte sobre ell, i en virtut de la forma que li és pròpia, exerceix una *determinació* sobre accions alienes a ell, tant interiors com exteriors» [èmfasi meu].³⁰

Despullada del seu romanticisme original –e.g. «el llenguatge neix de si mateix»)– del seu nacionalisme, i de les seves imprecisions, el que m'agradaria assenyalar aquí és la modernitat d'aquest plantejament dinàmic i cognitiu, que

chungsweise eine solche ist, dafs aber die wahre Individualität nur in dem jedesmal Sprechenden liegt. Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, dur die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen. In der Art, wie sich die Sprache in jedem Individuum modificirt, offenbart sich, ihrer im Vorigen dargestellten Macht gegenüber, eine Gewalt des Menschen über sie». Cf. C. W. F. von HUMBOLDT, *op. cit.* 1836, p. 64.

30. C. W. F. von HUMBOLDT, *op. cit.* 1836, *Ibidem*, # 3, p. 4.

suggereix que hom només pot parlar en un llenguatge des d'un altre llenguatge i en interacció amb altres parlants. Aquesta socialització no és incompatible amb els elements formals, ans al contrari: els dona el pòsit que necessiten per desenvolupar-se.

6. De la impenetrabilitat en la forma

El problema és com. Quines són les relacions entre semàntica i pragmàtica del llenguatge? Hi ha moltes maneres de plantejar el tema dels límits formals de la construcció de llenguatges i la seva compatibilitat amb l'acció (humana o artificial). Pot ser que Dodgson només volgués assenyalar per 'impenetrabilitat' la pluralitat de significats que podien obrir-se dependents de la intencionalitat del subjecte només *si* el parlant no n'explicitava abans el contingut. Però hem vist que el tema anava més lluny i, de fet, els límits del llenguatge es revelen en les paradoxes a què pot donar lloc respecte a la forma d'expressar el pensament. Una paradoxa és un raonament aparentment vàlid que condueix a una conclusió contradictòria o lògicament inacceptable.

Les paradoxes lògiques es produeixen en la construcció de llenguatges artificials. Són problemes semàntics, del raonament, referents al significat. Martin Gardner ja va assenyalar que la paradoxa de la reflexivitat a què Russell es va enfrontar amb la teoria dels tipus lògics i la noció de metallenguatge podia adoptar múltiples formes.³¹ Una és: «Totes les regles tenen excepcions». Les paradoxes lògiques de l'acció –les anomenades paradoxes *deòntiques*– també són ben conegudes.³² Com ho són les paradoxes pragmàtiques

31. M. GARDNER, «Logical Paradoxes». *The Antioch Review*, 23 (2), 1963, p. 172-178.

32. La lògica deòntica formalitza obligacions, drets i normes. Les paradoxes es donen en la denominada lògica deòntica estàndard (SDL), i

de l'acció comunicativa.³³ A l'hermenèutica tardana –la filosofia postmoderna– les paradoxes han estat el punt de partida per a la interpretació de la impenetrabilitat en l'obra de Lewis Carroll.³⁴ Jo n'he proposat una lectura distinta.

Hi ha problemes relatius a la intel·ligència artificial (IA) i a la mateixa capacitat tècnica de la computació. Els límits del que és computable o no. Un problema no està ben resolt fins que un algorisme no ha estat formulat. Un problema és intractable quan no hi ha un algorisme que el pugui resoldre en temps polinòmic.³⁵ Són problemes de complexitat com-

han estat un al·licient els darrers anys per trobar solucions en la construcció de les no-estàndard. Cf. D. GABBAY, J. HORTY, X. PARENT, R. VAN DER MEYDEN, i L. VAN DER TORRE, *Handbook of Deontic Logic and Normative Systems*. UK: College Publications, 2013. Un exemple seria el *puzzle* de Chisholm: (1) Jones hauria d'anar a ajudar els seus veïns; (2) Si hi anés, hauria de dir-los que hi va; (3) Si no hi anés, no hauria de dir-los que hi va; (4) Jones no hi va. (3) no és expressable en SDL. Cf. Paul McNAMARA i Frederik VAN DE PUTTE, «Deontic Logic», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. ZALTA (ed.),

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/logic-deontic/> (Darrera consulta: 18/03/2019).

33. Per exemple, 'Prohibit llegir aquesta frase'. P. WATZLAWICK, J. B. BAVELAS i D. D. JACKSON, *Pragmatics of human communication: A study of interactional patterns, pathologies and paradoxes* (1967). New York: W. W. Norton & Company, 2011.

34. Cf. G. DELEUZE, *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. Escriu: «le sens est une entité non-existante», p. 7. La quarta sèrie del llibre està dedicada a travessar les dualitats (causa/efecte, coses/proposicions, cossos/llenguatge). En el seu comentari a la 'impenetrabilitat' que hem citat del paràgraf de Humpty Dumpty, DELEUZE distingeix entre la «inconsumibilitat» del sentit i la «comestibilitat» de les coses. Impenetrabilitat vol dir «la frontera entre tots dos». Distingeix així entre dues dimensions de les proposicions: la 'designació' (de les coses) i 'l'expressió' (del sentit).

35. Cf. Michael R. GAREY i David S. JOHNSON, *Computers and Intractability. A Guide to the Theory of NP-Completeness*. NY: W. H. Freeman and Co., 1976.

putacional.³⁶ Quan intentem calcular fins al final la majoria de conceptes deòntics en una teoria jurídica formal –per exemple, si una norma és vàlida, o l’argumentació dialògica és correcta– descobrim que els problemes són NP-complets (equival a ‘temps polinòmic no determinista’).³⁷ És a dir, teòricament una solució podria ser verificada, però no hi ha cap solució eficient coneguda.

També he d’adduir que la IA simbòlica necessita una estructura de disseny prèvia que aclareixi els conceptes que s’utilitzen, i d’alguna manera, la programació és guiada per aquests patrons. La IA basada en xarxes neuronals i/o aprenentatge de màquina (*neural nets, machine learning, deep learning*), en canvi, pot produir situacions en què l’operador no segueixi completament els passos dels algorismes en favor d’una «gegantina intel·ligible matriu de pesos».³⁸ És el denominat *big data*. Aquí, els algorismes poden produir efectes que no havien estat previstos i, en sentit lat, poden ser inexplicables i imprevisibles. I.e. *impenetrables: una ‘caixa negra’ (black box)*. Aquesta és una propietat inherent.

Amb tot, hauriem de distingir entre aprenentatge *supervised, no supervised, semisupervised* i *per reforç* (amb feedback de l’entorn). No sempre hi ha caixes negres. En teoria de sistemes, una ‘caixa negra’ vol dir que allò conegut són

36. Vegeu https://ca.wikipedia.org/wiki/Temps_polinòmic (Darrera consulta: 19/03/2023).

37. Vegeu una explicació, a <https://ca.wikipedia.org/wiki/NP-complet> (Darrera consulta: 18/03/2023). «Els problemes NP-complets estan a NP, el conjunt de problemes de decisió la solució dels quals es pot verificar en temps polinòmic en una màquina de Turing». Pel cas de l’argumentació, per a dos jugadors en què un jugador ha de decidir quin moviment jugar per a provar la seva tesi. Cf. G. GOVERNATORI, F. OLIVIERI, S. SCANNAPIECO, A. ROTOLO i M. CRISTANI, «Strategic Argumentation is NP-Complete». *ECAI-2014*, Springer, p. 399-404.

38. Cf. P. J. DENNING i D. E. DENNING, D. E., «Dilemmas of Artificial Intelligence». *Communications of the ACM*, 63 (3), 2020, p. 22-24.

els inputs i outputs, però no el seu funcionament intern. Pot bastar per assolir determinades finalitats. La discussió rau justament sobre quan aquest procediment és acceptable o no, i per què. Hi ha alternatives, sempre que ampliem l'horitzó del discurs a les condicions del seu ús, als tipus de problemes, i als ecosistemes produïts.³⁹

El que m'agradaria assenyalar és que l'aplicació de la IA s'enfronta a una sèrie de dilemes que no tenen una solució única i han de ser resolts en la pràctica. Ha de donar solucions, per exemple, a la incognoscibilitat, fragilitat i biaixos que afecten les xarxes neuronals i l'aprenentatge automàtic. Requereix, doncs, instruments específics de governança en un entorn digital que ja ha transformat la manera com es generen les interaccions socials i, diríem, les societats humanes.

7. De la impenetrabilitat en intel·ligència artificial

És una revolució cultural. Entrem a la internet de les coses (*Internet of Things*, IoT) amb sistemes ciberfísics en què els objectes estan dotats de sensors i processadors d'informació. Breu: són objectes intel·ligents, *smart objects* dotats de capacitat de decisió i de diversos graus d'autonomia. La intuïció surrealista dels objectes animats, de la vida dels objectes associats per vincles, cobra realitat, i haurem d'aprendre a viure entremig de xarxes creuades d'informació gestionades mitjançant infraestructures que literalment generen noves situacions, interaccions socials i conflictes.

Es tracta de la *intel·ligència híbrida* entre la dels humans i les màquines, i forma una realitat col·lectiva que ha es-

39. Cf. G. ADAMSON, «Explainable Artificial Intelligence (XAI): A reason to believe?». *Law in Context. A Socio-legal Journal*, 37 (3), 2021, p. 23-44.

tat presa seriosament pels científics computacionals. La gent de l'ofici parla de *computació o disseny conscient*.⁴⁰ Un dels problemes principals és com generar ecosistemes de regulació eficients i sostenibles que generin consens i permetin con- jugar la intel·ligència social i la híbrida. Cotxes, trens, avions, habitatges, ciutats... articulats digitalment i funcionant de forma coordinada. 'Indústria 4.0' és el nom que des de fa més de deu anys té l'aplicació de la realitat augmentada i de rè- pliques digitals amb simulacions (*digital twins*) als processos productius. La darrera fase ha estat anomenada *internet de producció* (Internet of Production, IoP), amb 'ombres digi- tals' interrelacionades (*digital shadows*), que poden ser 'pro- jectades' en múltiples sectors i cadenes de producció com a capacitadores o condensadores analítiques (*enablers*).⁴¹

Aquest tipus de societat en què les màquines i el proces- sament automàtic han passat al primer pla ha provocat reac- cions. De la mateixa manera com els surrealistes atacaven el sentit comú i això afectava el personal, la impenetrabilitat de la IA ha posat nerviosa molta gent (especialment juristes i filòsofs).⁴² I amb raó: s'hauria de poder destriar el gra de la palla.

L'ètica de les màquines (*Machine ethics*) està al co- mençament, però ja és una realitat.⁴³ L'explicabilitat –en

40. Cf. P. NORIEGA, H. VERHAGEN, J. PADGET, J. i M. D'INVERNO, M., «Ethical Online AI Systems through Conscientious Design». *IEEE Inter- net Computing*, 25 (6), 2021, p. 58-64.

41. Cf. G. KAPPEL, C. BRECHER, M. BROCKMANN i I. KOREN, «Internet of production: entering phase two of industry 4.0». *Communications of the ACM*, 65 (4), 2022, p. 50-51.

42. Com a botó de mostra, cf. Yavar BATHAE, «The Artificial Intelligence Black Box and the Failure of Intent and Causation». *Harvard Journal of Law & Technology* (Harvard JOLT), 31 (2), 2018, p. 889-938.

43. Cf. S. TOLMEIJER, M. KNEER, C. SARASUA, M. CHRISTEN i A. BERNSTEIN, «Implementations in Machine Ethics: A survey». *ACM Computing Surveys (CSUR)*, 53 (6), 2020, p. 1-38.

el doble sentit d'*explainability* (com es produeixen els efectes dels algorismes) i *explicability* (en el sentit de fer-se'n responsable— ha estat el cavall de batalla de diversos reglaments europeus i lleis nacionals.⁴⁴ Però no és sempre assolible, perquè justament una de les característiques de la computació és que el control de programes i aplicacions basades en intel·ligència artificial només pot fer-se a partir de mecanismes de la mateixa IA.

Prefereixo, doncs, que s'explicitin les decisions preses en els dilemes del disseny: qui les ha pres, amb quin objectiu, amb quins mecanismes de protecció... Per això és millor considerar la impenetrabilitat com un punt de partida, no d'arribada. Acceptar-la significa acceptar la dificultat de la pràctica i les limitacions tant dels mitjans computacionals com dels instruments jurídics i ètics que fins ara hem tingut per organitzar i ordenar aquesta realitat social nova.

Acabaré amb dos punts relacionats que m'interessa destacar. Primer, hi ha hagut darrerament una explosió de l'ètica per i per a la IA amb una proliferació de principis, sistemes de valors i normes. La revifalla dels denominats dilemes morals —com el problema del tramvia, per exemple— que es remunten a la casuística escolàstica i van ser reformulats després de la II Guerra Mundial pels filòsofs cognitivistes de l'ètica de la virtut —com Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa R. Foot—, han estat incorporats a la programació de sistemes normatius multiagents. Amb resultats encara limitats, de moment. Segon, hi ha hagut també una proliferació de models aplicats a l'ètica i el dret, amb la intenció de produir una regulació automàtica o semiautomàtica del

44. Per exemple, de la proposta europea de 'Llei de la Intel·ligència Artificial', *Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council Laying Down Harmonised Rules on Artificial Intelligence (Artificial Intelligence Act) and Amending Certain Union Legislative Acts*, COM/2021/206 final, Document 52021PC0206.

compliment corporatiu (*compliance*) que s'està estenent de la governança de les empreses a la governança pública.

Si es té en compte el que he exposat dels punts 1 al 6, s'entendrà que defensi que abans d'enfonsar-nos en el corrent d'aquesta pluja d'idees normatives, el que potser seria raonable de fer és reforçar la comprensió i explicació dels contextos i escenaris digitals en què es construeixen i apliquen aquests sistemes. A *La reproduction interdite*, és el llibre el que permet la circulació del coneixement i la reconstrucció del sentit del quadre i no pas la figura opaca que crida l'atenció en primer lloc. *El moviment hauria d'anar del sentit relacional al significat lingüístic dels sistemes d'informació, més que no pas a l'inrevés.*

S'ha de fer sentit dels sistemes computacionals tenint en compte els usuaris, les circumstàncies, els components, i els possibles riscos i conseqüències de la seva implementació. És a dir, el que s'hauria de construir al mateix temps són les *institucions* de la seva aplicació, els mecanismes de regulació que hem anomenat institucions de *governança jurídica* incorporant l'ètica, més que no pas operant-la per separat.⁴⁵ Breu: *cal centrar-nos en els ecosistemes eticojurídics com a instruments de regulació més que no pas en els sistemes computacionals individuals*. Si no es fa així, és més difícil definir les accions necessàries per controlar-ne l'escalabilitat, implementació, i nivell d'abstracció i de governança. És a dir, s'incrementa la possibilitat que a la impenetrabilitat s'hi afegeixi la insostenibilitat dels ecosistemes que generen i en què s'haurien d'integrar.

UAB, Bellaterra, agost de 2022 [revisió, març 2023]

45. Cf. P. CASANOVAS, L. DE KOKER i M. HASHMI, «Law, Socio-Legal Governance, the Internet of Things, and Industry 4.0: A Middle-Out/ Inside-Out Approach». *J Multidisciplinary Scientific Journal*, 5 (1), 2022, p. 64-91.



COMUNICACIONES



LA PARAULA DEL COR I LA LLENGUA MATERNA

ABEL MIRÓ I COMAS

Universitat Internacional de Catalunya

Sant Tomàs d'Aquino, en el seu manual per a principiants, presenta una tesi de gran importància per a la reflexió filosòfica entorn de la paraula: «En quisvulla que entengui [*quicumque intelligit*], pel fet mateix d'entendre, procedeix quelcom dintre seu, que és la concepció de la cosa entesa, provinent de la virtut intel·lectiva i de la seva notícia. Aquesta concepció és la que significa la veu, i s'anomena paraula del cor [*verbum cordis*], significada per la paraula de la veu [*verbum vocis*]».¹

En un altre text, sant Tomàs s'esforça per a explicar la naturalesa d'aquesta paraula del cor, comparant la seva generació amb la producció d'un artefacte per part de l'artista o artesà: «Així com en l'artesà considerem tres coses, és a dir, el fi perseguit per ell, l'exemplar i l'obra produïda; igualment, en el qui parla trobem tres paraules: en primer lloc, la paraula concebuda per l'enteniment, per a la significació de la qual es profereix la paraula exterior, i aquesta és la paraula del cor pronunciada sense la veu; en segon lloc, l'exemplar de la paraula exterior, i aquesta és la paraula interior, que consisteix en una imatge de la veu [*ima-*

1. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c.

ginem vocis]; i, finalment, la paraula exterior expressada, que s'anomena *paraula de la veu* [*verbum vocis*]. I així com en l'artesà hi ha una anterioritat de la intenció del fi, després ve la invenció de la forma artificial i, finalment, té lloc la producció d'allò artificial en l'ésser; igualment, la paraula del cor és anterior, en qui parla, a la imatge de la veu i, en darrera posició, trobem la paraula de la veu».²

La interpretació d'aquesta doctrina pot originar –i, de fet, ha originat– dues visions radicalment diferents sobre el valor de la paraula. Per un cantó, tenim la lectura que n'oferí Tomàs de Vio (Gaietà), per qui, en el primer text, la paraula *quicumque* ha d'entendre's com a referida, exclusivament, als «homes viadors»: «No convé que tot enteniment en acte profereixi un verb mental; això no únicament es refereix a Déu –en el seu coneixement essencial– i als benaurats, ans també a les “intel·ligències” (substàncies espirituals creades) en allò que té a veure amb la seva intel·lecció de si mateixes [...], car l'àngel, posseint-se a manera d'objecte entès a si mateix per si mateix, en va formaria una paraula mental sobre si»³. Ací, Gaietà exclou la formació d'un «verb mental» en qualsevol mena de coneixement intel·lectual «intuïtiu», és a dir, en tot coneixement en el qual l'intel·ligent en acte tingui immediatament present en ell, sense necessitat de passar per un procés d'abstracció, l'objecte entès. D'aquesta manera és com Déu es coneix a si mateix per la seva essència, com l'àngel s'entén a si mateix en la seva naturalesa per la intel·ligibilitat en acte que pertany intrínsecament a aquesta mateixa naturalesa i, finalment, com els benaurats contemplen immediatament l'essència divina en l'operació que constitueix la seva perfecció suprema o felicitat. En tots aquests casos, la cosa entesa, amb l'ésser

2. SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.4, a.1, in c.

3. GAIETÀ, *Commentaria in Summa Theologiae*, I, 1.27, a.1.

que posseeix en la mateixa naturalesa de les coses, es troba present de manera directa –sense passar per la mediació d’una semblança representativa– a la facultat cognoscitiva. El pressupòsit implícit de la interpretació de Gaietà és que la paraula mental només és requerida en aquells casos en els quals l’objecte, amb l’entitat que posseeix a la realitat, està absent del subjecte intel·lectual; la formació de la paraula interior no és, doncs, quelcom que pertanyi a la naturalesa de l’entendre, sinó un accident que pressuposa una operació d’entendre deficient, o sigui, no intuïtiva. A causa de la potencialitat de la intel·ligència respecte l’objecte conegut, aquesta es veu obligada a formar una paraula mental, un concepte, que supleïxi aquesta privació; la paraula, doncs, s’origina d’una pobresa, d’una insuficiència o, en terminologia escolàstica, *ex indigentia*.

Joan de Sant Tomàs, davant del mateix fragment, interpreta la paraula *quicumque* en el sentit de «qualsevol naturalesa intel·ligent», sense restringir el seu abast, com feia Gaietà, únicament a l’esfera dels «homes viadors». Segons aquest autor, el *verbum mentis* exerceix a l’enteniment creat una doble funció o ofici: en primer lloc –i en aquest punt coincideix amb la interpretació de Gaietà–, és concebut per a entendre la cosa; en segon lloc, però –i en això radica l’originalitat de la lectura del comentarista portuguès–, és format per a manifestar i dir allò que el cognoscent intel·lectual ja està entenent. En aquest cas, l’enteniment no parla *per a entendre*, sinó *perquè entén*. La primera funció implica el reconeixement d’una certa indigència; la darrera, en canvi, ens mostra que el verb és format per l’entendre –àdhuc per l’imperfecte– en virtut de la seva actualitat i perfecció o, tal com ho expressa Joan de Sant Tomàs amb el seu característic lirisme bíblic, *ex plenitudine cordis*.⁴ La

4. JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, Disp. XII, a.4, n.47.

paraula mental, en allò referent a aquesta darrera funció, no comporta cap imperfecció o potencialitat en el cognoscent, sinó que brolla de l'enteniment «com un acte de l'acte, com l'esplendor de la llum». ⁵ La dimensió *expressiva* del llenguatge mental, que s'origina des de la plenitud i actualitat del coneixement, pressuposa una tesi gnoseològica de gran importància, o sigui, que l'entendre posseeix una naturalesa locutiva: «Convé a la perfecció de l'entendre la processió d'un concepte interior, en el qual s'expressa i es manifesta la cosa entesa. El fet que la naturalesa intel·lectual sigui manifestativa i expressiva de la cosa entesa no es deu a la seva imperfecció; ben al contrari, pertany a la fecunditat i plenitud de l'enteniment, i també a l'amplitud del cor, el fet que [la naturalesa intel·lectual] eructi un verb bo, és a dir, perfecte». ⁶ La paraula mental no es forma *ex indigentia*, sinó més aviat al contrari, *ex abundantia*. Aquesta interpretació és d'alta importància, car permet justificar la consistència de la paraula i del pensament conceptual per a manifestar «el que és». ⁷

Josep Torras i Bages, en un moment en què l'aristotelisme tomista s'inclinava de manera gairebé unànime per la primera lectura, la de Gaietà, optà per la segona, la de Joan de Sant Tomàs. El següent passatge, en què comenta el segon versicle del psalm XLIV —«Un verb sublim ha eructat el meu cor»—, resulta transparent: «Eructem quan estem replens; i l'esperit de l'home, quan està replè d'alts pensaments i d'afectes apassionats, eructa, és a dir, emet naturalment l'expressió de son estat, el verb de son cor». ⁸

5. SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 14.

6. JOAN DE SANTO TOMÀS, *Cursus Theologicus*, Disp. XII, a.4, n.25.

7. Cf., FRANCESC CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, p. 225-278.

8. JOSEP TORRAS I BAGES, «Del verb artístic», dins de: ÍDEM, *Obres Completes*. Barcelona: Selecta, p. 381.

Ara bé, l'aportació del bisbe de Vic no s'acaba aquí. Des del seu punt de vista, la paraula del cor, que és naturalment anterior a la paraula pronunciada i a la imaginació del so d'aquesta, no pot aparèixer a la consciència de l'home viador sense estar concretada, corporeïtzada, cristal·litzada, en una llengua determinada, que és, abans que qualsevol altra, la llengua materna. En el pròleg *Al lector* que antecedeix el seu *Mes del Sagrat Cor de Jesús*, Torras i Bages, per a justificar l'ús del català en la pregària, identifica el llenguatge del cor amb la llengua materna: «Tothom prega amb més devoció amb la llengua que ha mamat en la infància que en qualsevol d'altra (si exceptues la llatina en els Oficis públics de la Iglésia), i això ho has de tenir molt més en compte amb la devoció al Sagrat Cor, puix en ella el cristià es dirigeix al bon Jesús com un pare, un amic o l'espòs de la seva ànima, i a tals persones se'ls parla amb el llenguatge de la intimitat, que ix del cor, i no pas amb la llengua oficial com qui tira un memorial al Rei».⁹ El llenguatge «que ix del cor», si bé és d'ordre intel·ligible, a causa de la nostra naturalesa corporal i espiritual, mai no pot aparèixer en la seva puresa, sinó que necessita unir-se, embolcallar-se, recobrir-se, amb una llengua particular i, més concretament, amb «la llengua que s'ha mamat en la infància». Atesa la inseparabilitat d'aquests dos llenguatges en el nostre estat actual, Torras i Bages identifica en un cert sentit «el llenguatge de la intimitat» amb la llengua materna.

Com resulta obvi, qualsevol llengua particular és accidental a la naturalesa humana (no és propi de l'home en tant que home, malgrat que a alguns pugui sorprendre'ls, el fet de parlar anglès, per exemple); però si en lloc de parlar de la naturalesa humana ens centrem en un home singular –en

9. Josep TORRAS I BAGES, «Mes del Sagrat Cor de Jesús», dins de: ÍDEM, *Obres Completes, op. cit.*, p. 720.

aquest home—, l'essència del qual, a banda d'estar constituïda per la matèria i per la forma que comparteixen tots els homes, inclou la *materia signata* o quantitativa, que la individualitza en una versió única i irreiterable de l'espècie humana; si parlem, doncs, d'un home concret de carn i ossos, haurem de reconèixer com la unitat substancial de l'ànima intel·lectiva o espiritual amb la matèria corpòria implica un vincle molt estret entre aquest home i la seva terra natal i, per consegüent, entre la paraula del cor —anterior a tota llengua— i la llengua de la infància.

Amb tot, el fet que hi hagi un vincle especial entre un home singular i la seva llengua pròpia no ens autoritza a afirmar que l'hàbit del seu ús, en ell, transcendeixi l'esfera dels valors accidentals o adjectius i constitueixi un dels principis de la seva substància, com la seva carn, els seus ossos o la seva ànima intel·lectiva. Admetre l'accidentalitat de la llengua materna, però, no implica atribuir-li un caràcter superficial o epidèrmic: com qualsevol hàbit, en rigor, solament pot atribuir-se a allò que pròpiament existeix, que no és l'accident qualitatiu de la facultat intel·lectiva, sinó el seu subjecte d'inherència, o sigui, la substància individual, la hipòstasi, la persona. L'hàbit de la llengua de la infància, en darrer terme, està arrelat en la hipòstasi racional, però no de qualsevol manera, sinó amb un aferrament especial. Diu Sant Tomàs en aquest sentit: «Els costums, i, principalment els que s'han adquirit d'infant, obtenen la força de la naturalesa; d'ací que aquelles coses de les quals està imbuïda l'ànima durant la infantesa siguin posseïdes fermament per ella i com si fossin naturals».¹⁰ L'especial arrelament de l'hàbit de la llengua materna és el que ens autoritza a anomenar-la, com fa Torras i Bages, «llenguatge del cor», entenent el cor com allò més profund i íntim de la

10. SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, I, cap. 11.

persona. Aquestes consideracions constitueixen el rerefons filosòfic de les paraules amb les quals el filòsof de Les Canyes justifica l'ús del català en el seu discurs d'entrada a l'Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona: «La certesa de que la llengua pròpia és el medi de major excel·lència i eficàcia per a comunicar les idees i sentiments, així com el mirall més clar per a reflectir la pròpia imatge intel·lectual, que quan escrivim no fem altra cosa que estampar en el paper la nostra imatge personal, totes aquestes consideracions que he tingut, no d'una manera sil·logística, sinó intuïtiva, i acompanyada de sentiment dolcíssim m'han portat a l'ús de la llengua catalana a l'entrar en aquesta Acadèmia». ¹¹ En efecte, si la llengua materna és la més eficaç per a manifestar la «nostra imatge personal», això s'explica perquè és la que està més arrelada en el centre de la pròpia personalitat, en aquell principi que en llenguatge bíblic s'anomena «cor» i en termes metafísics, *esse*. ¹²

El passatge en què Torras i Bages afirma de manera més inequívoca l'estreta connexió entre el *verbum mentis* i la llengua materna pertany a *La tradició catalana* (1892). En aquesta obra, defensa que l'enteniment que des del principi ha exercitat la seva operació judicativa i raciocinativa en català, pel fort arrelament d'aquest hàbit, pot afirmar-se que és català: «No és tan fàcil falsificar l'interior com l'exterior de l'home; la paraula de la llengua no costa de dir-la en castellà; mes un enteniment qui ha vingut a la vida racional, qui des del principi ha exercitat la raó, qui de continu encara l'exerceix en català, és català; i per tant, segons l'antic principi filosòfic, *generat sibi simile*, això és, son verb mental

11. Josep TORRAS I BAGES, «En Rocaberti i en Bossuet», dins de: ÍDEM, *Obres Completes, op. cit.*, p. 522.

12. Cf., Jaume BOFILL, «El corazón, lo más íntimo de la persona», *Cristiandad*, núm. 150, 1950, p. 286-287.

[l'engendra] en català». ¹³ Com s'ha indicat més amunt, la base metafísica d'aquesta doctrina és la unitat substancial entre la matèria individual de la persona humana i la seva forma espiritual; per aquesta unitat, el verb mental, malgrat ser el resultat d'un «part intel·ligible» ¹⁴, s'encarna preferentment en els signes sensibles de «la llengua que s'ha marmat en la infància», és a dir, la llengua mare.

Vic, 19 de desembre de 2022



13. Josep TORRAS I BAGES, «La tradició catalana», dins de: ÍDEM, *Obres Completes, op. cit.*, p. 24-5.

14. Cf., SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 11.

LA LLENGUA ÉS LA (POSSIBILITAT DE LA NO) GUERRA

CARLES JOSÉ MESTRE

Universitat de Barcelona

Llengua i guerra

Sí, la llengua és la guerra, per bé que típicament l'és –de manera (aparentment) paradoxal– en tant que opció d'encara no fer o de no continuar aital guerra en el seu vessant típicament material i corporal, generalment farcit de destrucció, sang i dolor. En aquests casos, la llengua serà respectivament guerra amatenent o guerra suspesa i, en conseqüència i també correlativament, estarà vinculada amb una precària (el grau de precarietat dependrà de l'escenari concret) o provisional pau; podrà certament amenaçar-hi guerra física, però mentre romangui en una d'aquestes dues conjuntures no serà instrument bèl·lic tal com ho és en un ordre militar d'atac o de defensa.

En un segon ordre òntic igualment important però que acostuma a passar més desapercbut, la llengua és també guerra com a producte, com a resultat. Perquè és un dels elements que típicament passen a caracteritzar en sentit històric l'escenari deparat per la resolució d'un conflicte violent de caire territorial, i això *en tant que específic escenari postbèl·lic* –una circumstància que massa sovint s'obvia. El mateix idioma d'aquesta contribució, de fet, és exemple de tot plegat. El català existeix com a dialecte-

talització del llatí en unes determinades terres, i el llatí va ser començat a parlar en aitals terres arran de la invasió romana posterior a la segona guerra Púnica, ras i curt; certament, no sembla que hi fos imposat a sang i espasa, però també fora prou clar que abans del 218 aC, l'any en què aquella guerra va arribar a Empúries, ben pocs l'hi parlaven. Per tant, potser no n'hauríem d'estar tan orgullosos, de fer servir la llengua catalana, per bé que potser sí de conservar-la (ben viva, és clar), d'acord amb el que després s'argumentarà.

Les dues esmentades relacions entre llengua i guerra són l'objecte d'aquest article, i sí, ja intuïm que davant d'aquesta literalment –des d'una perspectiva etimològica– polèmica presentació, hi ha qui ràpidament dirà que també podem documentar aparicions de la llengua que no són dependents d'un marc de conflicte, situacions en què el fet lingüístic pot actuar fins i tot en sentit contrari, al servei de forces de caire centrípet. En el que segueix, però, mirarem de mostrar que també en escenaris d'aquest caire l'element agonístic seria present en la majoria dels casos, per bé que sota una forma no explícitament controvertida.

Llengua i història

Tota llengua està relacionada amb una història, i en parlar de la nostra història a l'engròs, que és la història europea, no podem deixar de parlar de la guerra. La territorial i també corporal, amb (milions i milions de) morts, i (milions i milions de) ferits, que han deixat un rastre de desolació i patiment en no pocs moments d'aquest passat, particularment al segle xx. Una guerra que, mentre s'escriuen aquestes línies, és altre cop present, ara al Rus de Kíiv, amb un si més no aparentment clar culpable però també amb una història concreta –particularment la relativa al seu darrer segle– més complexa que no voldrien alguns.

Sigui com sigui, però, el cas fora que enllà de la valoració moral hi ha (sempre?) els fets. I la seva anàlisi ens mostra que els escenaris immediatament anterior i posterior a la guerra física posseirien com a norma un específic correlat lingüístic (i no sembla pas que el conflicte al Rus de Kíiv, per seguir amb l'exemple, n'hagi de ser en el futur excepció). No importa ara en nom de què s'hagi fet la guerra en qüestió, com tampoc no importa si al darrere del motiu invocat hi existeix una no confessada intenció: si la llengua no hi és directament present, en la causa, ho serà en l'efecte, que o bé deixarà l'escenari lingüístic tal com estava, o bé el variarà; en el primer cas, la guerra hauria reforçat un determinat *statu quo*, mentre que en el segon n'imposarà un altre.

El reforçament o la modificació de l'*statu quo* lingüístic arran d'un conflicte bèl·lic, però, no dependrà necessàriament de qui n'hagi resultat el (provisional o definitiu) vencedor. Al llarg del període que va des del desembre de 1921 (signatura del tractat de Pau amb la Gran Bretanya en relació amb la guerra d'independència iniciada el gener de 1919) fins a l'abril de 1949 (amb la desfilada del dia de la Independència el dia 24 d'aquell mes), una part d'Irlanda va progressar d'una quasi independència de facto a una independència de iure, i això no va anar pas de bracet amb una recuperació del gaèlic irlandès com a llengua prominent a la Irlanda emancipada. Ans al contrari, la lenta i constant davallada de la llengua de l'illa no va aturar-se i així va continuar sent fins a arribar al present segle, quan ha arribat a estar considerada per la Unesco com una llengua en perill d'extinció, ras i curt.¹ Paradoxalment, doncs, la independència irlandesa va acabar reforçant-hi l'estatus de l'anglès,

1. Vegeu «Irish» dins <https://www.theguardian.com/news/datablog/2011/apr/15/language-extinct-endangered>.

ja que aquesta altra llengua, tot i les (formalment) adverses condicions polítiques que li varen sobrevenir, no va deixar d'anar incrementant la seva presència a la República fins al punt de finalment relegar la llengua tradicional a una posició preeminentment simbòlica, si no decorativa. Poques formes deu haver més efectives, de generar o consolidar una estructura jeràrquica quant a dues llengües en contacte, que els vencedors d'un conflicte armat en què les llengües en qüestió estan formalment repartides de manera dual a partir de sengles bàndols, acabin parlant la llengua dels vençuts. I és aquesta constatació el que ens permet d'introduir els conceptes d'*hegemonia* i *dominació* quant a la qüestió que ens ocupa.

Llengua, hegemonia i dominació

Acabem d'assenyalar com al segle passat una part dels irlandesos van llevar-se del damunt la dominació britànica sense que amb això aconseguissin d'imposar-hi l'hegemonia lingüística del gaèlic irlandès. La raó, però, és ben senzilla: aquesta batalla ja l'havien començat a perdre feia molt de temps, tant com l'esdevingut des que al segle XVI una nova fornada de colons anglesos, amb Enric VIII, comencés a revertir l'assimilació de la llengua i la cultura gaèlica que havien fet els seus predecessors des que els primers d'ells haguessin arribat a l'illa el segle XII. Una reversió que, si més no en part, fou propiciada per un conjunt d'amenaçes i imposicions cap als qui miressin de mantenir l'hegemonia d'aquelles llengua i cultura, i que tingué com a principals fites l'anglització de les institucions polítiques i l'escolarització exclusivament en anglès, mesura aquesta última ja decretada pel govern del Regne Unit a la dècada dels trenta del segle XIX, quan arran de l'*Act of Union* del 1800 la desacomplexada preeminència britànica del segle anterior havia passat a posseir, en fi, ple rang jurídic. Massa obstacles i durant massa temps, doncs, i si endemés hi afegim

la terrible gran fam de la dècada de 1840, que va endur-se pràcticament dos milions de parlants nadius de gaèlic (l'un va morir i l'altre va emigrar), la minorització d'aquesta llengua –que finalment l'ha col·locada en la senda de la desaparició– ben poc ha de sorprendre'ns.

El cas de l'illa d'Irlanda, doncs, mostra que hegemonia lingüísticocultural i hegemonia sociopolítica (que sovint va o acaba anant de bracet amb una dominació administrativomilitar) no sempre discorren pel mateix camí, ja que a l'escenari en qüestió hi va haver de la banda anglesa un període de la segona sense la primera, i per a la part irlandesa la fi d'aquesta segona no va implicar una recuperació de la primera. Tanmateix, no parlem d'un cas particularment excepcional. Els romans varen conquerir l'Hèl·lade i no varen imposar-hi aquella hegemonia lingüísticocultural (ans al contrari, haurien estat notablement permeables a no pocs elements d'aquella civilització, inclosa la llengua)², i el mateix imperi Romà va esfondrar-se i va llegar l'hegemonia de la cultura llatina i la religió cristiana a una considerable part del continent europeu. Els factors de l'hegemonia lingüísticocultural, doncs, semblen no dependre necessàriament dels factors de l'hegemonia sociopolítica i encara menys dels factors de la dominació, fenomen aquest últim que, a més, fora patrimoni exclusiu del bàndol vencedor en un conflicte obert amb la corrent conseqüència de la imposició d'un aparell administrativomilitar al bàndol perdedor.

Hegemonia i resistència

A partir d'allò acabat d'expressar, pren sentit la possibilitat que, en el cas d'una dominació, els dominats –que al capdavall ho seran per haver estat vençuts en un conflicte

2. Vegeu Florence DUPONT, «Rome ou l'altérité incluse», *Rue Descartes*, 2002/3, núm. 37, p. 44-45.

obert– facin perdurar el pols del conflicte per la via de la disputa per l'hegemonia, una disputa que es convertirà en una forma de resistència qualitativament distinta de la resistència que el dominat planteja al dominador *qua* dominat, resistència que típicament serà de caire armat (per l'específic vessant armat que sol presentar la dominació). La resistència diguem-ne «hegemònica», en canvi, es practicaria per sobre de tot per continuar sent, per mantenir la vigència d'un *genus*, un tipus cultural en què la llengua hi acostuma a tenir un paper particularment rellevant, si no central. El *genus* en qüestió, no cal dir, fora dinàmic, històric i canviant, talment com el *genus* exemplificat pel dominador, essent justament el cas que un típic factor de variació d'aitals *genus* sigui la influència recíproca –per bé que típicament asimètrica per la mateixa idiosincràsia de la dominació– quant almenys al *locus* de la relació. Els servidors d'ambdós *genus*, tanmateix, no tenen per què presentar-hi filiació típicament genètica: el canonge Montagut la hi tenia, amb el *genus* català, i el 1939, un cop acabada la Guerra Civil espanyola, exposava públicament quines eren les estratègies que s'havien d'aplicar per tal d'erradicar la llengua catalana en vint anys³; parlem, no cal dir, d'un cas extrem, però que justament per aquesta raó mostra diàfanament el que volem expressar quant a la qüestió de la filiació genètica.⁴ Al seu torn, l'extremisme del clergue morenc va de bracet amb

3. Per a aquesta dada i d'altres de relatives a la figura en qüestió, vegeu Jordi DURAN, «El canonge Montagut: de l'integrisme al feixisme», *Miscel·lània del Centre d'Estudis de la Ribera de l'Ebre*, 29, 2019, p. 113-120. <https://raco.cat/index.php/MiscellaniaCERE/article/view/36533> [Consulta 23 de gener de 2023]

4. Per un altre cantó, i a fi d'arrodonir l'argument, cal també constatar que, al marge de la qüestió de la filiació genètica, no tothom se sent cridat –particularment en entorns liberals– a servir un *genus* en concret, a tenir-ne cura.

l'excepcionalitat dels conflictes en què els que porten les regnes d'un o altre dels *genus* disputants cerquen la sencera destrucció de l'altre en tant que altre *genus* (l'anomenat *genocidi cultural*), fins i tot en situacions de franca dominació de part d'un dels dos *genus*; una dada que corre paral·lela, però, a la constatació històrica ja avançada *supra* que els *genus* dominadors no solen ni de bon tros fomentar la simetria entre els *genus* presents en el corresponent marc de dominació (la sobirania política en la Modernitat), àdhuc en situacions d'inferioritat numèrica.⁵

Als efectes de la voluntat esclaridora d'aquest escrit, doncs, caldrà tenir present que en parlar de la *disputa* per l'hegemonia lingüísticocultural o fins i tot sociopolítica en un marc de dominació administrativomilitar, hom hauria d'excloure de l'àmbit d'anàlisi situacions com ara la relativa a la tan manifestada *Decadència*, si més no quant al període anterior a l'inici de la guerra de Successió (1701-1715). I és que cal recordar que prèviament a aquest conflicte no hi hauria hagut pas dominació del *genus* català per part del *genus* castellà arran de la resolució d'un determinat fet d'armes, ni tan sols una pseudodominació en clau sociopolítica per una continuada presència forana de caire típicament colonial (com l'esdeinguda a Irlanda). La guerra dels Segadors (1640-1652), per exemple, no és pas un conflicte obert entre dos subjectes de caire típicament polític (una situació que, en canvi, sí que es dona a principis del segle

5. La possibilitat, però, que en escenaris «pacíficats» hi hagi un *genus* minoritari dominador fora més aviat excepcional, i a més a més es correspondria amb un tipus de règim defectuosament democràtic; una situació d'aquest caire s'hauria donat, per exemple, al Regne dels Serbis, Croats i Eslovens (1918-1929), on la minoria sèrbia hi hauria concentrat el poder en detriment dels nombrosos altres *genus* (circumstància que, temps a venir, va acabar donant-se de nou a l'etapa de degradació de l'extinta República Socialista Federativa de Iugoslàvia).

següent), sinó una revolta popular dins d'un altre conflicte –aquest sí, entre dos subjectes netament polítics, a saber, les monarquies hispànica i francesa– que conjunturalment estava causant estralls a la pagesia catalana amb la corresponent agudització dels greuges que els diferents braços hi havien anat acumulant des de les Corts de 1626. Certament va haver-hi algunes dosis de voluntat de direcció institucional, com ara en l'acció del (promptament malaguanyat) diputat eclesiàstic de la Generalitat Pau Claris, però cal reconèixer que la rebel·lió fou en general desgavellada i plena de decisions que responien –sovint a partir d'interessos estrictament particulars, singularment de part de la noblesa– a la mera conjuntura de cada moment, i la cerca de l'aixopluc de Lluís XIII no n'hauria estat excepció. Per tot plegat, no ha d'estranyar gaire que, si més no per a una part dels catalans, no acabés sortint-ne res de bo, de la guerra, i fou així que, després d'un període de sobirania francesa sobre tot el Principat, el tractat dels Pirineus reblava estructuralment l'estatu quo polític anterior a la revolta, però repartia a banda i banda d'una nova frontera el *genus* català, que del costat francès sí que va passar a estar dominat.⁶

Nogensmenys, en relació amb cap de les dues bandes podem parlar d'una sobrevinguda hegemonia lingüísticocultural no catalana. Certament, la preeminència hegemònica aliena hi va ser i de fet ja hi era, però no en el sentit esmentat, sinó en un de caire simbòlic relatiu a la jerarquia social i la directriu política. Com podríem parlar d'hegemonia lingüísticocultural castellana o francesa en relació amb una folgadíssima majoria de població monolingüe (ca-

6. Tot i que va mirar de tornar-s'hi, per bé que aquells que ho feren –autoanomenats «Angelets de la Terra»– i pretengueren de recuperar drets i llibertats perduts *en tant que catalans*, varen fracassar en l'intent i foren severament reprimits.

talanoparlant) i analfabeta? A més a més, l'estigmatització efectiva de la llengua del territori encara trigaria a arribar-hi, i pròpiament només s'hauria donat al nord, amb la famosa sentència pretesament pedagògica: «Soyez propres, parlez français» que, en definitiva, hauria vingut propiciada pel projecte homogeneïtzador del ministre Jules Ferry de finals del segle XIX. Al sud del Principat, tal com queda magistralment exemplificat a l'obra coral *El castellà a la Catalunya contemporània: història d'una bilingüïtzació* (Onada Edicions, 2021), l'hegemonia catalana estrictament lingüísticocultural perdura fins just abans de l'arribada de les grans masses migratòries castellanoparlants de mitjan segle XX, i si la combinació d'aquesta circumstància amb la presència d'una renovada estructura de dominació administrativomilitar arran de la victòria franquista a la Guerra Civil no dona com a fruit la fallida del *genus* català és perquè vora cent anys abans els detentors més destacats d'aquella hegemonia lingüísticocultural ja havien començat la disputa entorn l'hegemonia sociopolítica per la via de la Renaixença, amb una obra que en connexió intrínseca amb la del Noucentisme acabà deixant-hi un pòsit simbòlic i cultural gairebé extraordinari que, tot comptat i debatut, constituí el primer –i singularment poderós– factor de resistència catalana dins el marc històric de dominació borbònica (un marc que des de la fi de la guerra de Successió es manté estructuralment impertèrrit –tardor allargassada del 2017 a banda– per molt que hi passin repúbliques, dictadors i fins i tot Amadeu de Savoia, per no parlar –i segurament m'està malament de dir-ho– de tots aquells catalans i catalanes compromesos culturalment i lingüística amb el *genus* català i que el 1978 varen donar el seu vistiplau a la proposta de Constitució espanyola).

La resistència lingüística

El fet de parlar una determinada llengua en una determinada situació, doncs, difícilment es pot sostroure a la lògica de les vicissituds històriques relacionades amb la dominació i l'hegemonia. I aquesta circumstància es palesa singularment quan els parlants d'un determinat entorn polític tenen per defecte l'opció de parlar més d'una llengua. Si no és el cas, el que típicament s'hi palesa quant a les categories en qüestió és o bé una hegemonia de la parla «tradicional» al marge de la dominació més que no pas en contra (Rosselló, 1660-1875), o bé una dominació simbòlicament fructífera en termes d'hegemonia lingüística, de manera que aital hegemonia es fa present a la majoria d'àmbits de la vida social sense importar-hi les jerarquies (Perpinyà, 2023). I davant d'una successió dels dos escenaris en un mateix entorn modern, tal com s'esdevé en relació amb els exemples donats, el que típicament podríem constatar-hi és que la mediació entre l'un i l'altre acostumarà a ser obra de l'aparell coercitiu d'un Estat, mecanisme que no té per què necessàriament acabar-s'hi fent present en el seu vessant típicament repressiu: a la Catalunya del Nord hauria estat en bona part suficient amb una «amable» i ben visible inscripció de benvinguda al centre escolar (recordeu, «Soyez propres, parlez français»), algun pervers estratagema destinat a ridiculitzar i penalitzar el nin o nina que hi parlés en català, i, això sí, sempre un sever mestre que sense cap escrúpol ni recança hi exercís de policia lingüístic.

Però ja hem dit que allà on les categories de domini i hegemonia esdevenen més rellevants quant a l'assumpte que ens ocupa és en el cas de llengües en contacte referides a un determinat entorn polític, i particularment si aquest entorn és també de caire estatal. Perquè és en l'Estat modern on la –intrínseca, com mirarem de mostrar a la conclusió– dimensió conflictiva de les llengües es posa més clarament de

manifest, on determinades interaccions poden constituir-se o bé en mirall verbal d'una (al capdavant irresolta) passada disputa no merament verbal (que provisionalment pot haver donat lloc, no cal dir, a la mateixa forma estatal), o bé (i potser alhora que l'anterior possibilitat) en una lamentable anticipació de contesa material violenta. Sigui com sigui, però, el cas fora que sempre podríem arribar a dirimir l'essència conflictiva de l'escenari en qüestió a partir d'un binomi dependent d'aquelles nocions de dominació i hegemonia, a saber, la parella categorial imposició-resistència, i això sense que necessàriament cada subjecte encarni sempre la mateixa categoria.⁷ Així, no és per exemple cap secret que a Catalunya hi ha professors que per raons ideològiques no respecten el sistema legalment previst d'immersió lingüística escolar en català (i descomptem ara, és clar, les darreres decisions judicials en contra de l'aplicació sistemàtica d'aital sistema en determinats grups-classe); en aquests casos, el professor en qüestió estaria resistint davant del que ell o ella considera que és una imposició il·legítima; paral·lelament, però, és possible que a partir de les mateixes raons ideològiques que el fan apartar-se del sistema d'immersió, el professor rebel miri de fer valer sempre que pugui la segona part de l'article 3.1 de la Constitució espanyola, en què s'estipula el deure de conèixer el castellà (i només el castellà, del conjunt de llengües espanyoles) per a tot espanyol, de manera que difícilment acceptarà que, posem per cas, en un bar d'un poble remot del Pirineu català un cambrer catalanoparlant pretengui de fer-li veure, també per raons ideològiques, que no entén el que el nostre professor li està

7. ... si és que pròpiament n'arriba a encarnar alguna; en el cas, però, que dins d'un marc de conflicte del tipus descrit un agent lingüístic no s'identifiqui expressament amb cap de les dues possibilitats, el que típicament hauria esdevingut és que una imposició haurà estat naturalitzada activament o passiva.

demanant en castellà. Caricatura, sí, però amb un fonament del tot versemblant que s'ajustaria al criteri descriptiu que quant a escenaris de conflicte lingüístic estem mostrant, i és que fora prou patent que per a cada cas dels plantejats hi ha la possibilitat de plantejar-hi un joc d'imposició (legal, fruit d'un determinat marc de domini, subsidiari en la primera situació i primari en la segona) i resistència (per mor d'una voluntat de disputar per l'hegemonia d'una llengua o altra).

Arribats aquí, som al cap del carrer. Perquè la qüestió (decisiva) subsegüent és: quin és el límit de la disputa entre cambrer i professor, que a més a més representarien arque-típicament determinats grups humans enllà de la seva persona? O potser més pertinentment, encara: hi ha la possibilitat que s'estigui sublimant algun tipus altre de disputa, amb la disputa lingüística en qüestió? En tenim pocs dubtes: per educadament que puguin arribar a discutir-se, l'un i l'altre estaran pugnant en uns termes que, *en el límit*, incorporen la –deplorable, no cal dir– *possibilitat* del conflicte obert, que tindrà més o menys opcions de fer-se efectiva a tenor del perfil concret dels disputants i que, al capdavall, es relacionaria amb la impossibilitat d'invocar, com a resultat d'una deducció necessàriament comuna, un principi regulador entre llengua i (persones que viuen en un determinat territori, fet que ens hauria de dur a concedir que l'evitació del conflicte acabarà depenent d'uns paràmetres típicament ètics que no tenen per què (tampoc) ser necessàriament compartits pels disputants (si més no en un sentit fàctic). I és que tot i la diàfana evidència que l'humà fora un ésser intrínsecament lingüístic, de l'axioma antropològic en qüestió no se seguiria des d'un punt de vista lògic cap criteri per a l'ordenació de la convivència de les (persones que parlen diferents) llengües. El que podem deduir de l'axioma, en tot cas, és que estem «condemnants» a fer-nos plenament humans en un règim de vida de caire comunitari (humà), i això perquè tal com magistralment palesà Ludwig Wittgenstein

a les seves *Philosophische Untersuchungen*, no hi hauria la possibilitat d'un llenguatge privat (tesi que implícitament podem trobar ja al Llibre 1 de la *Política* d'Aristòtil, tot sigui dit). Les comunitats lingüístiques, doncs, poblen per defecte el món, i els correspon d'ordenar-se políticament; per descomptat, no només ho han fet, ho fan i ho faran *qua* comunitats lingüístiques, però negar que el fet lingüístic és un factor típicament polític és, ras i curt, obviar la Història del Món. I obviar que, en aital Història, política i guerra han anat –ben malauradament– sovint de la mà, és un altre luxe teòric que no ens podem permetre (sense que necessàriament aquest reconeixement ens hagi de fer caure rendits davant les inquietants, per bé que poderoses, reflexions de C. Schmitt a *Der Begriff des Politischen*).

Bibliografia

- Francesc BERNAT, Carles DE ROSSELLÓ, Mireia GALINDO, *El castellà a la Catalunya contemporània: història d'una bilingüïtzació*. Benicarló: Onada edicions, 2021.
- Florence DUPONT, «Rome ou l'altérité incluse», *Rue Descartes*, núm. 37, 2002/3, p. 41-54.
- Jordi DURAN, «El canonge Montagut: de l'integrisme al feixisme», *Miscel·lània del Centre d'Estudis de la Ribera de l'Ebre*, 29, 2019, p. 113-120.



EL CATALÀ, LLENGUA FILOSÒFICA

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ
Universitat de Barcelona/SCF

En aquesta aportació volem presentar la preocupació que al llarg de la primera meitat del segle xx hi va haver per la presència i l'ús del català a la Universitat de Barcelona i, també, per la defensa del català com a llengua de cultura i filosòfica. En parlarem a partir d'autors com Antoni Rovira i Virgili (1882-1949), Diego Ruiz Rodríguez (1881-1959) i Pere Bosch-Gimpera (1891-1974), els quals parlen tant de la constitució del *Estudis Universitaris Catalans* (1903) i de l'ús del català a la universitat, com de la llengua catalana en la filosofia, per exemple, al Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana (1906).¹ Acompanyarem aquests fets i autors amb una presentació de les traduccions i obres de filosofia editades en català el primer terç del segle xx, en què participen autors com Cebrià de Montoliu i de Togores (1873-1923), traductor de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), i Ramon Turró i Darder (1854-1926), autor de la *Filosofia crítica* (1919).

Contextualitzarem aquestes reivindicacions i aportacions amb la tasca feta per Pompeu Fabra (1868-1948), la qual va materialitzar-se amb la publicació de la *Gramàtica catalana* (1918), que fins el 1933 va tenir set edicions, i

1. Aquest congrés presidit per Antoni M. Alcover va reunir tres mil congressistes de tots els territoris de parla catalana.

d'*El català literari* (1932). I és que el procés de normalització lingüística del català i de reivindicació del català com a llengua filosòfica han anat paral·leles, sobretot en el període que ens ocupa, que aniria des del 1903 fins al 1970. L'any 1906, al Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana Diego Ruiz hi presenta una ponència en què defensa el català com a llengua apte per la filosofia i va ser amb la caiguda de la dictadura de Primo de Rivera quan des de la Facultat de Filosofia i Lletres es va demanar la creació d'una càtedra de català per Pompeu Fabra.

El procés objecte d'estudi va caminant i avançant, malgrat els entrebancs polítics, fins a finals de la dècada del 1930 i s'ha de reprendre de zero a partir de la dècada del 1950. Però no tota la culpa de les mancances fou pel context i per les prohibicions. Per comprendre l'impacte del camí fet per la llengua i pel pensament el primer terç del segle xx, diu Albina Francitorra i Aleñà (1912-2013) l'any 1931, també copsem, per vergonya nostra, que no hem estat atents ni hem llegit tot el que s'ha escrit i pensat en català: «La gamma de la nostra literatura, durant els darrers anys, s'ha enriquit d'una manera considerable: des de la novel·leta frívola fins a l'obra de tesi filosòfica, des dels estudis purament psicològics fins als llibres d'estricta sentit polític, hom ja escriu per a tots els gustos i àdhuc recollint, per mitjà d'acurades traduccions, els més sensibles batecs de l'esperit del món».²

En l'àmbit universitari, la culminació de tot el procés havia de ser a partir de l'arribada de la Segona República i de la Universitat Autònoma de Barcelona. Ara bé, tant la república com la universitat van poder treballar molt poc temps i, per a la universitat catalana, van ser temps convulsos. No

2. Albina FRANCITORRA, *De la vida que passa*. Barcelona: Lloproig, 2020, p. 78-79.

debades, la primavera del 1934 s'havia de celebrar el Tercer Congrés Universitari Català, però mai no es va poder dur a terme. Un congrés que, segons Joaquim Granados (president de la Federació Nacional d'Estudiants de Catalunya), hauria d'haver abordat tots els problemes de l'ensenyament, des de l'escola primària fins a la universitat, i la creació de la universitat catalana.³

De la reivindicació als fets

La primera dècada del segle xx va ser molt favorable a la incorporació del català en el món filosòfic, gràcies a la celebració del Primer Congrés Universitari Català (1903) i del Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana (1906) i pels llibres publicats per la Biblioteca Popular de L'Avenç, tant d'autors catalans com traduccions. Entre els catalans, podem esmentar Pompeu Gener (*L'intel·lecte grec antic*, 1905) i Diego Ruiz (*Del poeta civil i del cavaller*, 1908) i entre les traduccions: Ivan Turguénev (*Essais*, 1904), Émile Littré (*Positivisme*, 1904) i Ralph Waldo Emerson (*La confiança en sí mateix. L'amistat*, 1910). També per la traducció al català d'*El Criteri* de Jaume Balme (amb traduccions de Joaquim Casas-Carbó i de Jaume Collell), la de *L'home contra l'estat* (1905) de Herbert Spencer i la de les *Màximes i pensaments morals* de Rochefoucauld, entre d'altres.

En el marc del primer congrés de la llengua catalana del 1906, Diego Ruiz defensa que cal aprendre a desenvolupar el llenguatge filosòfic del gran simbolista que va ser Lluïl i que és «l'exemple immortal que ha d'imitar-se. Per l'esfors del seu geni, el català del segle XIII arribà a una riquesa y a una

3. Albert RIBAS, *La Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939)*. Barcelona: Edicions 62, 1976, p. 125-126.

flexibilitat d'expressió, a una capacitat per poder rebre les idees generals, com la mateixa llengua llatina».⁴ I a *Del poeta civil i del cavaller* (1908) afegeix: «Sigues ben bé tu! [...] Per la llibertat de cadascú aspira la nació assolir la llibertat col·lectiva. De manera que enganya als altres aquell sofista que desprecia la nació, com a forma arcaica de vida. / L'enemic de la Nació, de les reivindicacions i drets de la nació, és l'enemic de les reivindicacions i drets de tot allò que pateix avui en dia, de tot allò que aspira a la llibertat».⁵ La nació, diu, és la llengua i el cor, els ulls i la intel·ligència. I la tendència natural d'ella, i de cadascú de nosaltres, és la independència.

Així mateix, si volem parlar de filosofia a Catalunya i de seny hem d'anar al pròleg que l'any 1910 Cebrià de Montoliu va escriure per a la traducció de dos assaigs d'Emerson dins la col·lecció de l'Avenç. Cebrià de Montoliu accepta la idea del seny que trobem en Plató i accepta que cal una filosofia catalana adequada al procés polític i literari que ha seguit Catalunya. Si Emerson va donar als Estats Units d'Amèrica un pensament filosòfic propi i, després de la seva independència política, va fer una veritable declaració d'independència intel·lectual davant la filosofia anglesa, diu que Catalunya ha de saber trobar el seu Emerson. Ha de disposar d'un pensament propi. I que aquest naix del seny. Del seny que no és sentit comú, sinó sentit propi que transforma la manera de viure i de pensar i que es va renovant constantment. Hi ha, en ell, una idea similar a la que anys abans havia exposat Llorens i Barba: la necessitat de construir un pensament propi i lliure, i diu que en algun moment sorti-

4. Diego RUIZ, «Vitalitat de la llengua catalana», a: *Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana*. Barcelona: Joaquim Horta, 1908, p. 559.

5. Jordi MARTÍ, *Llibre Negre. Volum I*. Tarragona / Palma de Mallorca / Benimaclet: Lo Diable Gros / Calúmnia Edicions / Caliu Espai Editorial, 2018, p. 240.

rà una personalitat com la d'Emerson: capaç de capitanejar aquest canvi en un context propici. Copsar la vàlua d'Emerson i la seva biografia és d'un «gran interès d'actualitat per a la vida nacional nostra. També nosaltres som un poble nou en certa manera, i també nosaltres necessitem una ànima i la cerquem, i l'hem de cercar obstinadament si volem viure; i, a l'entretant que'l seu verb revelador no aparegui, devem treballar en fer-nos dignes d'ell i en preparar sa vinguda i sa abitació entre nosaltres com una verge prudent a la vinguda de l'espòs. Si vindrà o no vindrà, amb certesa no pot dir-se; més això sí pot assegurar-se, que sols arribarà quan estiguem preparats per a rebre'l d'una manera digna de sa majestat, com els *sorruts botiguers iankis* sapigueren acollir i festejar el bell geni deslliurador de la llur ànima».⁶

En el transcurs de les dues primeres dècades del segle xx, també es comença a impartir filosofia en català. Entre els anys 1914 i 1921 el Seminari de filosofia (dins els Estudis Universitaris Catalans) va ser l'arrel de l'ensenyament de la filosofia en català amb Eugeni d'Ors i els seus col·laboradors: Joan Crexells i Josep Maria Capdevila, fruit del qual es publicà, per exemple, *Filosofia i natura* (1917) de Pedro Dorado Montero (catedràtic de Dret de la Universitat de Salamanca)⁷ i va plantejar-se la necessitat de fer un anuari de filosofia en què hi hagués bona presència de les llengües minoritàries.⁸ També a la Universitat de Barcelona Jaume Serra i Hünter va començar a fer seminaris de filosofia en català a la dècada de 1920 (per exemple, el que dedicà

6. Ralph Waldo EMERSON, *La confiança en si mateix. L'Amistat*. Barcelona: L'Avenç, 1910, p. 21.

7. Pedro DORADO, *La natura i la història*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1917.

8. Jordi JIMÉNEZ, «Josep Maria Capdevila i la Societat Catalana de Filosofia», a: *Josep Maria Capdevila. Personalitat, obra i llegat* [Joan Vergés, ed.]. Girona: Documenta Universitària, 2018, p. 249.

a Francesc Xavier Llorens i Barba en el seu centenari). I cal tenir en compte que des de la dècada de 1910 els professors de la facultat de filosofia, Tomàs Carreres i Artau, Jaume Serra i Húnter i Joaquim Xirau, van fer conferències i cursos de filosofia fora de la facultat (a Girona, a Vilanova i la Geltrú...) sobre Ramon Llull i altres temes filosòfics en català.

La materialització de l'ideal

Els anys 1918 i 1919 són clau per comprendre les conseqüències de la posada en marxa d'aquestes inquietuds. Es vol modernitzar el país i la seva cultura. En parla el poeta J. V. Foix l'any 1918: «Ah! Per mitjà de la caricatura i de la sàtira diària, hem d'atacar el plebeisme i la vulgaritat que ens enfanga a tots. [...] A baix el pitarrisme pairal! No hem de parar de demanar escoles, escoles, escoles, modernes i eficients, i universitàries. Cal preparar-nos per a ésser súbdits de l'Europa nova que sortirà, no en dubteu, d'aquesta guerra. Cal orientar-hi les masses populars i les organitzacions sindicals».⁹ I és per això que a banda que aquest ideal i to coincideix amb el defensat per Pujols des de l'àmbit del pensament, també es vagi aconseguint en el terreny de la llengua i de la literatura, afegeix Foix: «He convingut amb mi que si en Pompeu Fabra ha realitzat la unitat ortogràfica, En Josep Carner, amb el seu prestigi, donarà unitat a l'estil i elegància al dir».¹⁰

El 1918 és l'any que Francesc Pujols publica el *Concepte General de la Ciència Catalana*, en el qual vol construir un pensament propi que sigui local i universal a partir d'una crítica a la tradició heretada; Pompeu Fabra consolida la unitat ortogràfica i publica la *Gramàtica Catalana*, amb la

9. J. V. FOIX, *Diari 1918*. Barcelona: Edicions 62, [1918] 2018, p. 98.

10. *Ibidem*, p. 88.

qual la llengua es modernitza i projecta al futur; i Josep Carner fa que la llengua literària aconseguixi una unitat d'estil, que aquell 1918 publica *Bella terra, bella gent* (idea, aquesta darrera i al voltant de Carner, en què coincideixen tant Foix com Folguera).¹¹ I al País Valencià, el valencianisme iniciat el 1908 fa un punt d'inflexió el 1918 amb la publicació de la *Declaració Valencianista*, la qual té com a punt de partida l'existència d'una llengua pròpia.

De la seva banda, el 1919 és l'any dels projectes d'Estatut de Catalunya (bressolat des de la Mancomunitat) i de la consolidació del projecte universitari (nascut als Estudis Universitaris Catalans). També el de la *Prehistòria Catalana* de Bosch i Gimpera i del nou alè vital que rep la universitat gràcies a Bosch-Gimpera. I el de la publicació de la *Filosofia crítica* de Ramon Turró i de la *Doctrina estètica del Dr. Torras i Bages* (per Carles Cardó), ambdues dins la col·lecció Enciclopèdia Catalana, l'objectiu de la qual era la incorporació a la llengua catalana de les obres mestres de totes les literatures.

El 1918 també se celebrà el II Congrés Universitari Català, presidit per August Pi i Sunyer i amb participants com Jaume Serra Húnter, Josep M. Batista i Roca, Francesc Layret, Tomàs Carreras Artau i Nicolau d'Olwer. En el seu Títol III, «Catalanitat de la Universitat», hi llegim: «La Universitat ha d'ésser abans que tot un òrgan propulsor de la cultura catalana. Aquesta catalanitat [...] ha de consistir en aportar l'esforç i l'esperit del poble català al patrimoni espiritual de la Humanitat. [...] La llengua oficial de la Universitat serà la catalana. [...] Podran no obstant [...] donar-se ensenyaments en altra llengua».¹²

11. Joaquim FOLGUERA, *Les noves valors de la poesia catalana*. Barcelona: Publicacions de La Revista, 1919.

12. Albert RIBAS, *La Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939)*. Barcelona: Edicions 62, 1976, p. 177.

Aquests fets venen del catalanisme i del 1903 (en què se celebrà el Primer Congrés Universitari Català) i es projecten fins al 1939. Mostren la necessitat de continuïtats i de modernització. I ataquen l'academicisme existent. Per això també demanen la modernització de les institucions i noves institucions. Bosch-Gimpera a través del Museu Arqueològic, i Pujols amb les propostes d'un Museu del Teatre i d'un Museu d'Art. Tots amb seu a Montjuïc.¹³ En paraules de Bosch-Gimpera: «Nosaltres pertanyíem a una generació que sentia apassionadament un ideal català, ideal que portà a la Universitat no sols per tal de millorar-la, sinó de transformar-la i incorporar-la a la vida catalana».¹⁴

Així doncs, i tornant a l'àmbit universitari i parafrasejant Bosch-Gimpera, és clar que el Segon Congrés Universitari Català del 1918 havia estat un salt endavant, però que el

13. Les dues primeres dècades del segle xx hi ha la constant voluntat de crear museus com a signe de modernitat i de rigor. L'any 1912 naix la proposta d'un Museu del Teatre gràcies a Jesús Bertran i el 1921 l'Ajuntament de Barcelona accepta la donació d'instruments musicals per al futur museu de la música, la dansa i el teatre. I el 1932 naix la proposta de fer el museu d'instruments musicals al palauet Albéniz. Aquestes arrels porten Tomàs Carreras Artau a pensar Barcelona com una ciutat de les arts amb l'Institut del Teatre, el Conservatori Municipal de Música i el Museu de la Música ubicat al conservatori del carrer del Bruc. (Tomàs CARRERAS, *Proceso de la gestación del Museo de Música, sus características y directrices, su contenido y distribución, sus horizontes y planes de trabajo*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 1949). Però a la cultura catalana les coses van molt lentes. Aquesta idea nascuda el 1912 i pensada per a la muntanya de Montjuïc no comença a ser realitat, amb molts canvis, fins a finals del segle xx amb la inauguració del Teatre Nacional de Catalunya (1997) i de l'Auditori (2009) i principis del segle XXI amb la inauguració de l'Escola Superior de Música de Catalunya (2004), el Museu de la Música (2007), el Centre Robert Gerhard (2008) i el Museu del Disseny (2008) a la zona de les Glòries.

14. Pere BOSCH-GIMPERA, *La universitat i Catalunya*. Barcelona: Edicions 62, 1971, p. 19.

que en va sortir va quedar tocat de mort per la dictadura de Primo de Rivera.¹⁵

També passaven coses fora de la universitat i, sobretot, en el món popular i obrer. L'any 1930, des de Sabadell, Ramon Jové Brufau (1897-1936), publicava *L'ideal obrer, la democràcia i l'anarquisme*¹⁶ i l'any 1930, i des de les pàgines de *Mirador*, F. S. Forner demanava que es publicuessin les obres de Lenin en català.¹⁷

Dos protagonistes

Dos autors que són protagonistes de tot aquest moviment i de la defensa del català a la universitat són Pere Bosch-Gimpera i Antoni Rovira i Virgili. Bosch-Gimpera recorda els seus inicis a l'Associació Catalana d'Estudiants (que presidia Valls i Taberner i que va iniciar les seves activitats amb una conferència d'Eugeni d'Ors) i que l'ideal dels anys trenta del segle xx era constituir una ciutat universitària.¹⁸ No debades, ell havia començat a donar classes al si dels Estudis Universitaris Catalans. I també recorda com amb l'autonomia de la Universitat de Barcelona es va demanar la creació de la càtedra de filologia catalana dins la facultat de filosofia i lletres.¹⁹ De la seva banda, Antoni Rovira i Virgili, sobretot a partir del seu llibre *Resum d'història del catalanisme* (1936),²⁰ destaca que des del regnat de

15. *Ibidem*, p. 130.

16. Ramon JOVÉ, *L'ideal obrer, la democràcia i l'anarquisme*. Sabadell: Edicions la fona, 1930.

17. «Les obres completes de Lenin al català», a: *Mirador*, I, 6 (1938).

18. Pere BOSCH-GIMPERA, *La universitat i Catalunya*. Barcelona: Edicions 62, 1971, p. 57 i 80.

19. *Ibidem*, p. 51.

20. Antoni ROVIRA I VIRGILI, *Resum d'història del catalanisme*. Barcelona: Edicions La Magrana / Diputació de Barcelona, [1936] 1983.

Carles III (entre els anys 1759 i 1788) la llengua castellana es va anar imposant com a única llengua escolar i que per això mateix Valentí Almirall, el 1882, ja remarcava la necessitat de crear escoles en llengua catalana. I per aquest motiu va nàixer l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana. Que el problema de la llengua catalana a la universitat va començar a posar-se sobre la taula el 1903 durant el Primer Congrés Universitari Català, afegeix i com fins a la dècada del 1930 la cultura catalana no disposà d'un gruix ideològic i literari prou fort per vertebrar una cultura moderna: «A fi de suplir, en allò que era possible, la mancança d'universitat catalana, l'any 1906 van ésser creats els Estudis Universitaris Catalans, que han sostingut les càtedres de Llengua catalana, Literatura catalana, Dret català, Història de Catalunya i altres. L'any següent començà la publicació de la revista que duu el mateix nom. / Això representà un simple pal·liatiu, de manera que el problema bàsic restà en peu».²¹

Cal remarcar, per veure el procés de modernització i de projecció de la llengua, que el 1932 Pompeu Fabra va publicar el llibre *El català literari*²² i que es van fer les Normes de Castelló. I en relació amb la filosofia, que el 1934 Juan David Garcia Baca va publicar *Introducció a la lògica: amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques*; que el 1936 Francesc de Paula Mirabent va publicar *De la bellesa*, i que el 1938 Joaquim Xirau inicià una sèrie d'articles sobre Husserl a la *Revista de Catalunya*, estroncats per la guerra i l'exili i que foren els dos primers capítols del llibre que sobre el filòsof alemany va publicar el 1941.

I si ajuntem la consolidació de la llengua i el treball filosòfic en llengua catalana de la dècada del 1930, podem repe-

21. *Ibidem*, p. 95.

22. Pompeu FABRA, *El català literari*. Barcelona: Editorial Barcino, 1932.

tir allò que Josep Carner reivindicà el dia 29 d'abril del 1935 en una discurs a l'Institut d'Estudis Catalans: «La llengua ha d'ésser particular, i l'esperit, incontenible».²³ Tinguem en compte, com diu Martí Monterde, que també és l'època daurada del periodisme català i de l'Ateneu Barcelonès. Un moment en què Russell, Valéry, Einstein, Bretón, Curtius i Vosler visiten la capital de Catalunya.²⁴ No és casual que l'any 1930 es publicués el *Diccionari Filosòfic* de Voltaire amb traducció de Domènec Guansé i pròleg de Gabriel Alomar.

Del franquisme

Evidentment, la guerra i el llarg franquisme ho van trastocar i fer més difícil tot. La constant precarietat de la llengua catalana a la vida i la cultura del país, i a l'assaig i la filosofia, va multiplicar-se. Ho explica Eduard Nicol i Francisca (1907-1990) quan diu que en arribar a Mèxic va haver de començar a escriure en castellà, cosa que fins a aquell moment no havia fet.²⁵ Així mateix, sobre la llengua pròpia, Nicol escriu: «El noble orgull de parlar una llengua pròpia és un orgull metafísic. Ni una virtut ni una defecte. Aquest orgull és en l'ésser: és, senzillament, consciència d'ésser. En conseqüència, consisteix que aquesta llengua sigui *la pròpia*, l'encarnada en la nostra carn».²⁶ Cert que hi ha en cert assaig en català, amb poc tiratge i poca projecció i que des de l'exili se segueixen publicant coses, però tot és molt feble i marginal.

23. Josep CARNER, *Universalitat i cultura*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1938, p. 3.

24. Antoni MARTÍ, *Nosaltres, els europeus*. Lleida: Pagès Editor, 2022, p. 39.

25. Eduard NICOL, *La filosofía como razón simbólica*. Barcelona: Anthropos, 1998, p. 21.

26. Eduard NICOL, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. México: UNAM, 1990, p. 181.

Per al cas de la filosofia a la facultat de filosofia de la Universitat de Barcelona, va ser Francesc de Paula Mirabent (1888-1952) qui va fer un seminari sobre Kant en català el curs 1950-1951. I a la Universitat de València no va ser fins al 1959 quan, amb la creació de l'aula Ausiàs March i sota la direcció de l'arqueòleg Miquel Tarradell i Mateu (1920-1995), es va tornar a utilitzar el valencià en un espai públic i acadèmic (després del 1939).²⁷

És l'any 1960 quan Carles Muñoz Espinalt (1920-1993) i Joan Triadú (1921-2010) amb el suport d'Antoni Bescós i de Joan Ballester Canals fan circular una carta mecanoscrita adreçada a tots els professors i a totes les persones interessades en la difusió de la cultura per tal que en tots els graus de l'ensenyament públic i privat de les terres de llengua catalana s'hi ensenyi el català i que sigui un vehicle de cultura.²⁸ Posteriorment, el *Manifiesto por una universidad democrática* (redactat per Manuel Sacristán dins la constitució del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona l'any 1966) en el tercer punt del tercer apartat (que és el dedicat a defensar una nova perspectiva per a la universitat), diu que cal respectar el pluralisme cultural i lingüístic del país. Ja que la societat espanyola és multinacional.²⁹

Pel que fa a l'edició d'obres en català, va començar força aviat, però amb un català prenormatiu, amb *La Ben Plantada* (1946) i *Gualba, la de mil veus* (1946) d'Eugeni d'Ors a Selecta. Amb tot, el franquisme va tenir molta cura que no hi hagués assaig en català (ni autòcton ni traduccions,

27. Xavier FERRÉ, «Miquel Tarradell i Mateu (1920-1995)», a: *Miquel Tarradell i Mateu (1920-1995). Cicle en reconeixement de la trajectòria de l'arqueòleg*. Reus: Centre de Lectura de Reus / Arola Editors, 2021, p. 26.

28. *Ibidem*, p. 169.

29. Francisco FERNÁNDEZ BUEY, *Por una universidad democrática*. Barcelona: El Viejo Topo, 2009, p. 11-39 i Manuel SACRISTÁN, *Intervenciones políticas*. Panfletos y materiales III. Barcelona: Icaria, 1985.

com bé ha indicat Arnau Pons).³⁰ Selecta també va editar en castellà Jaume Balmes, i en català, Ramon Llull. I no va ser fins al 1956 que amb Josep Maria Cruzet (1903-1962) no es va crear el premi Joan Yxart d'assaig. El 1961 a Selecta es van publicar: *La Península inacabada i Seny, treball i llibertat* de Gaziell i *El Món actual i el nostre país* de Josep M. Corredor. I el 1963 Josep Palau i Fabre va guanyar el premi Yxart amb: *Doble assaig sobre Picasso*.

Un primer pas cap a la filosofia en català es donà, també, a la Universitat Catalana d'Estiu l'any 1969, la qual fou vista per Bosch-Gimpera com una primera rehabilitació de la tasca feta abans de la guerra des de la Universitat Autònoma de Barcelona / Universitat de Catalunya.

Cap a la democràcia...

Podem cloure aquest breu repàs amb dues reflexions. Una de Joan Fuster del 1981 i una altra d'Octavi Fullat i del 1982. Fuster diu que a la cultura catalana hi ha dos problemes. Un, que no es pot viure d'escriure en català, i un altre, que els catalans no llegim els nostres autors, com hem vist que havia dit Francitorra cinquanta anys abans. «La restauració del català ha de ser simultània i igualment formalitzada a tots els nivells de la vida col·lectiva dels Països Catalans. [...] Insistesc: no parlem de “literatura”, sinó de “llengua”: d'una llengua que, si no es converteix de premsa en lectura múltiple i diària a tots els nivells, quedarà paralítica entre la llar i els mandarins», escriu Fuster.³¹

De la seva banda, Octavi Fullat al llibre en què analitzava el passat, el present i el futur del sistema universitari,

30. Arnau PONS, *Amb aquestes mans. Escrits d'autors catalans contemporanis*. Barcelona: Edicions Poncianes, 2021, p. 63-66.

31. Joan FUSTER, *Ara o mai*. València: Eliseu Climent, editor, [1981] 2001, p. 10 i 27.

assevera: «A Nimes funciona la universitat occitana d'estiu amb un crit clar: “Volem viure al país”. Totes les universitats del món haurien de tenir idèntica voluntat. A Occitània s'ha encetat la “Calendreta”, una escola maternal en occità que fa pensar en la ikastola basca. Però, és clar, el veïnatge de poble i docència exigeix arribar fins al nivell universitari. La universitat vol viure al país; almenys, a fi de no convertir-se en afront per al poble que l'abraça. / El 1714, la universitat catalana fou obligada a clavar-se d'esquena al poble. El 1857, la llei Moyano aixecava una universitat castellana al cor del poble català. L'ultratge era palès. La universitat catalana quedava degollada. No renaixeria fins al 1932 amb el nom d'Universitat Autònoma de Barcelona. L'intent de destrucció de Catalunya a partir del 1939 eliminà durant quaranta anys la possibilitat que el poble català gaudís d'universitat. Ara què farem? / Catalunya té dret a fundar universitats i a fer seves les que ja són aquí, a casa nostra [...] / La llengua amb què es treballa a les universitats catalanes hauria de tenir present allò que en crear la Universitat Autònoma de Barcelona explicitava el decret de 1932, que garantia la “recíproca convivència de les llengües i cultura castellana i catalana en igualtat de drets, per a professors i alumnes”. / Només respectant que cada u s'expressi en la parla que prefereixi, les universitats catalanes tindran present el poble on estan implantades».³²

Després d'aquestes reflexions que ja ens obren les portes d'una altra època, voldríem afegir que si a l'inici de la nostra exposició hi destacava l'any 1906 pel primer congrés sobre la llengua catalana, ara, la volem tancar esmentant la celebració del Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana l'any 1986.

32. Octavi FULLAT, *La universitat a trossos*. Barcelona: Hogar del Libro, 1982, p. 59-61.

QUATRE NOTES I UN UC

FRANCESC TORRES MARI

Universitat Illes Balears (UIB)

Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB)

Zygmunt Bauman ens proposa tres metàfores per analitzar, criticar i presentar alternatives a la situació líquida del nostre món¹: el caçador (el que rapinya), el guardabosc (el que es limita a mantenir la situació) i el jardiner (els homes i dones que creen).

(...) l'esfondrament de les formes de pensament, planificació i actuació a llarg termini i la desaparició o afebliment de les estructures socials en què el pensament, la planificació i l'actuació podien inscriure's d'una manera perdurable porten a esmicolar no solament la història política, sinó també les vides individuals (...).²

Situam el problema de la llengua dins un context de crisi. Com el ca del quadre *El perro*, de Goya, observam el món i constatam que vivim en una època d'incertesa. Així podem veure que la crisi es generalitza a totes les àrees: política, social, científica, tecnològica, religiosa, mèdica, educativa, filosòfica i literària.

1. Zygmunt BAUMAN, *Temps líquids. Viure en una època d'incertesa*. Traduït per Raül Garrigasait. Barcelona: Viena Edicions, 2007.

2. *Ibidem*, p. 9.

Cal realitzar la reconstrucció de les àrees esmentades. Segons André Gide, el punt de partida és el llatí i la llatinitat: Virgili i Lucreci.³

En una entrevista de l'any 1988 a Marià Villangómez⁴ (poeta i prosista eivissenc nascut l'any 1913), Jesús García Marín afirmava que entre els seus materials poètics sorgien i resorgien temes com el retorn, les estacions, la nit, el vent, la finestra, l'illa i li demanava si hi havia uns símbols especials a la seva llengua poètica, i la seva resposta va ser:

Té molta raó en aquesta observació sobre alguns dels motius que apareixen en la meua poesia. Seria possible d'afegir-hi altres motius, com els solcs a la terra, el bosc, la lluna, la mar, el vaixell, que alguna volta es podrien convertir en símbols. Jo ja havia parlat de l'illa com a símbol, que a vegades ho és d'una terra, però que també ho és de tot el món, lloc d'una humanitat en solitud, algun cas ho és del poeta.⁵

Citam Villangómez perquè hi trobam el paisatge, l'ecologia, la botànica i l'illa d'Eivissa com espai ideal (òbviament en els anys cinquanta no era difícil concebre Eivissa com un lloc paradisiac i bucòlic).

Cal tenir present el cas italià amb *La reazione stilistica*, poema de Pasolini de 1960⁶ (i abans les recerques de Bassani, Pavese i Fenoglio i també les posicions de les avantguardes). Segons Pasolini, cal reconstruir una escriptura democràtica (o moltes escriptures democràtiques). Amb

3. Stéphanie BERTRAND, Paola CODAZZI i Enrico GUERINI (dirs.), *Latin et latinité dans l'œuvre d'André Gide*. Paris: Classiques Garnier, 2020.

4. Jesús GARCÍA MARÍN, «Marià Villangómez. Un camí cap a la mediterraneïtat», *Estudis Baleàrics*, Conselleria de Cultura, Educació i esports del Govern Balear, Any VI, núm. 32, desembre 1989, p. 47-52.

5. *Ibidem*, p. 51.

6. Pier Paolo PASOLINI, *La religion de mon temps*. Edició bilingüe italià-francès, traduït per René de Ceccatty. Paris: Rivage de Poche, 2020.

aquesta nova manera d'escriure, Pasolini ataca l'Església i l'Estat per les seves maneres totalitàries. El govern italià volia unificar la llengua i Pasolini era partidari de les varietats dialectals.

(...) il vostro unilinguismo é una difesa!
La lingua é oscura
non limpida – e la Ragione é limpida,
non oscura! Il vostro Stato, la vostra Chiesa,
vogliono il contrario, con la vostra intesa.
Sono infiniti i dialetti, i gerghi,
le pronunce, perché è infinita
la forma della vita:
non bisogna tacerli, bisogna possederli:
ma voi non li volete perché non volete la storia, superbi
monopolisti della morte: i poeti
parlano come preti, e, profetiche,
urlano vittoria, tutt'intorno,
le Cassandre: é passato il tempo delle speranze! (...) ⁷

En el camp de la crítica, també cal reviuire els mites del poeta mallorquí i obert, Bartomeu Fiol, els llocs ficticis de Cavorques i Sordolàndia⁸: dos mites per explicar la situació de Mallorca; a aquests dos mites és urgent afegir-hi Mutolàndia: no tan sols som sords, sinó que no protestam alt i fort.

A l'interludi *Dealing with Loss-Lamentation Versus Honor* Tina Packer, autora del meravellós *Women of will*⁹ proposa un nou ordre mundial a partir dels següents principis del món de Shakespeare:

If you take away the people's drive to act on the idea of
«I am right, I live in the best country in the world, God's

7. *Ibidem*, p. 274.

8. Bartomeu Fiol, *Cròniques bàrbares*, Obra poètica 2. Barcelona: Edicions Proa, 1999.

9. Tina Packer, *Women on will. The remarkable Evolution of Shakespeare's Female Characters*. New York: Vintage Books, 2015.

blessing is upon us, and He doesn't like anybody else», what do you put there instead? Shakespeare was really clear about this: love. And for it to be real, palpable, so that you can feel it all through your body, groin, heart, and head, women have to take their equal place with men. Then perhaps the world will fill with celebration, poetry, emotional turmoil, and eventually children and new life. It is a new world order.¹⁰

Recordem el poema de Nietzsche dedicat a Schopenhauer. Viure no és traïr. La vida no és sotmetiment.

ARTHUR SCHOPENHAUER

Allò que ell ensenyà s'ha rebutjat;
Allò de què feu vida romandrà:
Però mireu-lo bé-
No se sotmeté a ningú!¹¹

Schopenhauer «urbanitzà» l'estil de la llengua alemanya (un estil hegelià i abstrús), a causa del seu amor per la literatura anglesa.

Quan Jean Giono es va assabentar de la mort de Gide, adorador i amant del llatí i de la llatinitat, va exclamar: «Je pense au "Père Gide"». ¹² Ens hem plantejat el paper de les anàlisis, les crítiques i les alternatives de l'autor de *Les faux monnayeurs* a Europa durant els primers cinquanta anys del segle vint? Albert Camus afirma:

Certains hommes trouvent ainsi, dans leur réflexion, le secret d'une sérénité qui n'est ni avare, ni facile. Le secret de

10. *Ibidem*, p. 167.

11. Friedrich NIETZSCHE, *Poesies*. Edició bilingüe alemany-català, traducció de Manuel Carbonell. Barcelona: Quaderns Crema, 1999, p. 133.

12. Jean GIONO, «Lundi», *La nouvelle Revue Française. Hommage à André Gide 1869-1951*. Paris: Nrf, novembre 1951, p. 205-219, p. 206.

Gide est qu'il n'a jamais perdu, au milieu de ses doutes, la fierté d'être home.¹³

Reivindicam André Gide per la seva oposició als valors dominants. El que va veure Gide a Virgili i Lucreci és la importància de la natura, l'apologia de la llibertat, la importància de la botànica, l'ecologia, i l'estudi de les grans qüestions de la seva època: filosòfiques, científiques, estètiques i polítiques.

Al *Diccionari Pla de literatura*¹⁴ Josep Pla hi té quatre pàgines i mitja i l'empordanès dialoga amb Gide sense embuts, però tanmateix afirma:

Fou un adversari de la unitat perquè la vida és contrast, disparitat, dialèctica, convivència de tendències oposades. L'home que sap mantenir en ell mateix elements contradictoris actius pot arribar a un cert rendiment. El conformisme, l'adhesió, la devoció (parlo en el terreny laic) volen dir l'esterilitat i l'esgotament.¹⁵

UC

Després de fer una defensa raonada i aferrissada de la nostra llengua catalana, Montserrat Abelló afirma:

Cal que retrobem la força de la paraula, la nostra, i si cal, i cal, del nostre crit, que si als anys setanta va ser el de «Llibertat, Amnistia, Estatut d'Autonomia», avui és el d'independència.¹⁶

13. Albert CAMUS, «Rencontres avec André Gide», *Ibidem*, p. 223-228, p. 227.

14. Josep PLA, *Diccionari Pla de literatura*. Edició de Valentí Puig. Barcelona: Labutxaca, 2017.

15. *Ibidem*, p. 329.

16. MONTSERRAT ABELLÓ, *El miracle és viure. Vivències*. Barcelona: Ara Llibres, 2015, p. 208.

A l'entrevista que fa Gemma Nierga a Jordi Cuixart¹⁷, la periodista planteja les dificultats de tenir un fill a la presó.

GEMMA: *La teva mare és una dona forta, potent. El teu pare és més callat. Diu que no et pot visitar amb el vidre al mig.*

JORDI: *Doncs sí, en aquestes situacions més al límit es posen en valor qüestions de gènere; qui ha aguantat la humanitat són les dones.*

Hem tractat aquests autors reivindicatius perquè són unes notes alternatives, un crít i una protesta.

17. Jordi CUIXART i Gemma NIERGA, *Tres dies a la presó. Un diàleg sense murs*. Barcelona: Rosa dels Vents, 2019, p. 84-85.

SOBRE LA LLENGUA: SOCIETAT I MENTIDA

XAVIER GARCIA-DURAN BAYONA

Societat Catalana de Filosofia

«El nostre combat, segons Gòrgias de Leontinis, exigeix dues virtuts, l'audàcia i la saviesa: l'audàcia per afrontar el perill, la saviesa per adonar-se del parany. Car, la paraula, tal com l'anunci de l'herald en els Jocs Olímpics, crida aquell que vol, però corona aquell que és capaç.»
(*Gòrgias*, fragment B8)

El tema proposat enguany als *Col·loquis* és «La llengua». Hom tindria la temptació de donar-hi un caire polític, o ideològic, o pedagògic, o inclús folklòric i, en moments, culinari. Però si evitem aquesta temptació, mirem d'entomar el tema des d'una perspectiva categorial, conceptual, abstracta: entendre la llengua com a concreció d'una capacitat humana que és el llenguatge. Per això, és convenient començar intentant una definició de la paraula que ens ocupa, sense oblidar en cap moment que tot recurs a la llengua es fa, inevitablement, des de la llengua.

Audàcia i saviesa, ens ha exigit Gòrgias! Som-hi, doncs. Segons A. Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*), *llengua* és:

Systeme d'expression verbale de la pensée comportant un vocabulaire et une grammaire définis, constituant une institution sociale durable, qui s'impose aux habitants d'un

pays, et demeure presque complètement indépendante de leur volonté individuelle.

La llengua connecta, doncs, expressió, pensament i societat. D'alguna manera, hi ressona el concepte aristotèlic (*Política*, 1253a 10-12):

La raó per la qual l'home és un ésser social, més que qualsevol abella i qualsevol animal gregari, és evident: la natura, com diem, no fa res debades, i l'home és l'únic animal que té paraula. Atès que la veu és signe del dolor i del plaer, i per això la tenen també els altres animals, ja que la seva naturalesa arriba fins a tenir sensació de plaer i de dolor i a indicar-se-la entre si, però la paraula és per manifestar allò convenient i allò perjudicial, així com allò just i allò injust.

I aquest concepte, expressat per Aristòtil, afegeix la dimensió natural. L'animal polític ho és perquè, per natura, té una llengua (la grega, és clar!). La llengua, doncs, és el lloc d'encaix de l'expressió, el pensament, la societat i la natura pel que fa a l'ésser humà. I aquesta situació d'encaix ens tempta: és que seria possible l'existència d'una *Ur-Sprache*¹, una llengua primera, original, natural, que s'hauria de correspondre a un *Ur-Mensch*? A la recerca d'aquesta llengua original s'hi han dedicat esforços immensos.² Recordem, a tall d'exemple, la narració d'Heròdot al segon llibre de la *Història*:

...quan Psammètic accedí al regne, volgué escatir quins havien estat els primers homes i des d'aleshores els egipcis creuen que abans d'ells han existit els frigis, i que ells són els qui venen a continuació. Perquè Psammètic, quan, tot i les seves investigacions, no aconseguí trobar resposta a la qüestió referent a quins havien estat els primers homes, va

1. George STEINER, *Gramáticas de la Creación*, p. 23.

2. Umberto ECO, «La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea» a *CIC, Cuadernos de Información y Comunicación*, 1998.

tenir aquesta pensada. Lliurà dos nadons al primer pastor que trobà, perquè els criés entre els ramats com segueix: davant d'ells ningú no havia de dir res, ni un sol mot; els nadons havien de jeure sols en una cabana abandonada. [...] Psammètic va fer això perquè volia sentir dels nens, superat ja el balbuceig intel·ligible, la primera veu amb què es posarien a parlar... (2, 1-15)

El resultat d'aquest *experiment* fou una paraula frígia que vol dir *pa*.³ Si la llengua més natural és la frígia, els frigis són els primers dels homes. El més suggeridor de l'ambició del faraó és l'aparellament entre els primers éssers humans i la llengua natural. Una situació semblant es dona també en el context semita, amb la llengua usada durant la creació i al paradís, llengua que Agustí d'Hipona (i rere seu bona part del món medieval i d'allò que anomenem Occident) considerarà que era la llengua hebrea. La llengua adàmica (fos quina fos, en definitiva, en espera de l'aparent fracàs de Babel) seria aquella llengua perfecta, que no separa la paraula de la cosa. La paraula *és* la cosa. Per això el *dixit* és un *fiat*. Això és el que diferencia el relat grec del relat semita. En el primer, cal trobar la llengua més natural, que permet definir el grup humà més antic, arcaic. En el segon, la llengua d'Adam és la llengua perfecta, la protollengua. Imagino que aquesta diferenciació axiològica és el que separa, d'arrel, Atenes i Jerusalem, i posa Occident en la fràgil balança entre descripció i valoració (no són uns altres noms, respectivament, de saviesa i audàcia?).

Però tornem a la llengua. Què vol dir que en la llengua perfecta no hi ha distància entre la paraula i la cosa? «Cada animal havia de portar el nom que l'home li posés» (*Gn* 2,19b). «Haver de portar» vol dir que el nom no forma part de la superfície de l'animal, del pur regne perceptiu, sinó de

3. Segons Heròdot, la primera paraula dita és *bekos*.

la seva mateixa essència, d'allò que l'animal és: el nom és la cosa. I, per tant, la gramàtica (de la qual també ha parlat Lalande) és la mateixa estructura del món. Conèixer la llengua primera és reproduir l'estructura del món i, per tant, trobar una mateixa expressió a un mateix pensament. Significa la comunitat humana universal. És el somni de Llull, de Postel o de Leibniz. D'Abulafia o de la Càbala.⁴ Des d'una altra perspectiva, és el despertar de Wittgenstein.

I què passa, doncs, quan aquesta identitat es desfà, desapareix, quan hi ha un hiatus entre la paraula i la cosa? Aquest és el debat del *Cratíl* de Plató: les paraules s'han d'assemblar a les coses, les paraules imiten les coses, les paraules són el resultat d'una convenció... Ens recorda de nou Gòrgias: «La paraula, però, no són les coses existents objectivament; així doncs, no fem notar al pròisme les coses, sinó la paraula, que és diferent dels objectes».⁵ Hi ha un desdoblament entre les paraules i les coses, dues realitats enfrontades. Quina és, doncs, la relació exacta entre la llengua i la realitat? Aquest és un dels temes del text breu, però d'enorme intensitat de Friedrich Nietzsche, *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Ras i curt: la llengua, les paraules, són metàfores de les coses, metàfores «que hem oblidat que ho són». Són formes antropomòrfiques que, aparentment, parlen de la realitat, però que inexorablement parlen de l'ésser humà. Per això no es pot predicar la veritat d'aquesta forma de referir-se a la realitat: parla de l'ésser humà, és una veritat merament humana. Així,

4. «Aquí, desde el principio como *peregrinarum linguarum interpretis*, fue llamado Guillermo Postel, que durante toda su vida persiguió el sueño de un protolenguaje, de una *lingua sancta, divinitus inspirata primo homini*, la única capaz de restablecer la *orbis terrae concordia*» Cfr. Umberto Eco, *op. cit.*, p. 133.

5. *Gòrgias*, frg. B3, 84.

Què és, doncs, la veritat? És un exèrcit mòbil de metàfores, metonímies, antropomorfismes, en resum, una suma de relacions humanes que foren augmentades, transmeses, adornades, de forma poètica i retòrica, i que, després d'un llarg ús, a un poble li semblen estables, canòniques i vinculants: les veritats són il·lusions que s'ha oblidat que ho són: metàfores que s'han tornat gastades i sense força sensible, monedes que han perdut la seva imatge i que ara només compten com a metall, però ja no com a monedes. (Nietzsche, 2011, p. 47)

No està tan lluny de la definició inicial de Lalande, però aquí hem afegit la veritat i, en conseqüència, la mentida. La mentida té relació amb l'oblit. Hem oblidat que usem metàfores per parlar del món, hem oblidat que no parlem de les coses, sinó de nosaltres mateixos. Per això articulem un discurs com si fos vertader, des de la inconsciència i l'oblit. Des de la il·lusió, que semànticament inclou l'engany. Aquesta mentida crea llocs comuns, a partir dels quals es construeix la vida social. Cal dir el que diu tothom, i com ho diu tothom. És el principi de l'acord i del consens, no de la veritat. Fora d'això, l'indefinit, l'inexpressable, allò desconegut. Hem construït una imatge *vertadera* del món que només ens serveix a nosaltres, amb la mateixa arrogància que els homes que construïren la torre de Babel. El resultat és l'abstracció, la rigidesa, l'enduriment, la repetició, la persistència, com l'estructura mateixa del món, com la llengua:

...considera el món sencer com lligat a l'home; com l'eco infinitament trencat d'un so originari, de l'home; com la reproducció multiplicada d'una única imatge originària, de l'home. [...] Oblida, doncs, que les metàfores intuïtives originals són metàfores i les pren com si fossin les coses mateixes. (Nietzsche, 2011, p. 53)

I la salvació d'aquest «columbari romà» (Nietzsche, 2011, p. 49) dels conceptes és el retorn a la intuïció inicial que posa en contacte l'ésser humà amb el món, sense

separar-los i obrint-los a un entorn poètic, creatiu, artístic. L'èsser humà científic contra l'èsser humà artístic; la rigidesa contra la fluència, la tranquil·la regularitat contra la incòmoda imprevisió... la saviesa immobilitzadora contra l'audàcia inquieta?

Trobem dues dimensions, doncs, de la llengua: d'una banda, la possibilitat d'un component universal, comú i perfecte; de l'altra, l'argument per viure en comunitat gràcies a la mentida acceptada pel grup social. Ningú no apostaria avui per un llenguatge adàmic, edènic (tot i que la temptació és forta), però això no elimina un substrat essencial de l'espècie humana pel que fa a la llengua. Podem reunir les dues dimensions? És a dir, la dimensió que intueix una llengua comuna a totes les societats humanes, i la dimensió que recull l'esclerosi i la repetició, l'oblit que provoquen la mentida? Podem afirmar que tota llengua s'origina des d'un element comú i universal, a partir del qual es genera l'engany que permet la vida social?

Totes dues dimensions poden quedar recollides en el sacrifici, és a dir, en la mort ritualitzada d'una víctima a mans d'una multitud, que sembla estès a totes les societats, a totes les cultures, i que el fet de ser ritualitzada inclou la persistència, la repetició, l'esclerosi que assenyalen l'oblit. René Girard parla de *méconnaissance*, i explica el procés de la manera següent: el desig mimètic empeny a la violència, ja que tothom vol el desig de l'altre (tothom és model i rival alhora). Aquesta violència tendeix a destruir el grup, a menys que el grup trobi algú sobre qui descarregar-la. L'estranger, el malalt, el diferent reben la violència del grup i són assassinats. El grup es desdobra en víctima i botxins, en donadors de violència i rebedors de violència. El fet de ser diferents (el proïsme, l'altri) els fa ser causa del patiment del grup, i per tant apareix la necessitat d'eliminar-los. El resultat de l'assassinat primordial és la pacificació del grup, el benestar i la tranquil·litat... fins que es reinicia el cicle.

La resolució de la crisi es fa ritual, es fa una repetició que cal seguir fil per randa, per obtenir la pacificació del grup, fins a oblidar que es tracta d'una repetició, d'un ritual, fins a transformar-la en «monedes que han perdut la seva imatge...». La víctima, com cada un dels elements del ritual, esdevé universal, abstracta: paraula. Una substitució de la víctima original. La religió, conclou Girard, és el fonament de la cultura, i la llengua i el sacrifici tenen la mateixa estructura. En paraules de Calasso:

Il nominare stesso, nell'arbitrio che permette di cancellare una cosa e sostituirle un suono, contiene quel primordiale assassinio che il sacrificio, al tempo stesso, svela e tenta di medicare. La tessitura sempre rinnovata dalle corrispondenze, i significati ogni volta attribuiti alla singola sillaba, al singolo metro: è tutto un immane tentativo di ricucire la trama intorno a quel minuscolo squarcio prodotto dalla parola, dalla immagine mentale, che annulla un presente per evocare un assente, dal segno.... (Calasso, 1983, p. 182)

I, de la mateixa manera, Girard també conclou que la llengua s'origina a partir del sacrifici:⁶

On voit très bien que le langage articulé, l'échange des paroles comme tous les autres échanges, doit se constituer, lui aussi, à partir du rite, à partir des hurlements et des cris que accompagnent la crise mimétique et que le rite

6. Vegeu aquest text paral·lel: «Dans la répétition “superstitieuse” de l'événement, une sorte de «mise en scène» doit s'organiser, sous la forme d'un meurtre d'une victime de substitution. Cette victime n'est plus considérée comme responsable de la crise, mais elle est à la fois une nouvelle victime *réelle*, effectivement tuée, et un symbole du proto-événement; il s'agit là du *premier signe symbolique* jamais inventé par les hominidés. C'est le premier instant où quelque chose est à la place d'une *autre chose*. [...] La religion est mère du tout: elle est au cœur de tout et, à partir de cette idée, l'émergence du rituel, du langage et de la symbolique deviennent pensables. Enfin, la religion est elle-même produite par le mécanisme du bouc émissaire.» (Girard, *Les origines de la culture*, p. 157-159).

doit reproduire eux aussi, puisqu'ils précèdent et peut-être conditionnent l'immolation salvatrice. On conçoit sans peine que, dans la pratique rituelle, autour de la victime, ces cris d'abord inarticulés commencent à se rythmer et à s'ordonner comme les gestes de la danse, autour de l'acte sacrificiel, puisque c'est dans un esprit de collaboration et d'entente que tous les aspects de la crise sont reproduits. Il n'y a pas de culture au monde qui n'affirme comme premiers et fondamentaux dans l'ordre du langage, les vocables du sacré. (Girard, 1978, p. 139)

Aquest dibuix de l'estructura i l'origen de la societat té un nucli: el fet que l'hem oblidat. La clau del sacrifici és el desconeixement: «Avoir un bouc émissaire c'est ne savoir qu'on l'a».⁷ En algun lloc, Girard (2011, p. 40) afirma que l'eficàcia del sacrifici és inversament proporcional al coneixement que hom en té... però no és ara l'ocasió de veure quines conseqüències pot arribar a tenir aquesta afirmació.

En definitiva: com tot element cultural, es podria afirmar que la llengua prové del desdoblament que significa el sacrifici. Desdoblament i substitució. Es pot afirmar que l'eficàcia del sacrifici consisteix a haver oblidat el seu origen —el seu valor i significat. Per tant, la llengua, com tot allò cultural, es fonamenta en «il·lusions que hem oblidat que ho són». Això és, en mentides...

* * *

7. Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 205; *Achever Clausewitz*, p. 17. Vegeu també S.C. GARRELS, «Mimesis and Science. An interview with René Girard», a *Mimesis and Science*. A la pàgina 234, diu «To have a scapegoat is to not know that you have one». També: J.-M. OUGHOURLIAN: *Psychopolitics*. La «Introducció» (Foreword) és de Girard. A la pàg. IX es diu: «Having a scapegoat is not being aware of having one». Igualment, el text «Un mécanisme générateur: le bouc émissaire», a *Sanctantes origines*, té com a centre de debat aquesta idea.

Però malgrat tot això, hi ha alguna cosa en la llengua que, sàvia i audaç, tot i enganyant, no deixa de ser vertadera:

Mentre el retòr Gòrgias a Olímpia feia lectura als grecs d'un discurs sobre la concòrdia, Melanti exclamà: "Aquest ens dona consells sobre la concòrdia, ell, que no ha pogut persuadir a casa seva la muller i la criada a viure en la concòrdia, i només són tres". Pel que sembla, Gòrgias estava un xic enamorat de la serventa i l'esposa n'estava gelosa. (*Gòrgias*, fragment B9)

Bibliografia

- CALASSO, Roberto. *La rovina de Kash*. Milano: Adelphi, 1983.
- ECO, Umberto. «La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea», *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, núm. 4, pàgs. 133-147 (1998/1999). [<https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIY-C9899110133A>]
- GARRELS, Scott R. (Ed.). *Mimesis and Science*. Michigan: Michigan State University Press, 2011.
- GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.
- GIRARD, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset, 1999 [Hi ha traducció catalana: Barcelona: Fragmenta, 2021].
- GIRARD, René. *Les origines de la culture*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.
- GIRARD, René. *Achever Clausewitz*. Paris: Carnets Nord, 2007.
- GIRARD, René. *Sanglantes origines*. Paris: Flammarion, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Girona: Edicions de la Ela Geminada, 2011.
- OUGHOURLIAN, Jean Michel. *Psychopolitics*. Michigan: Michigan State University Press, 2012.

PIQUÉ, Antoni (Ed.). *Els sofistes. Fragments i testimonis*.
Barcelona: Laia, 1988.

STEINER, George. *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela, 2001².



EL LENGUAJE COMO MERCANCÍA EL LLENGUATGE COMA MERCADERIA

JULIA MANZANO

Societat Catalana de Filosofia

EMÍLIA OLIVÉ

Societat Catalana de Filosofia

Introducció

Atès que el tema dels Col·loquis d'enguany és el «lenguatge», hem volgut presentar-vos un text en què cadascuna ha elaborat la seva intervenció en la llengua en què pensa. Sense voler-ne cap traducció, perquè, com ara ens dirà Walter Benjamin, qualsevol traducció és una tasca gairebé impossible de dur a terme.

* * *

Mi apego a la lectura creo recordar que lo despertó Carlos Manzano, primo de mi padre, que nos visitaba para tomar el té con la familia. Él ya estaba haciendo sus intentos de traducción de distintas lenguas, como el francés, el inglés o el italiano, al castellano. Recuerdo las de Henry Miller y Henry James, y andando el tiempo tradujo para la editorial Valdemar *À la recherche du temps perdu*. Proust y la alta literatura siempre están asociadas en mi memoria a

este jovencito de entonces, que después sería un caballero sofisticado, cariñoso y de una locuacidad extraordinaria que nos seducía con sus discursos sobre la necesidad de las traducciones sucesivas en distintos momentos históricos. Las comunidades cambian y cada traductor se debe a su época, al momento en que la traducción se lleva a cabo. Y los lectores de cada época van transformando también el lenguaje de cada texto, reinterpretándolo.

Este año, Emília Olivé y yo nos hemos dedicado a los textos de crítica literaria de Walter Benjamin, y entre ellos, sus escritos sobre Marcel Proust. Y con tal motivación he releído *Por el camino de Swann* traducido por Carlos Manzano.¹ En su relectura, se me ocurrió una idea un tanto peregrina, que consistía en que tal vez lo que pretendió el inmenso escritor Proust fue elevar un monumento al «tiempo perdido» que para él eran todos los momentos en que su madre estaba ausente. Cuando se iba a la cama, su querida mamá, le daba las «buenas noches», confrontando la crítica de su marido, que lo consideraba como exceso de mimos al niño. Eso sucedía cuando el amigo de la familia, el Sr. Swann, iba a cenar a la casa. El niño casi odiaba su presencia, porque tenía que irse a dormir sin el beso de su adorada mamá, que lo hacía sufrir lo indecible. Pero eso indecible, ese «tiempo perdido» sin ella, lo sublimó con la creación monumental de las siete narraciones de su *Recherche*, las tres últimas póstumas. La madre, Jeanne Weil, murió en 1905 y el hijo tardó tres años en elaborar el duelo, ya que no comenzó a escribir hasta 1908, dedicándose en cuerpo y alma a ello hasta su muerte en 1922.

En el texto de Benjamin, *Para una imagen de Proust* (1929), dice que todas las grandes obras fundan un género.

1. Marcel PROUST, *En busca del tiempo perdido*. Traducció cast. Carlos Manzano. Barcelona: Lumen, 2000.

El inmenso escritor francés fundó la autobiografía, que en su caso consistió en la interfecundación de obra y vida. Dice Benjamin en el texto citado con anterioridad:

À la Recherche du temps perdu son el resultado de una síntesis imposible de reconstruir, en la que la introspección del místico, el arte del prosista, el brío del satírico, el saber del erudito y la timidez del monomaniaco componen una obra autobiográfica.²

Los críticos de Proust consideran, sin embargo, que no ha descrito en su obra la vida tal y como ha sido, sino una vida tal y como la recuerda, el tejido de su recuerdo, como una Penélope rememorando.

Benjamin considera que la obra de Proust es fruto de la *memoria involuntaria*, que está más próxima del olvido de lo que se suele llamar recuerdo (Proust estaba versado en estos temas, puesto que fue discípulo de Bergson). Benjamin distingue entre: *memoria voluntaria* sometida a las órdenes de la inteligencia y la memoria involuntaria, que lleva la huella de la situación en la que se ha gestado. Esta última da lugar al lenguaje de las obras de arte que son el resultado de lo que no ha sido vivido conscientemente, que no es una vivencia sino una experiencia. Esta curiosa distinción entre *vivencia* y *experiencia* es importante para la creación, como veremos a continuación.

En las primeras páginas de la *Recherche*, el escritor francés confronta los dos tipos de memoria. Explica lo pobremente que se le aparecieron las vivencias (a pesar de su insistencia racional en forzar a su memoria voluntaria) de la Ciudad de Combray, donde había transcurrido una parte de su infancia. Sin embargo, sus escritos son fruto de su memoria involuntaria, ligada a la experiencia inconsci-

2. Walter BENJAMIN, «Para una imagen de Proust» a *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, 2021, p. 41.

ente, recubiertos por las huellas del narrador y por tanto poseedores de *aura* («manifestación irreplicable de una lejanía», según la definición de Benjamin). Esa experiencia de la lejanía de la madre constituye el carácter aural de su obra de arte.

Volviendo a la traducción (¿con *aura* o sin ella?) de Carlos Manzano, ¿qué piensa Benjamin sobre «la tarea del traductor»? En el escrito que lleva este título (de 1923)³, considera que la traducción que pretende ser mediadora entre el original y la lengua de destino, en realidad no puede transmitir más que el mensaje, que Benjamin considera in-esencial. ¿Por qué? Porque en una obra literaria siempre hay algo inabarcable, misterioso, imposible de comunicar. ¿Se está refiriendo al *aura* que ha de estar presente tanto en la obra de arte original como en su traducción? Entonces nos planteamos ¿cómo es posible la traducción? Por la relación íntima de las lenguas, ya que todas derivan de lo que Benjamin denomina la «lengua pura», sagrada, emparentada con el mesianismo presente en tantos de sus escritos.

* * *

De la relació de la llengua divina i la tasca del traductor tractava ja un text anterior titulat *Sobre la llengua en general i sobre la llengua dels humans* (del 1916), en què Benjamin reflexiona entre el llenguatge diví, que en nominar coneix i crea, i l'humà capaç d'escoltar el ressò del nom de les coses que les va crear i fer-lo emergir com a llengua articulada. És com si el llenguatge humà fos capaç de traduir i donar forma articulada al «pols que batega» secretament en les coses, la seva veritat. En aquest sentit, el llenguatge humà té la potencialitat de restituir el llenguatge diví, més

3. Walter BENJAMIN, *La tarea del traductor*. Barcelona: Edhasa, 1971 (Trad. cat.: a *Art i Literatura*. Vic: EUMO, 1984).

enllà (i enmig de) la dispersió babèlica: el càstig bíblic pel «pecat original» en l'àmbit lingüístic.

Així descriu Benjamin aquest sentit del pecat original:

Quan l'ésser humà abandona la puresa del llenguatge del nom, fa de la llengua un mitjà [*Mittle*] (o sigui, un coneixement que li és inadequat) i també parcialment un *pur* signe; cosa que té com a conseqüència la diversitat de les llengües.⁴

Per tant, la corrupció s'esdevé quan l'ésser humà s'aliena del «nom de la cosa» i el seu dir no arrela *en* la cosa (i en última instància en el llenguatge diví de qui depèn) i només concep el llenguatge com un mer mitjà [*Mittle*] per representar *a través* seu i arbitràriament la cosa, enmig d'aquesta dispersió babèlica. Es tractaria del *lógos*: una mediació abstracta (allunyada de la concreció de la cosa) que representa, denomina, ordena i imposa la seva lògica conceptual a les coses, sense respectar-ne la petjada del seu nom i la seva veritat. L'abordatge benjaminià recorda aquí poderosament al de Nietzsche i la crítica que feia de les «catedrals de conceptes» (a *Veritat i mentida en sentit extramoral*, 1873) —deixant de banda òbviament que l'objectiu d'aquest últim és el perspectivisme, mentre que en el nostre autor hi predomina l'empremta messiànica. Ambdós comparteixen també idèntic horitzó, perquè la cosa que s'hi juga és la possibilitat de la «veritat», és a dir, el coneixement de la paraula justa (divina o no!) que anomena la cosa pel seu nom. Impossibile en Nietzsche, per inexistent; però i en Benjamin? Semblaria que també, perquè la tasca del traductor està carregada de dificultats teològiques que augmenten enormement quan s'hi incorpora l'anàlisi política.

4. Walter BENJAMIN, «Sobre la llengua en general i sobre la llengua dels humans», a *Art i Literatura, op. cit.*, p. 117 (Trad. cast. a *Il·luminacions, op. cit.*).

I és que en Benjamin batega també l'ànima marxista quan sosté que el pecat del *lógos* és la corrupció pròpia del llenguatge burgès que, com a mer signe, cerca només la comunicació arbitrària entre els humans, i així la dominació de coses i persones. Que el «llenguatge capitalista» de la modernitat no cerca pas el coneixement-veritat, sinó que és pura informació que ha esdevingut propaganda i mercaderia és quelcom innegable. Estem convençudes que avui tindríem Benjamin analitzant apassionadament el llenguatge de les xarxes (a Google, Whatsapp, Twitter, Telegram...), que són l'última irrupció de la tècnica de producció i difusió de paraules en els mitjans de comunicació de masses. Aquesta moderna Babel produeix discursos sense control que es multipliquen infinitament a si mateixos, sense mantenir cap referent a la cosa o a la veritat –i encara menys al caràcter originari del nom diví! L'imperi de les *fake news* culmina el «pecat original», la corrupció tecnificada del llenguatge i la seva absoluta pèrdua de l'*aura*.

I qui dubta que aquest *lógos* tecnològic i tecnificat sigui una eina poderosa de dominació capitalista? Com el cinema o les sèries, les xarxes socials enlluernen i promouen una distracció gens innocent perquè és una mena «d'entrenament en la dispersió» i, per tant, promou l'aprenentatge de l'alienació. Diu Benjamin que «el feixisme veu la seva salvació en el fet que les masses arribin a expressar-se (però sense que mai facin valer els seus drets)».⁵ Finalment, en la cultura de masses, el llenguatge, com l'art, ha esdevingut també mercaderia, objecte de consum alienant.

La qüestió és si d'aquí en podem sortir, si podem tornar a anomenar les coses pel seu nom i alhora cercar una mica

5. Walter BENJAMIN, «L'obra d'art en l'època de la seva reproduïbilitat tècnica» a *Art i Literatura*, op. cit., p. 45 (Trad. cast. a *Il·luminacions*, op. cit.).

de veritat en tota aquesta dispersió babèlica. Al final del text que ha tractat la Julia (*La tasca del traductor*), Benjamin esmenta que en Hölderlin el gran perill que amenaça la traducció és que la pregonesa i dificultat de la llengua la condemni al silenci. Però siguem optimistes i recuperem la coneguda admonició del poeta a l'*Himne a Patmos*: «Proper està el déu i difícil és captar-lo. Però on hi ha el perill creix el que ens salva». Quina possibilitat de salvació hi veuria avui Benjamin? Què diria sobre l'ús del llenguatge modern? Pensem que lluny de practicar el «ludisme», i si recordem les seves reflexions ambivalents sobre el cinema, en criticaria l'ús alienador i també ho atribuiria al fet que ni les xarxes mateixes ni la societat estan prou desenvolupades per assumir-les i reconvertir-les sota un horitzó revolucionari, és a dir, no estan prou madures per promoure una politització del llenguatge. Segurament ens convidaria a fer un exercici (hermenèutic i polític) molt difícil però no impossible i que seria la nova tasca del traductor, que consisteix a cercar les esclatxes de «veritat» enmig de la infinitat de paraules que pretenen col·lapsar-nos i desorientar-nos cada cop que naveguem per internet. Des del punt de vista dialèctic, es tractaria del fet que el llenguatge faci memòria dels vençuts de la història per poder entendre l'opressió del present i il·luminar una possibilitat de redempció futura. Clarivident com sempre, en les lectures de Baudelaire o Proust, Benjamin troba aquestes petjades que obren horitzons de reparació i esperança. Avui nosaltres haurem de posar atenció als rastres que deixi a les xarxes el llenguatge de la veritat, tenir una mica de criteri i sobretot molta paciència per no naufragar.

I posades a fer la feina de lectores, Benjamin, en un típic gir messiànic cap als orígens, ens diria que potser ens convé retornar a la innocència perduda dels contes infantils, en què els noms apareixien per primer cop, amb puresa, perquè en –i amb– aquests descobríem alhora l'existència de les

coses. Segurament aquest és el moment que hem estat més a prop del llenguatge diví! Benjamin reproduceix aquesta màgia en un dels seus relats breus titulat *La capsa de lletres*⁶ (1938), en què la memòria i l'oblit d'allò originari –aquell paradís perdut de la infantesa i la humanitat reconciliada, lliure de dominació– es relliguen amb la nostàlgia per la infinita possibilitat que cada lletra amagava, un esplendor que perviu encara en la pols de cada fragment de la història i en cada paraula que digui veritat. L'enyorança benjaminiana sembla demanar-se: ¿qui pogués reviure aquest paradís perdut, qui pogués fer marxa enrere en el pecat original, qui pogués retornar a la infantesa reconciliada de la humanitat, qui pogués recuperar aquell petó tan desitjat de la mare?

6. Walter BENJAMIN, *Infancia en Berlín hacia el 1900*. Madrid: Abada, 2011 (Trad. cat.: *Infància a Berlín cap al 1900*. Palma: Lleonard Muntaner, 2013).

ÉS POSSIBLE UN SENYORATGE DE LA LLENGUA?

DAVID CEBALLOS HORNERO

*Universitat de Barcelona
Grup de recerca IAFI*

Introducció

L'anàlisi econòmica o del valor econòmic associat amb una llengua està àmpliament estudiat, des del valor afegit per tres sectors econòmics (educació, edició i indústria audiovisual),¹ des de la major capacitat de mobilitat i les majors possibilitats laborals/salarials,² els potencials mercats d'intercanvi³ o des d'una perspectiva teòrica i exhaustiva com a bé econòmic.⁴ No obstant, l'objecte d'aquesta comunicació és plantejar i compartir unes breus reflexions en l'anàlisi

1. Pablo RAPHAEL, «El valor de español», a *El País*, 2015, 2-juliol-2015, https://elpais.com/elpais/2015/07/01/opinion/1435773110_642589.html (consulta 15 setembre de 2022).

2. Amado ALARCÓN, «El valor de las lenguas de los trabajadores europeos en Cataluña» a *Papers*, núm. 85, 2007, p. 135-156.

3. Amado ALARCÓN, «Los mercados lingüísticos. Aportaciones desde la perspectiva de la elección racional» a *Papers*, núm. 78, 2005, p. 89-109.

4. Vegeu José Antonio ALONSO, *Naturaleza económica de la lengua*, documentos de trabajo del ICEI-Fundación Telefónica, 2006, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/9671/1/DT02-06.pdf> (consulta setembre 2022). I també es pot veure Abram DE SWAAN, *Words of the World: The Global Language System*. Cambridge: Polity Press, 2001.

econòmica d'una llengua des del concepte de *senyoratge*, lèxic que en català s'associa únicament amb el dret del senyor.⁵ Però no em refereixo a l'accepció més extensa del «dret i domini que el senyor exerceix sobre terres i persones», sinó al concepte econòmic (*señoreaje* en castellà) que també emana de l'època feudal, perquè els senyors tenien el monopoli d'encunyar moneda, i que en general significa el guany per l'emissió o encunyament de la moneda per la diferència entre el seu valor nominal i el cost de produir-la i distribuir-la.⁶

En aquest valor de senyoratge cal diferenciar, d'una banda, el valor creat pels bancs centrals per l'ús a la seva zona econòmica, que econòmicament resta justificat perquè el valor nominal del diner emès té el suport del producte interior brut (PIB), el nombre de transaccions o la velocitat de la circulació monetària, és a dir, les riqueses del país o zona econòmica que emet la moneda. Si s'abusa en aquesta creació de diner, el seu valor relatiu pot reduir-se per l'efecte de la inflació o per depreciació respecte a altres monedes. Una inflació que, d'altra banda, funciona com a «impost» si no està causada per l'emissió de diners, sinó per cycle econòmic, perquè permet al banc central emetre més diners i augmentar els ingressos públics via senyoratge.

Una segona via, més moderna, de creació de senyoratge és a partir d'emissions de moneda basada en el manteni-

5. Diccionari de la llengua catalana de l'Institut d'Estudis Catalans: <https://dlc.iec.cat/Results?DecEntradaText=senyoratge&AllInfoMorf=False&OperEntrada=0&OperDef=0&OperEx=0&OperSubEntrada=0&OperAreaTematica=0&InfoMorfType=0&OperCatGram=False&AccentSen=False&CurrentPage=0&refineSearch=0&Actualitzacions=False> (consulta octubre 2022).

6. Auke LEEN, «Seigniorage: its history, its present, and its future for the European Union» a *Archives of Economic History*, XXIII/1/2011, 2011, p. 7-16, https://archivesofeconomichistory.com/webdata/magaz/020514121439VolumeXXIII_No1_2011.pdf (consulta setembre 2022).

ment obligatori de dipòsits als bancs centrals per part de les institucions financeres.

La tercera i darrera via, de senyoratge, que és la que es vol fer servir en aquest treball, és el valor o renda addicional de senyoratge pel diner emès que fan servir altres zones econòmiques o guarden visitants i col·leccionistes, que en la seva majoria no tenen voluntat de circulació en el país d'emissió i, per tant, sense efectes en la inflació en el país d'emissió o depreciació de la moneda. Aquesta última aplicació del concepte de *senyoratge* és sobre la qual voldria reflexionar si es pot aplicar a la llengua, per determinar, tot i que sigui qualitativament, si la llengua pot donar lloc a una renda de senyoratge pel seu ús o extensió fora del territori original o on és oficial per no tenir efectes en la seva normativització o «producció».

Aquest ús no «matern» d'una llengua suposa un valor nominal per sobre de la seva producció, que porta a un retorn positiu, tot i que a llarg termini no està exempt de riscos de majors costos en forma de noves variants lingüístiques. La seva valoració hauria de ser tan justa i equilibrada com fos possible per no quedar esbiaixada pels interessos individuals i una ètica mercantilista que distorsionen l'anàlisi. Per això es parteix de la forma temporal que tindria el corrent monetari per aplicar el model algebraic de Rodríguez,⁷ que a més permet descriure, sense risc d'inexistència o multiplicat de solucions per ser prototip d'operacions financeres

7. Vegeu Alfonso RODRÍGUEZ, *Sobre el análisis de la liquidez*, 1980, https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/5803/35885_9.pdf?sequence=1 (consulta 15 de setembre 2022). També es pot consultar Alfonso RODRÍGUEZ, «Profitability in Complex Investments: Errors of IRR and Other Anomalies, Their Solutions» a *International Journal of Economics, Finance and Management Sciences*, vol. 7, núm. 3, 2019, p. 88-94, <https://www.sciencepublishinggroup.com/journal/paperinfo?journalid=173&-doi=10.11648/j.ijefm.20190703.12> (consulta setembre 2022).

degenerades, les magnituds financeres de l'operació i fer comparacions relatives. Comparacions relatives (no esbiaixades per l'efecte absolut de la dimensió del seu ús) entre valors de les llengües que també evita relegar en l'anàlisi econòmica a les llengües minoritàries pel residual valor absolut de les seves magnituds econòmiques en comparació amb les llengües més esteses.

Valor econòmic de la llengua

No escau repetir una anàlisi exhaustiva del valor d'una llengua perquè se'n poden trobar treballs ben exhaustius.⁸ En general, s'identifica la llengua amb un bé econòmic públic impur o de club, perquè el seu consum/ús és col·lectiu (incrementa la seva utilitat com més usuaris la facin servir); sense exclusivitat (ningú no pot ser exclòs de fer-la servir) ni rivalitat (el seu ús no perjudica o restringeix, sinó més aviat tot el contrari, que altres la puguin fer servir), quan encaixaria millor, ja que la llengua no té cap quota o peatge (tret de l'aprenentatge), en la definició de bé comunal o comú, sobre la tesi que ningú pot gestionar sosteniblement un recurs d'ús comú millor que els mateixos implicats.⁹

Es poden distingir fins a quatre valors econòmics d'una llengua:¹⁰ (i) el valor d'ús (utilitat o benefici immediat, en el cas d'una llengua la comunicació); (ii) el valor de canvi (preu de mercat, en el cas d'una llengua fa referència a as-

8. Vegeu José Antonio ALONSO, *op. cit.*, 2006.

9. Elinor OSTROM, «Designing Complexity to Govern Complexity» a Susan HANNA i Mohan MUNASINGHE (eds.), *Property Rights and the Environment. Social and Ecological Issues*, Washington D. C.: The Beijer International Institute of Ecological Economic and the World Bank, 1995, p. 33-46.

10. Pierre BOURDIEU, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, 1999.

pectes com ara el cost aprenentatge o la retribució laboral de les competències lingüístiques); (iii) el valor simbòlic (identitari; en el cas d'una llengua, la seva capacitat de crear una comunitat parlant diferenciada), i (iv) valor de signe o de prestigi social (jerarquia social; en el cas d'una llengua, la diferència estilística en la parla entre grups jerarquitzats per una variable socioeconòmica).

La llengua com a bé econòmic destaca per les seves economies o beneficis d'adopció, en el sentit que, com a bé col·lectiu, la seva utilitat i servei s'incrementa amb el major ús o major nombre d'usuaris. Si bé, el major benefici o impacte econòmic que té és sobre els costos de transacció, perquè compartir llengua o acordar en la llengua materna redueix els costos de contacte, comprensió i litigació, a més que facilita l'entesa, la mobilitat i la transacció. Finalment, hi ha el valor identitari, com «valor de no ús» o la voluntat a pagar per la mateixa. La base teòrica de tots aquests valors econòmics, en general de canvi, es poden classificar des de quatre enfocaments:¹¹ (i) capital lingüístic (formació); (ii) xarxa de comunicació (economies d'adopció); (iii) costos de transacció (relacions comercials), i (iv) identitari (discriminació). L'enfocament tercer, de la minimització dels costos de transacció, equival, des del punt de vista econòmic, al tractament de la llengua com a moneda o la cerca de rendes de monopoli.

En aquest treball, per a l'anàlisi econòmica d'una llengua, s'ha triat el seu valor d'ús i l'enfocament de costos de transacció.

No hi ha una relació clara ni positiva entre el consum econòmic i la llengua, sinó que segons la llengua i el territori canvien les seves preferències i voluntats de compra segons la llengua de comercialització (anglès-oficial del ter-

11. Vegeu Amado ALARCÓN, *op. cit.*, 2005.

ritori)¹², fins a arribar a resultats que en alguns països prefeixen clarament l'anglès en les transaccions comercials en línia i, en altres, tot el contrari (preferència absoluta per la llengua oficial). No obstant, sí que es constata que prop del 90% dels consumidors no compren en línia un producte si no troben informació en una llengua que coneguin, per tant, l'estratègia comercial multilingüe és sempre la més rendible, en un context de relació en línia.

En la perspectiva del valor o utilitat econòmica d'una llengua pels menors costos de transacció, perquè fomenta les relacions econòmiques i facilita l'acord (més fàcil entesa i menys costos de litigació), hi ha uns beneficis en forma d'una relació positiva observable amb el comerç, l'atracció d'inversions, el turisme i altres relacions econòmiques entre zones i persones amb una llengua en comú. Grau d'utilitat que pot dependre de la llengua compartida¹³ i també del grau de dispersió i la rellevància dels parlants (mundial i dins dels països que no tenen aquesta llengua com a oficial).

Davant aquests beneficis, té dos costos importants. El d'entrada o d'accés per la necessitat del seu aprenentatge/coneixement, i el d'organització en el sentit de suport a la comunitat lingüística pel fet que la llengua és un bé dinàmic que evoluciona i creix en vocabulari, etc. Aquest cost d'accés no és un altre que el valor «de canvi» d'una llengua, que coincideix amb el preu de classe o el salari superior d'un treballador format lingüísticament.

12. Tucker JOHNSON i Adam ASNES, «Can Read, Will Buy», Webinar organitzat el 28 juliol de 2020, <https://bit.ly/3jw9cJ8>, (consulta setembre 2022).

13. Juan Carlos JIMÉNEZ i Aránzazu NARBONA, «El español como instrumento de la internacionalización empresarial» a Luís GARCÍA, José Antonio ALONSO, Juan Carlos JIMÉNEZ i Maria BOMBARELLI (Coord.) *El español, lengua global. La economía*. Santillana: Instituto Cervantes, 2010.

Però en aquest treball ens interessa el valor d'ús de la llengua, i per tant, ens centrarem en els seus beneficis en forma de costos de transacció més baixos i els seus costos d'organització, perquè el cost de producció és relativament baix i és compensable per la venda de gramàtiques, diccionaris, etc. (Si en té el monopoli)

Senyoratge associat amb la llengua

El senyoratge es mesura principalment per dues aproximacions. D'una banda, el valor brut com la quantitat de diners en circulació (oferta monetària) sota la hipòtesi que el cost de producció del diner és residual. I, de l'altra, una aproximació relativa a la variació de producció monetària que permet la inflació (impost inflacionari). Ambdues fan referència al valor general del senyoratge,¹⁴ però, com es mencionava a la introducció, en aquest treball es parteix del valor de renda de senyoratge, que està més vinculat a la creació monetària que no afecta els agents econòmics del país, bé perquè es col·lecciona, bé perquè són diners que marxen a l'estranger. Per tant, el senyoratge en la forma que interessa en aquest treball suposa l'assoliment d'uns beneficis (provinents de l'exterior) sense perjudicar la capacitat ni els costos econòmics (lingüístics) dels agents d'aquesta economia (no inflació ni depreciació). Aquest senyoratge aplicat a la llengua implica el valor o benefici obtingut a partir dels que no tenen aquesta llengua com a oficial perquè resideixen en zones d'altres lingüístiques.

Hi ha diverses aproximacions al valor econòmic de la llengua segons el seu ús, com pot representar el *q-value*,¹⁵

14. Carlos POSADA, «Señoreaje, impuesto inflacionario y utilidades brutas del emisor: definiciones medidas del caso colombiano reciente», *Revista del Banco de la República*, vol. 73, núm. 871, maig 2000.

15. Abram DE SWAAN, *op. cit.*, 2001.

que permet classificar les llengües segons el seu nombre d'usuaris i extensió en hipercentrals (anglès), supercentrals, centrals i perifèriques. Però des d'una perspectiva del senyoratge aplicable a la llengua, com a valor apropiat dels usuaris no oficials, suposa resumidament l'esquema:

Beneficis:

- menors costos transaccions / major nombre transaccions en territoris sense oficialitat de la llengua.
- major capacitat influència i mobilitat.

Costos:

- suport lingüístic a la comunitat exterior, que té economies d'escala respecte a l'atenció a la comunitat lingüística oficial.
- possibilitat pèrdua control i beneficis si es perd monopoli de la producció de la llengua.

Això suposa un model matemàtic del tipus:

$$i = m_i(d) \cdot f(u_i(q), t_i(g)) - c(d) - PM_i, \text{ on:}$$

- $m_i()$ és el multiplicador de la llengua en la seva relació positiva amb el comerç, les transaccions, les inversions...
- d és una mesura de dispersió territorial de què depèn el multiplicador.
- $f()$ és la funció dels beneficis de la llengua.
- $u_i(q)$ són el nombre d'usuaris no materns de la llengua, que la seva importància qualitativa depèn de la posició professional o grups d'interès que fan servir la llengua
- $t_i(g)$ són el nombre de territoris amb grups parlant de la llengua superior a un nombre crític de g .
- $c(d)$ són els costos d'organització de la llengua que són creixent amb el grau de dispersió.
- PM_i és l'impacte de la pèrdua del monopoli de producció de la llengua.

Aquell model suposa que els beneficis pel senyoratge són, en general, anteriors als costos perquè aquests són inferiors als primers, excepte en tres situacions:

- promoció/subvenció dels costos d'accés per fomentar l'augment d'usuaris no materns de la llengua.
- suport lingüístic a un creixement dispers territorialment de la llengua.
- pèrdua del monopoli de producció.

Això suposa que l'operació financera resultant, com a corrent net per cada període de beneficis i costos, serà una operació degenerada,¹⁶ perquè, també per pròpia definició del senyoratge, es produeix una renda d'ingressos sense incórrer en costos inicials. Per tant, com a forma general, la representació formal i algebraica de l'operació respondrà a un corrent net de capitals en què els ingressos seran clarament superiors als costos (senyoratge), tret de moments puntuals per promoció i subvenció de l'organització lingüística o el seu creixement en territoris sense oficialitat de la llengua analitzada, i potencials situacions de llarg termini, i gairebé finals de l'anàlisi estàndard de pèrdua de monopoli de producció lingüística.

BENEFICIS	A	A	A	A	B	B	B	B	N
COSTOS	0	1	...	n	n+1	n+2	...	N	N
	a	a	a	a+c	a	a	a	a+c	a+c

BENEFICIS NETS	A-a	A-a	A-a	n	B-a	B-a	B-a	N	N
COSTOS NETS	0	1	...	c+a-A	n+1	n+2	...	a+c-B	a+c-B

Aquest esquema suposa una situació de liquiditat absoluta¹⁷ (rendibilitat alta amb ingressos superiors i abans que els

16. Alfonso RODRÍGUEZ, *op. cit.*, 1980 i 2019.

17. Alfonso RODRÍGUEZ, *op. cit.*, 1980.

costos), i per tant sense riscos (autofinançament assegurat), propi de les operacions financeres degenerades.¹⁸ L'aplicació d'aquest model matemàtic i la perspectiva d'operació financera degenerada permet, a més d'una quantificació del senyoratge de la llengua, la comparativa entre llengües perquè aporta valors de rendibilitat relativa, supera les limitacions de la mesures econòmiques absolutes que maximitzen la posició de les grans llengües, i deixa les minoritàries en valors econòmics residuals. Una comparació relativa a partir de les taxes financeres de rendibilitat bruta ($\bar{\rho}$) i neta ($\hat{\rho}$), a un tipus de valoració continu (ρ), on en operacions degenerades, la interpretació del signe canvia (negatiu implica beneficis):

$$\bar{\rho} = \frac{\ln\left(\frac{\Sigma \text{beneficis nets}}{\Sigma \text{costos nets}}\right)}{\left(\ln\left(\frac{\Sigma \text{beneficis nets}}{\Sigma \text{valor actual beneficis nets}}\right) - \ln\left(\frac{\Sigma \text{costos nets}}{\Sigma \text{valor actual costos nets}}\right)\right) / \rho}$$

$$\hat{\rho} = \bar{\rho} - 1$$

18. Les operacions financeres degenerades són les que més bé representen i permeten analitzar més equilibradament, des d'un punt de vista econòmic, les rendes monopolístiques i a perpetuïtat d'una activitat econòmica: vegeu David CEBALLOS i Joaquim PERRAMON, «The private forest: financial time and forest time. Review of the methodology of economic and financial analysis of logging and its implications in forestry policy», a IX Conference of the Spanish-Portuguese Association of Resources and Environmental Economics (AERNA 2021), 2021.

Conclusions

S'ha partit del concepte de *senyoratge*, en l'accepció que implica únicament el sobrebenefici o renda monopolística per l'emissió de moneda que es fa servir o s'acumula en altres territoris, perquè no impacta en cap cost ni perjudici en el país d'emissió. Anàlogament, s'aplica aquest concepte de *senyoratge* a la llengua, des d'un enfocament de minimització de costos de transacció¹⁹ per ser el principal benefici pel seu ús no matern (foment relacions comercials i inversores). El resultat són operacions en què els ingressos són clarament superiors als costos, i es reben abans els ingressos que els costos.

En aquest context, els models financers tradicionals, sobretot si es volen fer servir taxes de rendiment relatives, no són útils perquè no permeten una interpretació adequada de les taxes de rendiment relatiu i fins i tot no existeixen o suposen valors contradictoris. El model matematicofinancer de Rodríguez²⁰ permet superar aquesta limitació per mitjà de l'anàlisi com a operació degenerada, que és la pròpia de la renda monopolística, i la taxa financera de rendibilitat.


El resultat pot ser un índex que ordeni les llengües d'una forma complementària a la d'altres estudis científics sobre la base d'anàlisis multifactorials per determinar la importància de cada llengua en el món.²¹

19. Amado ALARCÓN, *op. cit.*, 2005

20. Alfonso RODRÍGUEZ, *op. cit.*, 1980 i 2019.

21. Vegeu <https://www.culture.gouv.fr/es/Tematicos/Lengua-francesa-e-idiomas-de-Francia/Actuar-en-favor-de-las-lenguas/Innovar-en-el-campo-de-las-lenguas-y-de-lo-digital/Apoyar-y-fomentar-la-diversidad-linguistica-en-el-ambito-digital/Barometro-de-las-lenguas-en-el-mundo-2022> (consulta abril de 2023).



Consell Comarcal  d'Osona

ALS LÍMITS DEL BUIT: REFORMULANT L'ESTATUS MUNDÀ DE LA LLENGUA A PARTIR DE NĀGĀRJUNA I KANT

GERARD PUIG JORBA

Universitat de Barcelona

La nostra condició d'éssers humans es troba vertebrada d'un element perenne i en constant evolució: el llenguatge, amb el qual ens comuniquem amb el món i la resta d'éssers que l'habiten, de forma constant i gairebé ininterrompuda, només exhaurible en la mort, quan cessa tota possibilitat de seguir establint un diàleg. En aquest sentit, el lligam entre llengua i món és quelcom difícilment ignorable i parar-hi esment des de la filosofia pot fer brollar problemàtiques ensembles inesperades, però molt fructíferes per a repensar pressupòsits als quals, el fet d'estar llargament assumits, no els eximeix de la possibilitat d'éssers qüestionats i, finalment, enderrocats. Justament un exercici de tal índole va ser el que va dur a terme el filòsof budista del segle II Nāgārjuna, fundador de l'escola de la «via mitjana» (*madhyamaka*), en la seva obra *Fonaments de la via mitjana* (*Mūlamadhyamakakārikāḥ*), a partir de l'exposició de la noció de la *vacuïtat* o el *buit* (*śūnyatā*). Al mateix temps, però bastants segles més tard, Immanuel Kant també examinaria rigorosament els límits del llenguatge i n'extrauria conclusions força més humils que les

dels filòsofs de l'idealisme alemany que el seguirien¹, les quals em proposo d'exposar tot seguit. D'aquesta manera, analitzant aspectes del pensament d'un i altri i veient com es poden complementar, les reflexions que es duran a terme respecte a la relació llenguatge-món considero que poden resultar prou atractives i, si més no, desvelar algun miratge inusitat respecte a la nostra manera de comunicar-nos.

Nāgārjuna i l'engany de les paraules

La forma més directa d'expressar la vacuïtat és mitjançant la noció de *contingència* (*pratītyasamutpāda*), segons la qual l'existència de qualsevol cosa no és mai aïllada, sinó que es troba en un permanent estat de codependència amb tota la resta d'entitats mundanes, de manera que influeix i és contínuament influenciada per totes. Així, la categoria de la causalitat és apartada per deixar pas a la relacionalitat, en què el canvi esdevé possible per la simple interacció entre fenòmens, que produeix aleatòriament processos als quals nosaltres, erròniament, els incrustem nexes de causes i conseqüències. Ans el contrari, les coses no ocorren perquè són causades, sinó que, perquè ocorren, els atribuïm una causa i un efecte. Per exemple, si no veiéssim mai un arbre no ens preguntariem per la llavor d'on ha sorgit, de la mateixa manera que tampoc té sentit qüestionar l'existència del fill d'una dona estèril.

«Tendemos a pensar: «esto surge en virtud de estos factores», y llamamos a esos factores condiciones. Pero si eso mismo no aconteciera, ya no hablaríamos de factores, ni de condiciones. [Pues, como se dijo,] no es lógico pensar en

1. Em refereixo en especial a Schelling i Hegel i la seva voluntat de fer possible el coneixement de l'absolut.

las condiciones de algo que no existe. Y lo que ya existe no necesita de condición.»²

La proposta filosòfica de Nāgārjuna adopta, llavors, com ho han argumentat molts acadèmics, una dimensió dual coneguda com «les dues veritats» (o realitats) de l'escola *madhyamaka*. D'una banda, hi hauria la realitat o veritat convencional (*saṃvṛti-satya*), consistent en tot allò que acceptem com a real, però que només ho és dintre les regles d'un determinat llenguatge o fruit d'un previ acord comú, circumstància que és ignorada per un individu amb una ment encara «no despertada», devot (inconscientment) d'una il·lusió (*māyā*). Aquesta suposada veritat ocultaria el fet de ser ella mateixa un pacte o una tradició i qui la defensés seria algú incapaç d'entendre justament que l'autèntic propòsit de qualsevol convenció és ocultar quelcom alternatiu a ella. Els éssers humans parlem llenguatges i els projectem sobre el món per a ajudar-nos a ordenar els fets i facilitar-ne la comprensió; d'aquesta manera, el món s'humanitza i reconeixem aquest acord comú (i lingüístic) com a veritats, encara que, diria Nāgārjuna, en el fons només ho són per a nosaltres, no per al món mateix.³

D'altra banda, hi hauria la veritat o realitat última (*paramārtha-satya*), la que ha comprès una ment il·luminada, reconeixent la naturalesa il·lusòria de l'altra. Ara bé, el que se'ns és desvelat no és el fonament absolut que rau rere tots els fenòmens, com si es tractés de la superació i anorreament de la primera; ans al contrari, la veritat última també és tan convencional com l'altra: les dues realitats són, en el fons, una de sola, com dues cares de la mateixa moneda.⁴ No hi ha

2. NĀGĀRJUNA, *Fundamentos de la vía media*. Edició i traducció de Juan ARNAU. Madrid: Ediciones Siruela, 2004, p. 57.

3. Juan ARNAU, *La palabra frente al vacío*. Mèxic D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 144-145.

4. Jay Lazar GARFIELD i Graham PRIEST, «Nāgārjuna and the limits of thought», *Philosophy East and West*, núm. 53(1), 2003. p. 1-21, p. 6-7.

veritat absoluta sense veritat convencional, ja que ambdues són convencions; però mentre que una encara no ha reconegut justament el fet de ser un acord (assumit segons una tradició) o una estructura particular d'un determinat llenguatge (i que, per tant, només es pot sostenir segons les regles d'aquest, fora d'elles perd tot significat), l'altra ja ho ha assumit.

«Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (*pratītyasamutpāda*) y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (*prajñapti*), es precisamente el camino medio.»⁵

La vacuïtat del *mādhyamika* se'ns revela, per tant, com una retòrica que no vol demostrar res, sinó suscitar el vel enganyós de què estan teixides les paraules: si Nāgārjuna és conseqüent amb la seva proposta, cal que el seu discurs sigui tan convencional com la resta; per tant, no pot pretendre justificar, sinó simplement persuadir. I d'aquesta manera, no mostrant-nos «res» ens ho està mostrant tot: les coses són buides en tant que no existeixen més enllà de ser entitats conceptuais; i al mateix temps, res no és buit perquè tot el present ha estat bastit ja pel nostre llenguatge i aquestes entitats.⁶ Tal és l'autèntica superació de la ignorància (*avidyā*), que esdevindrà no tant un traspàs cap al nirvana, sinó un «despertar», un aprendre a veure «el que no hi ha».

Kant: una qüestió de límits

El que podem extreure de les paraules del bonze és que, malgrat que el llenguatge és el nostre principal mitjà per a comunicar-nos amb el món i poder desenvolupar-hi una vida, aquest comporta un biaix que tenyeix l'aprehensió de la realitat «tal com és»: en tant que tot acte comunicatiu es fa a través d'un canal i un codi, determinades regles són

5. NĀGĀRJUNA, *op. cit.*, p. 179.

6. ARNAU, *op. cit.*, p. 239-240.

assumides forçosament, de manera que aquesta apareix ja ordenada d'una manera o d'una altra en funció de la llengua del subjecte. En aquest sentit, la consideració que se'n segueix és la pregunta per l'estat del món en la seva puresa, verge de tot contacte humanal. Ara bé, Nāgārjuna ja ens ha demostrat que tal accés resulta impossible (tot està ja impregnat d'estructures conceptuals), raó per la qual només es pot definir com un buit, una imatge que esborra tota alternativa. El llenguatge se'ns planteja llavors com un límit per a les nostres facultats cognoscitives, quelcom que, al meu parer, ja era destacat per Kant a la *Crítica de la facultat de jutjar* quan definia el noumen com a fonament de tota la nostra activitat mental (un substrat suprasensible), però inaccessible pel fet de consistir en la unitat fora de les distincions (subjecte i objecte) sempre operants en el nostre enteniment. La capacitat d'aprehendre el món com a unitat seria quelcom a l'abast només d'un enteniment intuïtiu o arquetípic, radicalment distint del nostre en tant que som éssers finits.

Ara bé, podem pensar, igualment un enteniment que, no sent discursiu com el nostre, sinó intuïtiu, procedeixi des d'allò que és universal i sintètic (des de la intuïció d'un tot en tant que ho és) fins al particular, és a dir, un enteniment que procedeixi del tot a les parts [...]. Ara bé, atès que, tanmateix, resulta almenys possible de representar-se el món material com a simple fenomen, mentre que es pensa quelcom com a cosa en si (que no és fenomen) que en sigui el substrat i, alhora, resulta possible de disposar sota d'aquest una intuïció intel·lectual que li correspongui (tot i que no sigui la nostra), aleshores es trobaria un fonament de la natura que seria real i suprasensible, que resultaria incognoscible per a nosaltres, que pertanyem també a aquesta mateixa natura.⁷

7. Immanuel KANT. *Crítica de la facultat de jutjar*. Edició i traducció de Jèssica Jaques Pi. Barcelona: Edicions 62, 2004, p. 459-462.

D'aquí en sorgiria la idea de la finalitat natural (natura com a tècnica, com a art), que permetrà reconstruir *ad hoc* aquesta unitat des del finit per mitjà de l'estètica, però sense poder-se qualificar com a coneixement en sentit estricte, sinó només com una idea reguladora subjectivo-necessària, és a dir, tractada «com si» fos objectiva, però sense ser-ho realment. Per Kant, doncs, és indispensable assumir que hi ha quelcom que queda sempre al darrere, fora del nostre abast, ja que es requereix un fonament que origini la síntesi entre totes les facultats mentals; malauradament, en tant que el nostre llenguatge està limitat al dualisme, tota intuïció sobre aquest noümen serà inevitablement incompleta. En aquest sentit, en aquest punt de la tesi kantiana hi trobo un punt de contacte amb el bonze: del que hi ha més enllà només se'n poden postular convencions, no un saber real; ara bé, la diferència, per part de Kant, recau en el fet que el filòsof transcendental ja és conscient d'aquest fet (reconeix els seus límits, veritat última), mentre que el místic s'enganyarà a si mateix creient realment que està contemplant l'absolut (veritat convencional). I malgrat que no són exactament idèntics, si emulem el noümen al buit *nāgārjuniā*, descobrirem com, efectivament, una realitat no mediada per nosaltres no pot admetre cap tipus de proposició que la defineixi en la seva totalitat, sinó que, com a molt, podrem intuir-ne el seu aspecte a través d'una imatge (el buit) de caire no conceptual.

Llengua i construcció de mons

Arribats a aquest punt, la problematització de l'estatus mundà del llenguatge que hem dut a terme a partir de dos autors, en el fons no tant heterogenis, ens condueix a dues conclusions: en primer lloc, el llenguatge, malgrat que és l'únic mitjà per a comunicar-nos amb el món i generar coneixement, les regles amb les quals opera estableixen ine-

vitablement un límit respecte de l'aprehensió del món fora d'aquestes; és a dir, mentre sigui possible representar-nos una realitat no mediada pel subjecte, essent aquesta «tal com és» (el món en la seva puresa), la llengua seguirà sent incerta, i la relació entre significant i significat, cada cop més problemàtica. Aquesta tesi pren més força si intentem imaginar com són les coses des del punt de vista del món mateix: lluny de totes les categories amb les quals hi posem ordre, aquest no deixa de ser pura arbitrarietat, fenòmens que ocorren juntament amb altres fenòmens i espais juxtaposats amb altres espais; que nosaltres maldem per trobar-hi un sentit, un camí que ho condueixi cap a una finalitat determinada (en Kant, fer possible la llibertat) és ja quelcom que, pròpiament dit, no incumbeix al món mateix. Just per aquesta raó, Nāgārjuna defensava la relacionalitat i la contingència enfront de la causalitat.

I en segon lloc, obre la porta a una reformulació sobre què és realment el que anomenem *món*: és el sòcol sobre el qual estem suspesos, quelcom que existeix independentment de nosaltres? O només podem anomenar *món* allò que ja està dins dels límits del nostre llenguatge, creat a partir de les nostres paraules?⁸ La solució a tal antinòmia rau, al meu parer, en una qüestió de caire més aviat nominal: simplement, quan problematitzem la llengua, atzucacs d'aquesta mena comencen a sorgir perquè la noció de *món* és massa omniabastant i ambigua; caldria, en conseqüència, poder diferenciar entre quan ens referim al món verge, fora de tota mediació subjectiva (el qual sembla que està fora del nostre abast, per això és un buit) i quan ens referim al món que és creat a partir dels mecanismes de la llengua, que pel fet d'anomenar, ordenar, associar idees i crear-ne de noves,

8. No es tracta de la contraposició entre una tesi materialista i una d'idealista.

etc., produeixen una cosmovisió i uns modes de vida que acaben encarnant-se en una tradició en constant actualització, essent heretats i modificats pels seus usuaris generacions rere generacions. És per això que mitjançant aquesta segona accepció surt a la llum la naturalesa constructivista de tot llenguatge i, en vista a resoldre l'aporia, Nāgārjuna i Kant ja ens n'han donat la solució: del que hi ha fora dels nostres límits més val no fer-ne afirmacions categòriques.

Per dir-ho així, d'una banda existiria el món en el seu sentit relatiu, que s'eixamplaria en una pluralitat de mons (un per a cada llenguatge existent), sent el que ha donat lloc a la diversitat de cultures; i d'altra banda, hi hauria el món en el seu sentit absolut, impenetrable i fonament de tota la resta, un buit inefable però omnipresent.⁹

9. Els intents de, no obstant això, voler seguir comprenent allò ignot, «d'omplir aquest buit», és el que fa néixer la religió i la idea d'una divinitat.

ENTRE LA LLENGUA I EL RELAT. UNES REFLEXIONS A PROPÒSIT DE COMENIUS

ANDRÉS L. JAUME

*Universitat de les Illes Balears
Societat Catalana de Filosofia*

La reflexió al voltant de la llengua és una nota constant al llarg de tota l'obra de Comenius. La llengua *lingua* és una de les excel·lències de l'ésser humà juntament amb la ment i la mà. Les tres juntes constitueixen el *trigonus sapientiae* al qual refereix en el *Triertium catholicum* (ca. 1646). No obstant això, les reflexions de Comenius no es circumscriuen únicament a un afany especulatiu sense més, sinó que tenen una materialització molt concreta en els diversos àmbits de l'existència humana. La *lingua*, com a excel·lència humana, apareix, així, tractada en diverses obres amb finalitats molt diferents entre si. En aquesta comunicació presentaré i discutiré dos àmbits en els quals Comenius aborda la qüestió de la llengua per a concloure, finalment, amb una breu reflexió sobre la dimensió hermenèutica de la filosofia.

Primer àmbit. La pedagogia

La llengua és un tema recurrent en la reflexió pedagògica de Comenius. Aquesta reflexió afecta tant la didàctica general (*Didàctica txeca* 1627-1632; *Novissima linguarum methodus*, de 1648; *Didactica magna* 1657 o *Pampedia*,

part integrant de la seva obra pòstuma *Consultatio catholica*) com la didàctica específica (*Janua linguarum* 1628-1631 o l'*Orbis pictus sensualium*, 1658, per citar-ne només algunes). En el que concerneix a la didàctica general, la reflexió sobre la llengua es desplega en dos aspectes: (1) un aspecte didàctic i, (2) un aspecte metodològic: la confusió lingüística és una dificultat en l'aprenentatge, d'aquí ve que el realisme pedagògic estigui acompanyat d'una reflexió sobre el significat de les paraules.

1. Aspecte didàctic

A la *Didactica magna* apareix tant la qüestió de la llengua com la qüestió de les llengües: la llengua és tant un vehicle per a tota acció educativa com un objecte intrínsec de l'educació. Així desenvolupa tant la qüestió de la llengua en què ha de dur-se a terme l'acció educativa com el mètode mitjançant el qual s'han d'aprendre les llengües. Comenius desenvolupa una pedagogia que fa de l'escola un taller de la humanitat. Hi ha diversos tipus d'escoles. A la *Didactica magna* n'hi trobam quatre: l'escola materna, l'escola pública, el gimnàs i l'acadèmia, versió que queda ampliada a la *Pampèdia* amb la idea d'un cicle escolar que abraça tota l'existència terrenal i finalitza amb una escola per a la mort. En totes aquestes escoles les llengües ocupen un paper molt important. S'han d'aprendre no totes les llengües, sinó, en primer lloc, la llengua materna, i després les llengües dels països veïns i el llatí (a més a més de la grega i l'aramea per als teòlegs). Les llengües són un instrument per a augmentar l'erudició i poder-la comunicar «Linguae discuntur non ut eruditionis aut sapientiae pars, sed ut eruditionis hauriendae aliisque communicandae instrumentum», diu al primer paràgraf del capítol xxii de la *Didactica magna*.

Hi ha un mètode per a aprendre les llengües. Aquest mètode parteix sempre de la llengua materna per compa-

ració, és el mètode sincrític. De fet, l'origen del mètode sincrític el trobem a la didàctica de les llengües, tot i que el seu fonament metafísic és la panharmonia. L'aprenentatge de les llengües es fonamenta en les coses, és a dir, es tracta d'un realisme pedagògic que no entén que l'aprenentatge no es fonamenti en les coses, l'home no és un lloro «Homines enim formamus, non psittacos». Les llengües són apreses per l'ús «Omnis lingua usu potius discitur quam preceptis. Id est audiendo, legendo, relegero, transcribendo, imitationem manu et lingua tentando quam ceberime» (DM, cap. xxii, §12). En tot se segueix el principi de partir d'allò conegut a allò desconegut. I molt important, s'ha de fer ús de la tecnologia didàctica, és a dir, els llibres: havent-hi un llibre Vestíbul, un altre que sigui Porta, un Palau de les llengües i finalment un Tresor. L'ensenyament és gradual, com tot a la natura: «nec enim aliter quam per gradus recte itur: alias erunt omnia confusa, hiulca, lacerata» (ibid. §18).

2. Aspecte metodològic: la confusió lingüística és la porta per a la confusio opinionorum

Al *Prodromus*, Comenius assenyalava les causes de la ignorància. D'entre les quals, cita la negligència i superabundància verbal. Clarament es tracta d'una crítica al preciosisme humanista en la línia de Sánchez, a qui comenta en diversos llocs. Si s'ha de reformar tant el coneixement com les escoles no hi ha lloc per als «philosophi aut theologi poetissantes». Comenius té pràcticament una concepció agustiniana del llenguatge (Agustí d'Hipona, *Confessions*, llibre I, §13), la paraula ha de remetre a la cosa sense embelliments, d'altra manera és un engany «Rerum certe veritas puro lumine sine adventitio colori sectari vult» (Prod. §30). La llengua ha de permetre de conèixer les coses tal com són «res uti sunt»

Segon àmbit. L'especulació filosòfica

La llengua és una qüestió que també aborda des d'un punt de vista metafísic i epistemològic. Si la situació de l'ésser humà és laberíntica, el llenguatge també contribueix a la confusió en què es troba tot i que també pot ser el remei. Ho desenvoluparem aquí en tres punts: un primer punt dedicat a entendre el problema de la confusió lingüística. Un altre centrat en les fonts epistemològiques i, finalment, un últim punt que tracta la qüestió del caràcter dialògic de l'ésser humà i l'ànima oberta.

1. La confusió lingüística és una de les formes d'estar en el laberint del món

L'ansia metafísica vol entendre la totalitat d'allò real, cosa que implica ser capaç d'anomenar-ho correctament, posar nom a tot. Però el nom ha de remetre inequívocament a la cosa, no hi ha lloc per a l'ambigüitat, es tracta, doncs, d'una llengua perfecta. Com Plató al *Cràtil*, Comenius insisteix en la qüestió de l'exactitud dels mots. El mot és arbitrari –aquesta qüestió la va aclarir Aristòtil al *Peri Hermeneias*–, però això no significa que hi hagi un descontrol que faci que una cosa pugui ser anomenada de qualsevol manera.

La llengua ha de possibilitar la comprensió i el maneig tant del propi pensament com de la realitat anomenada. Al *Prodromus*, Comenius assenyala un mètode per a construir la pansofia. Aquest mètode consta de sis regles que van des de la necessitat de descriure tot allò existent fins a formular normes que mostrin la natura de tota la realitat, la qual cosa es fa només plantejant definicions i axiomes «sententiae per se fide dignae, non demonstrande per priora, sed illustrandae solum exemplis», és a dir, els axiomes són formulacions evidents de coses que s'esdevenen i no poden ser d'altra manera. Això vol dir que la llengua s'ha de modificar, no

pot ser la parla col·loquial farcida d'ambigüitats, sinó un llenguatge unívoc.

El §84 del *Prodromus* és especialment important, ja que condensa i aclareix el que ja s'ha dit. Comenius assenyala que «S'arribarà a un acord sobre el significat dels mots –primer de tot els més generals– perquè no quedi res sense comprendre o sense alliberar d'homònims, amb els quals després podrien originar-se desacords i discussions. Això ho procuraran les definicions exactes de les coses a la manera que fan els matemàtics abans de fer demostracions». Reformar la llengua és un pas previ a poder tenir coneixement de les coses. Això vol dir modificar el llenguatge col·loquial, suposant que aquest és incorrecte. Potser sigui incorrecte perquè no s'ha seguit la pauta bàsica en el seu aprenentatge consistent en el fet que els mots van acompanyats de la realitat sensible a què refereixen. Així doncs, el realisme pedagògic és la conseqüència d'una determinada manera d'entendre les dificultats per a assolir el saber. Ara bé, quan un llegeix Comenius no pot deixar de plantejar-se si no cau en el mite sellarsià d'allò donat. Com es pot suposar, és aquesta una temptació de tots el fonamentalismes epistemològics.

2. Les fonts epistemològiques

En el que concerneix a l'epistemologia, considera tres fonts que tenen el seu correlat lingüístic. Així, la primera font és l'experiència, que ha de ser anomenada adequadament; la segona, el raonament, que és un procés lògic que comporta manipular judicis adequadament i, finalment, la tercera, la revelació, que es manifesta com a paraula de Déu.

L'experiència, com ja s'ha esmentat, és muda sense paraules, perquè sigui experiència humana ha de passar pel llenguatge. Val recordar el *dictum* kantià «els pensaments sense contingut són buits; les intuïcions sense conceptes,

cegues» (KrV A51). Això suposa discernir entre sensibilitat i enteniment. Tant la influència baconiana com campanelliana insisteixen en el paper del sentit, ara bé, quedar-se només en la sensibilitat ens faria caure en una mena de realisme ingenu i ens privaria dels objectes abstractes que ens permeten fer inferències, la qual cosa és contrària a la idea de coneixement que desenvolupa Comenius. De fet, el coneixement per excel·lència és l'anomenat *coneixement històric*, això és, un coneixement que assenyala el perquè, l'origen i el com. De manera més acurada, Comenius ho resumeix al §50 del cap. x de la *Novissima linguarum methodus*, en què diu:

Scire usu vulgari *pro notitia rerum historica* sumitur, qua aliquid esse novimus: usu autem philosophico *pro notitia intellectuali, qua quid res sit, unde et quomodo*, intelligimus (Nota. Priori sensu verum est quod Augustinus dixit: *Multa scimus, quae non intelligimus*; posteriore illud Philosophi: *Scire est rem per causas nosse, id est intelligere*.)

[El concepte de *saber* en la seva accepció més corrent és pres com un coneixement de les coses a través d'una notificació mitjançant la qual se'ns dona a conèixer el que quelcom és; ara bé, en l'ús filosòfic significa un coneixement de caire intel·lectual mitjançant el qual comprenem què és quelcom, d'on ve i com està feta. (S'ha de fer notar que el primer sentit s'aplica al que diu Agustí «Sabem moltes coses que no intel·ligim» i en el segon sentit allò que el Filòsof diu: «Saber vol dir conèixer per causes, això és, intel·ligir».)]

Tot i que Comenius desterra el verbalisme estèril, hom no pot defugir de la qüestió del logos. *Intelligo* vol dir *comprendre, saber, discernir*, però també *llegir entre línies*. La metàfora de la llegibilitat del món hi és palesa. Intel·ligim perquè no ens quedem amb els sentits només, tot i que hi tornem una vegada i una altra o ens estimem més la informació rebuda per diferents fonts sensibles. L'axioma

LXXXIII és prou clar «Sensus primarii perpetique scientiae duces» igual com el següent «Sensus solidae scientiae bases» però això no és prou suficient per assumir un sensualisme radical, sinó una solidaritat facultativa. Es pensa a partir del sentits, però no només amb els sentits. Hi ha l'auxili de la segona font, la raó. La raó compon, resol i compara, és a dir, la metodologia de l'anàlisi, la síntesi i la sincrisi és una metodologia racional, no sensible. D'altra manera, la capacitat de jutjar no és sensible; és racional. Hi ha una afinitat entre món sensible i món intel·ligible, tota vegada que ambdós són reflex d'un món arquetípic, ja que Comenius hereta l'exemplarisme agustinà (Cf. Agustí, *Qüestió sobre les idees*).

Ara bé, el *logos* etern també és paraula i paraula de Déu que és reflectida a la Sagrada Escriptura. Aquí ens trobem amb l'últim fonamentalisme, el fonamentalisme teològic que, paradoxalment, requereix tant una tasca interpretativa com una inspiració. És, tal vegada, el punt en què el mite d'allò donat és dissolt en un altre mite que exigeix fer hermenèutica. La Sagrada Escriptura ens dona el relat que dona un sentit últim a les qüestions humanes. És un relat omniabarcant. Comenius no rebutja la lectura del llibre de la natura, ni rebutja l'ús de la raó, tant un com altre són creacions divines. El que fa Comenius és assenyalar que l'experiència i la raó tenen la seva *ratio essendi* en un acte amorós de creació divina. Per això l'hermenèutica del llibre de la natura és subsidiària de l'hermenèutica de la paraula revelada. No és que hom no pugui servir-se de la raó o que defugui de l'experiència divina, sinó que aquestes dues fonts adquireixen la seva legitimitat en tant que fonts creades per una paraula eterna.

3. El caràcter dialògic de l'ésser humà i l'ànima oberta

L'home està situat en un laberint, i es pot també embullar amb les seves pròpies paraules fins a quedar alienat o tancat dins el que Comenius denomina la *simismitat*. Aquest és

el nucli d'*El laberint del món i el paradís del cor* (1631), un escrit consolatori que ens dona ja una idea primerenca dels eixos del pensament de Comenius a la vegada que permet d'intuir la seva trajectòria. El laberint és una situació existencial. Només quan un s'adona que la seva vida és un laberint pot cercar la veritat, mentre hom viu inconscientment al laberint viu al marge de la veritat. La radicalització epistemològica d'aquesta conjuntura existencial és l'escepticisme.

Als escrits primerencs hi ha una problematització tan existencial com epistemològica de la *simismitat*. També trobem als primers escrits pansòfics com als *Praecognita pansophica* un intent de refutació. Ara bé, en darrera instància, la possibilitat d'abandonar l'escepticisme, el tancament de l'ànima, és la dialogicitat. El mateix subjecte no es remet a si mateix, sinó que remet a altri. El fet de parlar suposa estar obert a altri. En la capacitat lingüística, en el fet dialògic, trobem tant la sortida al que Comenius considera com un pseudoproblema, a saber, el solipsisme escèptic, com un accés a Déu a través del mestre interior d'inspiració agustiniana.

La llengua és una qüestió moral i política. La mateixa moralitat es funda sobre el fet dialògic, ens comuniquem i ens hem de comunicar bé. En el terreny polític cal assenyalar almenys dos aspectes:

1. El llenguatge és una qüestió de política general: la concòrdia, el cessament del conflicte emana de la comprensió i l'enteniment. No és possible tal concòrdia humana si no hi ha un diàleg sa i si aquest diàleg no garanteix les condicions de mútua intel·ligibilitat. D'aquí ve que el projecte pedagògic incideixi en l'ensenyament tant de les llengües modernes com del llatí.
2. El llenguatge és una qüestió de política científica, entenent que el coneixement té en Comenius un paper emancipador. En aquest sentit, insisteix tant en la uni-

versal intel·ligibilitat de la comunitat científica com en la necessitat d'aplicar un mateix mètode que permeti l'estudi complet de la realitat, finalitat que s'aconsegueix posant nom a les diverses parts de la realitat considerades com un tot harmònic. Per assolir aquesta finalitat, Comenius planteja una llengua filosòfica, tema que tracta tant a la *Via lucis* com a la *Panglottia*. Aquesta llengua universal ha de ser un antídoto contra la confusió conceptual, veritable mal del gènere humà que abraça totes les esferes de llur existència. Mentre no hi hagi una llengua filosòfica –que Comenius només va concebre però no va realitzar– servirà el llatí atesa la seva difusió, la petjada a les arts i les ciències, la riquesa lèxica, bona sonoritat i dignitat.

Finalment, la llengua és una manifestació del pensament utòpic que obre i tanca l'obra de Comenius. Les idees d'una intel·ligibilitat total entre els homes que eviti la confusió i mogui cap a la concòrdia és una utopia. Així, la dimensió utòpica –el relat utòpic– és tant un ideal com un projecte. Apareix com a manifestació lingüística, relat, i es manifesta finalment en un projecte de reforma de tots els assumptes humans, començant i acabant pel més important: la llengua, perquè l'ésser humà és un ésser que parla, un ésser emparaulat.

Reflexió conclusiva

Comenius ens presenta un projecte utòpic, tot i que hi ha una voluntat d'entendre la situació humana des de la perspectiva de l'ànima oberta. Tenir una ànima oberta és estar obert a la multiplicitat i sorpresivitat de la realitat, no menys deixar-se sorprendre per la mateixa realitat que, contemplada, dilata l'ànima i en permet el goig i la fruïció. Ara bé, les aspiracions a l'absolut convé tenir-les fermades, atès

que l'experiència humana és sempre limitada. La realitat es mostra però es mostra en perspectiva. Igual com el llenguatge mai és absolut, sinó que sempre queden coses per dir. Això comporta mirar acuradament, però també fer un esforç de cercar la paraula adequada dintre de la selva del llenguatge.

Si l'home és un ésser emparaulat, no queda clar que necessiti un desemparaulador, ningú no vol quedar-se amb la paraula a la boca, però sí és clar que hom ha de menester un ordre del llenguatge que no violenti la mateixa realitat. Davant la violència del llenguatge, la realitat sempre guanya. Quan la paraula és perversa, quan no diu veritat, quan és dita d'esquenes a la realitat, aquesta darrera fa una urpada forta; la realitat sempre té la darrera paraula.



LLENGUA LITERÀRIA I IMATGE TÒPICA EN *MADAME BOVARY*

MACARENA DENGRA ROSSELLÓ

Universitat Illes Balears (UIB)

Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB)

L'objectiu de la present comunicació és veure de quina manera Flaubert fa servir la llengua literària per a la creació d'imatges tòpiques. Nathalie Sarraute explica que certs escriptors (entre els quals, ella s'inclou) consideren Flaubert el precursor, el mestre de la novel·la moderna. La seva «genialitat» rau precisament en el tractament que dona a les imatges.¹ Com sabem, Flaubert és un autor eminentment descriptiu que ha passat a la història de la literatura per ser el primer per al qual la forma té el paper predominant. Adopta un tipus de descripció planera i convencional; és gràcies a aquest tipus de descripció que posa de manifest les «forces psíquiques encara ara desconegudes» de què parla Sarraute: el món que Emma veu, els seus desitjos, les seves fantasies, els somnis sobre els quals cerca construir la seva existència estan constituïts per una successió de cromos proporcionats per totes les formes més degradades del romanticisme, de tal manera que, a *Madame Bovary*, els sentiments més autèntics parteixen dels clixés més necis.² És així com un nou

1. Nathalie SARRAUTE, *Flaubert le précurseur*. Paris: Gallimard, 1986, p. 73. Originalment va ser un article publicat a *Preuves* en febrer de 1965.

2. *Ibidem*, p. 82.

aspecte del món, una «nova substància psíquica» irromp a la novel·la. Aquesta realitat, fins aleshores desconeguda, és el que posteriorment s'ha anomenat «l'inautèntic».³

A *Madame Bovary* podem distingir tres tipus d'imatges tòpiques: en primer lloc, les referides a l'aprenentatge d'Emma (les que venen de fora, del món), les que mostren els seus pensaments (l'interior de la seva consciència) i en darrer lloc, les que ella manifesta amb paraules (León també pensa i parla tòpicament i Rodolphe s'expressa tòpicament, de manera intencionada, per conquistar Emma).

Ens cenyirem a les imatges que concerneixen l'educació.

Mitjançant els llibres o les il·lustracions, Emma coneix els clixés romàntics que alimenten la seva imaginació i donen forma a les seves aspiracions. Flaubert descriu els tòpics romàntics quan narra el contingut d'algunes de les lectures o gravats que la protagonista acostuma a mirar. Així, el lector visualitza la manera en què ella els interioritza. Però siguin lectures o dibuixos, el que és important és assenyalar que les imatges esdevenen «lentilles» a través de les quals la protagonista interpreta la realitat. Llavors, el efectes no seran innocuus perquè configuren la seva manera d'entendre el món i les relacions amoroses, ja que han creat estereotips a la ment.

Flaubert dedica tot el capítol sisè de la primera part a explicar retrospectivament en què ha consistit la formació personal d'Emma.⁴ Ens mostra aquesta part de la seva bi-

3. *Ibidem*, p. 76-77.

4. Flaubert va publicar *L'éducation sentimentale* l'any 1869, però molt abans s'havia iniciat en la novel·la de formació amb *L'éducation sentimentale* de 1845. A la seva època, aquest títol va semblar estrany. Bruneau explica que l'adjectiu *sentimentale* s'ha de prendre en sentit general i no tan sols en sentit amorós: malgrat que el coneixement de l'amor sigui imprescindible per entrar a la vida adulta, es tracta també d'arribar a tenir una concepció del conjunt de la vida. Vegeu Jean BRUNEAU, *Les débuts littéraires de Gustave Flaubert (1831-1845)*. Paris: Armand Colin, 1962, p. 395-396.

ografia perquè els esdeveniments posteriors (els romanços extraconjugals i l'endeutament) deriven necessàriament de l'educació rebuda. D'aquesta manera, el lector té accés al món interior de la protagonista. S'acaba de casar i no sabem encara gairebé res d'ella (el més destacable és que ha estudiat amb les ursulines a Rouen i que la seva mare és morta).⁵

«Havia llegit *Paul et Virginie*»⁶ és la frase introductòria amb què el narrador es disposa a contar quins són els materials amb els quals ha nodrit el seu esperit i la manera en què els ha assimilats. El lector esbrinarà ben aviat quins són els ciments sobre els quals descansa la seva educació, cap a on es dirigeixen els seus interessos i com ha estat la seva tasca d'autoformació. En definitiva, sabrem en què ha consistit la *Bildung* de la núvia i en conseqüència quina visió té de les relacions amoroses.⁷ Seguidament, ve una imatge literària

5. Emma, la filla d'un llaurador benestant, rep una educació de *demoiselle de ville* discordant amb l'ambient on ha nascut i on haurà de desenvolupar-se la seva vida. Vegeu Claudine GOTHOT-MERSCH, *La genèse de «Madame Bovary»*. Genève-Paris: Slatkine, 1966, 1980, p. 99.

6. Gustave FLAUBERT, *Madame Bovary. Costums de província*. Traducció de Lluís Maria TODÓ. Barcelona: Labutxaca, 2008, p. 44.

7. Entenem el terme en el sentit d'autoafirmació, cultiu de la interioritat i de la consciència individual. Vegeu Alexandre ALVES, «The German tradition of self-cultivation (*Bildung*) and its Historical Meaning». *Educação & Realidade*, vol. 44, (2), 2019, p. 1-18. <https://doi.org/10.1590/2175-623683003>. L'autor analitza el significat de *Bildung* (que tradueix per *self-cultivation*) des dels seus orígens a la baixa edat mitjana fins a la seva institucionalització en el sistema educatiu alemany en el segle XIX. És Wilhelm von Humboldt qui promou el concepte de *Bildung*, sobretot en els seus escrits teòrics, però també a la seva correspondència privada. Walter Horace BRUFORD: *The German tradition of Self-Cultivation. «Bildung» from Humboldt to Thomas Mann*. New York: Cambridge University Press, 1975, 2009, p. 1. Bruford realitza un recorregut exhaustiu de l'ideal de *Bildung* partint d'una conferència de Thomas Mann a un grup d'estudiants republicans (Munich, 1923), on el novel·lista explica que la classe mitjana alemanya considera el cultiu de

que recrea l'atmosfera de la cèlebre novel·la⁸ —no se sap si des del punt de vista d'Emma o des del punt de vista del narrador—; es tracta d'una imatge dotada d'una certa sensualitat per l'al·lusió que fa als llocs exòtics, el clima agradable (el nin va amb els peus nus), la cabana i els fruits vermells:

Havia llegit *Paul et Virginie* i havia somiat amb la cabana de bambú, el negre Domingo, el gos Fidel, però sobretot l'amistat dolça d'algun germanet petit que va a buscar-te fruites vermelles d'uns grans arbres més alts que campanars, o corre descalç per la sorra per portar-te un niu d'ocells. (p. 44)

El narrador segueix amb les experiències de la jove dins el microcosmos tancat que és el convent, on el pare la deixa als tretze anys. Allà Emma es dedica a llegir novel·letes

si mateix com un tret definitori de la identitat nacional i per això es nega a transferir al món objectiu de la política la seva subordinació al món interior. Per als alemanys, el cultiu de si mateix fou una exigència «natural» de la vida de la classe mitjana. La idea de la verdadera llibertat arriba a l'home que viu tant com pot en el món invisible de la cultura i accepta com una espècie de *fatum* les seves circumstàncies socials, polítiques i materials, era al cor de l'idealisme alemany de l'època de Goethe i per tant la no mundanitat va acompanyar les grans realitzacions de la literatura, l'erudició i la filosofia.

8. La novel·la de Bernardin de Saint-Pierre (publicada l'any 1788) gaudia d'una gran popularitat encara a la meitat del segle XIX. Escriptor de la corda de Rousseau, va fer del sentiment el centre antropològic de l'ésser humà. Mitjançant el cor coneixem les lleis morals i de la natura, l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima. Va compartir amb el ginebrí l'amor per la natura i el rebuig a la civilització. Vegeu Maria Dolores PICAZO i Fátima GUTIÉRREZ: «El ensayo y la escritura autobiográfica», a Javier DEL PRADO (ed.), *Historia de la literatura francesa*. Madrid: Cátedra, 1994, 2a ed. 2009. A *Paul et Virginie* Saint-Pierre exalta la puresa dels sentiments i dels costums en el marc idil·lic d'unes illes paradisiàques. La protagonista, Virginie, mor ofegada en el naufragi del Saint-Geran per no voler llevar-se la roba. La frase «Havia llegit *Paul et Virginie*» cobra un valor irònic una vegada que hem conegut les aventures sexuals d'Emma Bovary.

romàntiques que recreen un passat pseudohistòric.⁹ És una fadrina procedent d'una família de gentilhomes arruïnats per la Revolució que deixa els llibres a les alumnes majors. Quan va al convent cada mes durant vuit dies per repassar la roba, les alumnes s'escapen de l'estudi per veure-la: ella els conta notícies de fora, fa encàrrecs a la ciutat i canta cançons galants del segle XVIII mentre cus. Com en el cas de la *Bildungsroman*, l'aprenentatge d'Emma es dona en un context d'una educació no reglada. És un aprenentatge d'experiències que s'oposa a l'escola, però no als llibres.¹⁰ Per altra banda, es pot veure en aquesta fadrina una espècie de mentora de baix nivell.¹¹

El narrador descriu el contingut de les esmentades novel·les enumerant un reguitzell de tòpics romàntics, amb la qual cosa crea la impressió d'unes trames argumentals completament desmanegades. Flaubert introdueix el motiu romàntic de les llàgrimes.¹² El plor és fruit de les penes amoroses o de les dificultats que els amants han d'afrontar.

9. El que fa Flaubert a *L'educació sentimental* de 1845 i a *Madame Bovary* és adaptar el tema cervantí (el personatge principal té unes idees que no són les del seu entorn perquè ha llegit) a la novel·la de formació en el primer cas, i en aquest capítol de formació en el segon cas.

10. Vegeu Michel FABRE: «Expérience et formation: la *Bildung*», *Penser la formation*. Paris: Éditions Fabert, 2015, p. 141-155, p. 146. L'autor analitza *Anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister* (1795-1796) de Johann W. Goethe.

11. El mentor és un personatge característic de la novel·la de formació. *Ibidem*, p. 146.

12. El romanticisme, en exaltar l'expressió dels sentiments, havia atorgat un gran valor a les llàgrimes. Les llàgrimes masculines es donen dins l'àmbit privat, en la intimitat de la parella o, millor encara, en solitud. Anne VINCENT BUFFAULT, «Constitution des rôles masculins et féminins au XIX siècle: la voie des larmes». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 42e Année, núm. 4 (Jul.-Aug., 1987), p. 925-954, p. 930. Published by Cambridge University Press. <http://www.jstor.org/stable/27583610>

No hi havia sinó amors, amants, enamorades, dames perseguides que es desmaiaven en pavellons solitaris, postillons assassinats a cada etapa, cavalls rebentats a cada pàgina, boscos ombrívols, cors destrossats, juraments, plors, llàgrimes i petons, barques al clar de lluna, rossinyols als jardins, senyors valents com lleons, dolços com anyells, virtuosos com no ho és ningú, sempre mudats, i plorangers com magdalenes. (p. 46)

Els cavallers que acudeixen ràpidament a l'encontre de l'estimada són un lloc comú en les lectures de joventut de la protagonista. Es veu a si mateixa com una damisel·la que passa el dia sota el trèvol d'ogives, esperant veure arribar el seu estimat muntant un briós cavall.

Hauria volgut viure en algun antic castell, com aquelles dames vestides amb cosset llarg, que es passaven el dia sota els trèvols de les finestres ogivals, amb el colze sobre l'ampit i la barbeta a la mà, mirant venir de lluny un cavaller amb plomall blanc galopant sobre un cavall negre. (p. 46)

Aquestes lectures es tradueixen en un desig de vivències reials. Per ella hi ha una continuïtat entre les lectures i la vida que corrobora les paraules o les dota d'un sentit complet.

Emma, abans de casar-se, havia cregut tenir amor, però com que la felicitat que havia hagut de resultar d'aquell amor no havia arribat, pensava que es devia haver equivocat. I intentava saber què significaven exactament, a la vida, les paraules *felicitat*, *passió*, i *embriaguesa*, que tan boniques li havien semblat als llibres. (p. 43)

Els *keepsakes* són uns luxosos àlbums que algunes companyes d'Emma duen al convent després d'haver-los rebut per Nadal. Es tracta d'un obsequi molt adient i burgès per a les joves de nivell social amb les quals es relaciona a les ursulines. Les alumnes han d'amagar-los (suposadament perquè no els trobin les monges) i els miren al dormitori.

El narrador remarca l'emoció d'Emma quan els contempla, amb el *pneuma* (el seu alè) que aixeca el paper de seda. Com en el cas de les lectures, per ella mirar aquests gravats suposa una autèntica experiència¹³, i com assenyala Chaudier amb molt d'encert, posseeixen un valor anticipatori d'allò que la protagonista espera de la vida.¹⁴

S'estremia, i aixecava amb l'alè el paper de seda dels gravats, que s'alçava mig doblegat i tornava a caure a poc a poc sobre la pàgina. (p. 47)

Les il·lustracions remetent a un patró de dona romàntica, de sentiments delicats (en actitud somiadora, pensativa o lacrimògena), enredada en esdeveniments amorosos. La seva vida transcorre en ambients idealitzadament opulents. En aquests tipus de gravats no poden faltar les escenes d'amor furtiu.

Era un jove darrere la balustrada d'un balcó, amb un mantell curt, que estrenyia entre els braços una noia vestida de blanc que duia una escarsella a la cintura [...]. (p. 47)

Per l'escarsella i el mantó curt sembla que l'escena està protagonitzada per personatges d'èpoques passades. En el convent, n'Emma coneix cert refinament pseudohistòric que remet al segle XVIII o a l'edat mitjana. Les imatges també inclouen al·lotes viatjant en confortables carruatges que llisquen de manera elegant enmig dels parcs. És aquesta una escena especialment «graciosa» amb el cotxe guiat per dos infants (*deux petits postillons*) en calçons curts i en companyia d'un esvelt canet botant al mateix temps.

13. La literatura és per a Emma una «primera “experiència” de l'existència». Vegeu Stéphanie CHAUDIER: «Messaline a raison contre Juvénal ou le savoir d'Emma Bovary», a Pierre-Louis REY i Gisèle SÉGINGER (Ed.), «*Madame Bovary*» et les savoirs. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 135-145, p. 136.

14. *Ibidem*.

N'hi havia que jeien en un cotxe, lliscant enmig de parcs, on un llebrer saltava davant dels cavalls al trot que guiaven dos postillons amb pantalons blancs. (p. 47)

Altres gravats mostren senyoretes mig ajagudes en un sofà amb una carta (suposadament d'amor) mirant la lluna. L'astre representa el misteri de la nit per als enamorats. En el cas del carruatge i en el del sofà, se suggereix una postura corporal lànguida i d'abandó.

Altres, somiant sobre un sofà prop d'una carta oberta, contemplaven la lluna per la finestra entreoberta, mig emmarcada per una cortina negra. (p. 47)

A l'àlbum trobam dibuixos de jovenetes a les quals se'ls escapa una llàgrima mentre besen una tórtora (símbol de l'amor) o un colom missatger. La gàbia gòtica i les sabates punxegudes evocuen l'edat mitjana.

Les ingènues, amb una llàgrima a la galta, feien petonets a una tórtora a través dels barrots d'una gàbia gòtica o, somrient amb el cap sobre l'espalla, desfullaven una margarida amb uns dits punxeguts, torçats cap amunt com les sabates medievals. (p. 48)

D'acord amb l'explicació de Sarraute (l'escriptora parla del sentiment amorós) podem veure també que «l'inautèntic» dels sentiments religiosos d'Emma es fonamenta en imatges estereotipades. Sabine Narr fa incís en quelcom en què s'insisteix poc: la jove és una *contemplatrice* de la iconografia cristiana.¹⁵ El seu missal conté unes imatges d'un dolorisme tan atenuat que degeneren en estampes naïf sobre aspectes teològics, morals o doctrinals de l'ensenyança cris-

15. Sabine NARR, «Flaubert et l'image légendaire/légendée», *Flaubert. Revue Critique et Génétique*, Anne HERSCHBERG PIERROT (dir.), «Les pouvoirs de l'image I», 11/2014. URL:<http://journals.openedition.org/flaubert/2294> [consulta: 17 de gener de 2023]

tiana.¹⁶ Una d'aquestes imatges representa el Sagrat Cor de Jesús i les altres dues evocuen dos passatges del Nou Testament (la paràbola de l'ovella perduda¹⁷ i la pujada de Crist al Calvari).¹⁸ A la ingenuïtat de les imatges en si mateixes s'hi afegeix l'actitud de la protagonista quan les contempla.

En comptes de seguir la missa, es mirava les imatges piadoses del missal, orlades de blau cel, i estimava l'ovella malalta, el sagrat cor travessat de fletxes agudes o el pobre Jesús caigut sota el pes de la creu. (p. 45)

Stéphanie Dord-Crouslé assenyala de manera encertada que el missal apareix com un objecte litúrgic desviat del seu ús, és a dir, inútil per la finalitat per a la qual ha estat concebut, desprovist de tota paraula eficaç, ja que ella no el llegeix, sinó que mira les il·lustracions com si d'escenes mundanes dels *keepsakes*¹⁹ es tractàs. L'ovelleta, el cor de Jesús i la figura de Crist estan igualats per l'enumeració

16. Corbin explica que durant el segle XIX trobam dues concepcions espirituals oposades: la masoquista i la seràfica. L'espiritualitat del primer segle XIX havia incidit en el cos dolorós de Crist Redemptor, els sofriments del qual són descrits amb el major realisme. El culte al Sagrat Cor es difon amb una amplitud fins ara desconeguda. Resar el rosari incita a la meditació sobre el martiri patit per Crist. No obstant això, a partir de la segona meitat del segle, el dolorisme es va diluint a poc a poc. La promulgació del dogma de la Immaculada Concepció i els suposats fenòmens de mariofania que se succeïren per tot França, fomentaren una pietat més seràfica («angelical») adient amb certa «imatgeria» romàntica. Vegeu Alain CORBIN, «L'emprise de la religion», CORBIN (dir.), *Histoire du corps. De la révolution à la grande guerre*, vol. II. Paris: Seuil, 2005, p. 51-83, p. 53-55.

17. MATEU, 18, 12-14 i LLUC, 15, 3-7.

18. MATEU, 27, 32- 33, MARC, 15, 21-22, LLUC 23, 26-33 i JOAN 19, 16-17.

19. Stéphanie DORD-CROUSLÉ, «Les deux bibliothèques religieuses de *Madame Bovary*». Gisèle SÉGINGER et Pierre-Louis REY, *Madame Bovary et les savoir*. Presses de la Sorbonne nouvelle, 2009, p. 147-155, p. 147.

del narrador, de tal manera que en la seva ment el dogma bàsic de la religió cristiana (la crucifixió que precedeix la resurrecció del messies esperat) queda al nivell del bòvid i amb quelcom tan equívoc com el cor travessat per unes fletxes.

Hi ha una connexió indissoluble entre l'educació d'Emma i la manera en què interpreta la seva realitat quotidiana, sota el prisma de les idees de passió i luxe que ha interioritzat a través de les imatges tòpiques que hem vist. Per altra banda, hi ha quelcom que el lector coneix sobre Emma i que ella ignora: l'origen de la seva tragèdia, de la seva desgràcia, rau en el fet que és incapaç d'identificar els estereotips com a tals.



L'APROPIACIÓ DE LA LLENGUA COM A EINA DE CANVI POLÍTIC A ANTONIO GRAMSCI

PAOLO SCOTTON

Universidad Pública de Navarra

A les darreres dècades, a partir de l'estudi clàssic de Franco Lo Piparo¹, l'atenció de molts estudiosos de Gramsci (1891-1937) s'ha centrat a analitzar la rellevància que ocupa la reflexió sobre la llengua en la seva obra. En particular, el principal focus d'aquesta literatura s'ha centrat gairebé exclusivament en el desenvolupament d'aquesta temàtica als *Quaderni del Carcere*.² Com és ben sabut, són un conjunt d'escrits que Gramsci va redactar durant els anys del seu empresonament sota el règim feixista i que van ser recollits i publicats a posteriori, i per aquesta raó no sem-

1. Franco LO PIPARO, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*. Roma-Bari: Laterza, 1979.

2. D'aquesta extensa literatura, citem alguns estudis que de manera sistemàtica aborden la qüestió: Giancarlo SCHIRRU, *I Quaderni del Carcere e il dibattito su lingua e nazionalità*, en Giuseppe VACCA (Coord.), *Gramsci e il novecento*, vol 2. Roma: Carocci, 1999, p. 53-61; Peter IVES, *Language and hegemony in Gramsci*. London: Pluto Press, 2004; Alessandro CARLUCCI, *Gramsci and languages. Unification, Diversity, Hegemony*. Chicago: Haymarket Books, 2014; Fabio FROSINI, «Ideologie, superstrutture, linguaggi nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci», *Materialismo storico*, 2 (5), 2018, p. 150-187.

pre recullen el pensament de Gramsci de manera fidedigna.³ De tota manera, els *Quaderns* s'han considerat i es continuen considerant com la part més substancial de la seva obra. Sense tenir cap pretensió de posar en dubte aquesta consideració, el punt de partida d'aquest estudi és constituït, però, per un escrit de Gramsci anterior a aquests textos. Es tracta d'una carta que el jove Gramsci va escriure el març del 1918 a Giuseppe Lombardo Radice. Ara bé, abans d'entrar a l'anàlisi textual, les dates i el destinatari, necessitem uns aclariments previs.

El 1918 Gramsci té 27 anys, i des de feia set s'ha instal·lat a Torí. Ha deixat els estudis de filologia, matèria per la qual nodreix una profunda passió i interès, i prefereix dedicar-se al periodisme. Ja està col·laborant amb alguns diaris, com *Il Grido del Popolo* i *Avanti!*, però la seva preocupació per temes culturals, socials i polítics va molt més enllà de la rotativa. En aquells anys, Torí és una ciutat que està patint canvis radicals al seu teixit social i productiu, que no deixen indiferent el jove Gramsci, que s'acosta amb especial interès al pensament marxista i socialista, i als moviments sindicals. La indústria està canviant ràpidament la urbanització, la població i les relacions socials: es comencen a crear nous barris i edificis, com el *Lingotto*, que acull la Fiat; s'assisteix a una immigració creixent de treballadors provinents del sud d'Itàlia a la recerca de feina a les fàbriques; i s'està creant una nova figura humana que Gramsci observa per primera vegada en aquella ciutat: l'obrer explotat, convertit en màquina al servei del capital. En aquest context, i en resposta als desafiaments que aquesta nova re-

3. Sobre la problemàtica edició dels *Quaderns* en les seves diferents fases, a causa sobretot de la manipulació per part dels directius del Partit Comunista Italià, es pot veure Giuseppe COSPITO, «Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del Carcere"», *Studi Storici*, 52(4), 2011, p. 881-904.

alitat representava per a la classe obrera, a la primavera del 1918 Gramsci decideix fundar el que anomena «Club di vita morale».

Es tractava d'una associació cultural que tenia com a finalitat fer accessible a les classes subalternes de la gran ciutat, als obrers i treballadors que no havien tingut i no tenien accés a l'educació, la possibilitat d'adquirir coneixements, habilitats, interessos que els permetessin fugir de la bestialitat a qui condemnava la fàbrica. Gramsci, a través d'aquest experiment, es preocupa, per tant, de l'educació de les masses, entesa com a creació de la consciència de classe per a la vertebració d'una subjectivitat política nova.⁴

El fet que ell consideri que aquest procés de conscienciació política ha de passar per una activitat educativa prèvia no ha de sorprendre. Per entendre aquest punt n'hi ha prou amb aixecar una mica la mirada a la dimensió europea i internacional. Des de la *Fabian Society* a Anglaterra, el lema del qual era «Educar, agitar i organitzar», passant per les diferents aportacions a les idees socialistes –com les escoles progressives als Estats Units i les escoles modernes a gran part d'Europa–, fins a arribar a la *Liga de Educación Política* en el cas espanyol, una declinació molt diferent però representativa de l'esperit del temps.⁵

Evidentment, Gramsci és fill del seu temps. Un temps que aposta per l'educació com a factor de canvi i, fins i tot, de subversió de l'ordre establert. Les escoles noves havien arri-

4. Per a una presentació més exhaustiva dels treballs d'aquest «club», es pot veure especialment Chiara META, *Antonio Gramsci e l'esperienza del "Club di vita morale"*, a Sara GONZÁLEZ, Juri MEDA, Xavier MOTILLA i Luigiaurelio POMANTE (Coord.), *La práctica educativa. Historia, memoria y patrimonio*. Salamanca: FahrenHouse, 2018, p. 429-439.

5. Sobre el cas de l'experiència espanyola, vegeu el llibre de Jorge COSTA DELGADO, *La educación política de las masas: capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*. Madrid: Siglo XXI, 2019.

bat i s'estaven difonent a gran part d'Itàlia, i en aquells anys tenien una notable transcendència cultural i social.⁶ I Antonio Gramsci estava al corrent de tots aquests nous experiments.

Escriu llavors una carta a qui, en aquell moment, es podia considerar com el màxim teòric de la pedagogia moderna i representant d'aquest nou vent educatiu a Itàlia: Giuseppe Lombardo Radice. Altrament, Lombardo Radice, com Gramsci, és sensible a la causa meridional i a l'educació de les classes populars. El 1907 ha fundat la revista *Nuovi Doveri*. Aquesta publicació, així com altres escrits i llibres d'aquest període, demostren la fusió de la reflexió teòrica amb una missió de reforma social, un compromís intel·lectual adreçat a l'emancipació del poble. Aquesta emancipació passava, segons Lombardo Radice, per l'autoeducació, un concepte clau de la seva pedagogia, i a què el 1916 va dedicar un llibre sencer.⁷ Entre ell i Gramsci hi havia, per tant, una evident afinitat vital i intel·lectual, una proximitat que fa que el filòsof sard, a la recerca de consells i guia per a la creació de la seva associació cultural, decideixi escriure a aquest pedagog.

Educació i autoeducació a la llengua

A través d'aquesta carta, és possible comprendre les directrius que mouen el projecte del «Club de vita morale», així com veure la importància que, per a Gramsci, la llengua

6. Maria S. TOMARCHIO, Gabriella D'APRILE (Coord.), *Educazione Nuova e Scuola Attiva in Europa all'alba del '900. Modelli e temi*. A *I Problemi della pedagogia*, 56 (4-6), 2010, p. 309-552; Maria S. TOMARCHIO, Gabriella D'APRILE, (Coord.). *Educazione Nuova e Scuola Attiva in Europa all'alba del '900. Figure ed esperienze*. En *I Problemi della pedagogia*, 57 (4-6), 2011, p. 207-420.

7. Per un perfil teòric i històric de l'autor, vegeu Emilia SORDINA, *Il pensiero educativo di Giuseppe Lombardo-Radice*. Roma: La goliardica, 1980.

assumeix en el procés pedagògic de creació de la subjectivitat política. És un pensament en acció que neix, de manera molt interessant, des de la pràctica. Gràcies a això, Gramsci vol promoure ocasions de debat, discussió i aprofundiment en temes ètics i socials entre els joves treballadors de les fàbriques que s'acostin al moviment socialista. Per això entén que cal una alfabetització. Gramsci diu: «Volem acostumar-los a la investigació, a la lectura feta amb disciplina i mètode, a l'exposició senzilla, serena dels seus convenciments».⁸ El destinatari de les classes són els joves obrers amb escassa escolarització, a qui Gramsci vol oferir les condicions de possibilitat per encaminar-se cap a l'autoaprenentatge, ja que aquest és el veritable objectiu d'una pràctica pedagògica revolucionària: l'autonomia i l'emancipació de l'aprenentatge. Els seus alumnes, segons la seva opinió, «són intel·ligents i amb bona voluntat, però cal començar amb les coses més senzilles i elementals: cal començar des del llenguatge mateix».⁹

Aquests joves no només tenen poca escolarització, sinó que també provenen de diferents parts d'Itàlia i, en molts casos, la llengua materna és el dialecte. És interessant notar que Gramsci diferencia de manera clara i explícita entre dialecte i llengua, i així afirma que el que marca la distància entre ambdós és la possibilitat o la impossibilitat d'expressar amb aquest llenguatge tots els pensaments, fins els més complexos. Una forma de parla es configura com a llengua només si mitjançant aquesta és possible construir conceptes universals, i per això constitueix un possible vehicle de comprensió respecte a altres cultures i altres llenguatges.

8. Antonio GRAMSCI, *Un club di vita morale. Lettera a Giuseppe Lombardo Radice*. En Giovanni URBANI (Coord.), *La formazione dell'uomo: scritti di pedagogia di Antonio Gramsci*. Roma: Editori Riuniti, p. 100 [Traducció a càrrec de l'autor].

9. *Ibidem*.

Això és així perquè, en síntesi, una llengua sempre permet la traducció a escala conceptual. Al contrari, el dialecte és una forma comunicativa que es vincula a la vida quotidiana i material, i no assoleix el nivell de les abstraccions. Amb el dialecte no es pot dir tot, ja que l'ús lingüístic en què s'utilitza és limitat.¹⁰ Amb aquesta consciència de la dificultat a què s'enfronta, Gramsci té clar el seu objectiu: donar a la massa dels treballadors la possibilitat d'adquirir la capacitat d'intervenir a la vida pública, perquè no siguin condemnats a la passivitat a causa de la carència d'un domini lingüístic ple. Aleshores, la pregunta que sorgeix d'aquest plantejament té a veure amb el mètode i les eines necessàries per aconseguir la finalitat que es proposa: donar a la massa dels treballadors la possibilitat d'adquirir la capacitat d'intervenir a la vida pública, perquè no siguin condemnats a la passivitat a causa de la manca d'un domini lingüístic ple.

A l'esmentada carta a Giuseppe Lombardo Radice, Gramsci exposa el seu mètode de treball. És un relat molt interessant que paga la pena citar de manera extensa:

10. Gramsci escriu a *Quadern* 11, §12, nota 3: «Quien habla solo un dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provincial, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán limitados, más o menos corporativos o economistas, no universales. Si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales distintas, es preciso al menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, o sea que una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, o sea, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo». Antonio GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era, 1986, Tomo 4, p. 246-247. No per això Gramsci menysprea els dialectes, formes expressives a vegades més autèntiques i profundes, perquè són les expressions més espontànies i naturals dels sentiments, com argumenta C14 amb referència al teatre de Pirandello.

Els treballs es desenvolupen de la manera següent: jo, que he acceptat el rol d'*excubitor*, ja que he fundat l'associació, assigno a un jove una tasca: el jove llegeix, fa un esquema, i després en un seminari exposa als presents els resultats de les investigacions i de les reflexions. Algú entre els assistents, si s'ha preparat, o jo mateix, presentem les nostres objeccions, proposem solucions diferents, eixamplem l'àmbit d'un concepte o un raonament. S'obre així un debat, que s'intenta no tancar fins que tots els que hi són presents hagin pogut comprendre i fer seus els resultats més importants del treball comú.¹¹

El que presenta Gramsci és un mètode que aspira a fomentar entre els treballadors un hàbit de precisió i disciplina en l'ús de la llengua perquè cadascú individualment, i tots mitjançant una tasca compartida, puguin convertir un llenguatge extern que se'ls imposa i que ignorin, en una llengua pròpia, dotada de sentit i de valor vital. I que puguin desenvolupar idees més elaborades i complexes a partir d'un domini ple del llenguatge. Aquest, de fet, constitueix l'eina fonamental per produir pensaments exactes i moure així a l'acció.

Llengua i canvi polític

El que emergeix d'aquesta anàlisi somera és que la metodologia utilitzada per Gramsci en el seu inicial experimentalisme pedagògic revela una aparent paradoxa. La llibertat i emancipació de la classe obrera passa per una adequació prèvia disciplinada a les normes lingüístiques. Ja en aquest escrit podem detectar el moll de l'os de la qüestió de la llengua que Gramsci desenvoluparà amb més precisió i profunditat als *Quaderns de la presó*, a vegades donant lloc a possibles apories. Es tracta de reconèixer que hi ha

11. Antonio GRAMSCI, *Un club di vita morale*, op. cit., p. 101.

un vincle indissoluble entre llibertat i disciplina, entre autonomia individual i heteronomia social.¹² L'individu està cridat, amb esforç disciplinat, a fer seva, diu Gramsci, la llengua. Als *Quaderns*, en parlar de l'aprenentatge de la lògica formal, Gramsci instaura un paral·lelisme interessant amb l'aprenentatge de la gramàtica. Diu Gramsci:

La lógica formal es como la gramática: se asimila de forma «viviente» aunque el aprendizaje haya sido necesariamente esquemático y abstracto, ya que el alumno no es un gramófono, no es un recipiente pasivamente mecánico, aunque el convencionalismo litúrgico de los exámenes lo haga parecer así. La relación de estos esquemas educativos con el espíritu infantil es siempre activa y creativa, como activa y creativa es la relación entre el trabajador y sus herramientas de trabajo: un calibre es también un conjunto de abstracciones, pero no se producen objetos reales sin calibrar, objetos reales que son relaciones sociales y que contienen ideas implícitas.¹³

Gramsci, als *Quaderns*, és molt crític amb el sistema educatiu italià, i una crítica paral·lela mou també la didàctica de la llengua. En particular, el filòsof qüestiona la manera d'escriure i ensenyar la història de la cultura nacional italiana, que sempre, segons ell, ha volgut obrar en direcció d'una vertebració que ha acabat dominant sobre el poble, i no comprènent-ho i incloent-ho al procés de desenvolupament.

12. En relació amb aquest assumpte, vegeu Pietro MALTESE, «Disciplina e conformismo nelle riflessioni industrialiste di Antonio Gramsci», *Studi sulla formazione*, 18, 1, 2015, p. 1-15. Igualment, són molt interessants les reflexions d'ANXO GARRIDO FERNÁNDEZ en la seva recent tesi doctoral: *La compleja gramática del moderno príncipe: las fuentes lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento político de Antonio Gramsci*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (*eprint*), 2022, en particular p. 581-606.

13. Antonio GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4, *op. cit.*, C12, p. 380-381.

pament històric.¹⁴ El dogmatisme, l'erudició, són exemples d'aquesta cultura intel·lectualista que ha caracteritzat la història d'Itàlia. Segons ell, una cultura popular ha de revertir aquesta tendència i fomentar al poble la consciència del seu paper històric. Per això, les masses subalternes s'han d'apropriar del que representa l'element de socialització per excel·lència; és a dir, la llengua.

L'adquisició del domini lingüístic té dues vessants. D'un cantó, és un projecte de vertebració popular, d'organització de la cultura. De l'altre, la llengua és un factor de creació de nova socialització que apunta cap al futur. Per una altra banda, amb la llengua les persones es comuniquin, donen forma a la seva relació al món i amb les altres persones. Alhora, a través seu es construeix el món social on les persones es mouen. En opinió de Gramsci, la llengua no existeix en abstracte, només en la gramàtica, sinó que té sempre una historicitat i una corporeïtat. És just en la identificació i comprensió d'aquesta historicitat que s'obre la possibilitat de construir un ordre nou i diferent, a través de l'assimilació de la llengua per part de les masses.

Gramsci, com s'ha demostrat en aquestes pàgines, ja ho indica a la carta a Lombardo Radice, quan insisteix en la importància de fomentar una construcció compartida del sentit: un ús emancipat de la llengua només és tal si es comparteix un idioma que autènticament es posseeix, que es converteix en una mateixa comprensió del passat i un mateix projecte de futur. Aleshores, en virtut d'aquesta apropiació conscient, la llengua passa a ser una eina de canvi polític.

14. Massimo BALDACCI, *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*. Roma: Carocci, 2017.

Conclusions

En síntesi és possible afirmar que a l'obra d'Antonio Gramsci emergeix amb claredat la presència d'una preocupació pedagògica significativa, i això ja es pot detectar abans del seu empresonament el 1926. És una preocupació que es caracteritza per un interès didàctic molt pràctic, bolcat cap a l'ensenyament-aprenentatge de la llengua. Aquest procés, en particular, es caracteritza per l'exercici disciplinat, i per l'estructuració d'una metodologia ben fonamentada en contextos de marginació o dificultat social.

A través d'aquest aprenentatge, l'ordre de la norma imposada troba la llibertat creadora de l'aprenent, que assimila l'objecte del seu estudi i comparteix aquesta adquisició amb els companys. Aquesta activitat és la que obre el camí a una possible emancipació individual, i alhora comunitària, dels grups socials subalterns. Aleshores és possible afirmar que, segons Gramsci, l'acció política, encara la més subversiva, sempre necessita trobar el suport en una educació prèvia, disciplinada, de la llengua.

**PARAULA PARLADA I PARAULA PARLANT:
RENOVACIÓ DE LA LLENGUA I
FECUNDITAT DE L'ENCONTRE
COMUNICATIU EN EL PENSAMENT DE
MAURICE MERLEAU-PONTY**

XAVIER ESCRIBANO

Universitat Internacional de Catalunya

«Quan vulguis saber alguna cosa –escriu Heinrich von Kleist– i no siguis capaç de desentrellar-ho meditant, t'aconsello, estimat i discret amic meu, que parlis d'aquest assumpte amb el primer conegut amb qui ensopeguis [...]. Potser en temps passats parlaves amb la petulància de voler instruir *d'altres*, mentre que jo vull que parlis amb l'assenyada intenció d'instruir-te *a tu mateix*».¹

Aquesta peculiar recomanació de Von Kleist a un amic coincideix plenament amb la funció prioritària que Maurice Merleau-Ponty assigna a l'expressió lingüística, que «no és per a nosaltres, subjectes parlants, una operació segona, a la qual recórrer per tal de comunicar a un altre els nostres pensaments, sinó la presa de possessió per nosaltres, l'adquisi-

1. Heinrich von KLEIST, «Über die allmähliche verfertigung der Gedanken beim Reden», a *Sämtliche Werke und Briefe*, II Band. München: Carl Hauser Verlag, München, 1961, p. 319. (Mentre no s'indiqui el contrari, totes les traduccions són meves).

ció de significats que, d'altra manera, no se'ns fan presents més que sordament».²

L'expressió lingüística, doncs, la paraula, no és un mer vestit del pensament, és a dir, la traducció exterior, a través d'un sistema arbitrari de signes, d'una significació que ja és clara en si mateixa. Duent a terme un estret paral·lelisme entre l'expressió lingüística i l'expressió artística –per exemple, a l'art pictòric–, Merleau-Ponty observa que, «en el pintor o [en el] subjecte parlant, el quadre i la paraula no són il·lustració d'un pensament ja fet, sinó l'apropiació d'aquest pensament».³ El pensament actiu, productiu, que no gaudeix simplement de les seves adquisicions, sinó que «vol establir-se [i] no ho aconsegueix més que sotmetent a un ús inèdit els recursos del llenguatge constituït».⁴

Merleau-Ponty no deixa de subratllar l'aspecte paradoxal de l'expressió: «la paraula és, doncs, aquesta operació paradoxal en la qual mirem d'assolir, mitjançant mots el sentit dels quals ve donat, i de significacions ja disponibles, una intenció que, en principi, va més enllà i modifica, fixa ella mateixa, en darrera anàlisi, el sentit dels mots en els quals es tradueix».⁵

Un pensament s'expressa quan adquireix, per a mi i per als altres, una «presència carnal a la paraula».⁶ Podríem dir que la comunicació, així com la presa de possessió d'una idea, mantenen una estreta relació amb el discurs que és possible dur a terme entorn a aquesta: «Dic que sé una idea quan es troba instituït en mi el poder d'organitzar al seu voltant els discursos que produeixen sentit coherent, i aquest

2. Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*. París: Gallimard, 1960, p. 112-113.

3. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945, p. 445.

4. *Ibidem*, p. 446.

5. *Ibidem*, p. 445.

6. Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, *op. cit.*, p. 114.

poder mateix no consisteix en el fet que jo la posseeixi darrere meu i la contempli cara a cara, sinó es deu al fet que jo he adquirit un cert estil de pensament». ⁷ En conseqüència, puc dir que he adquirit una significació, des de llavors disponible, quan «he aconseguit fer-la habitar en un mecanisme de paraula que no li estava destinat prèviament». ⁸

En contrast, doncs, amb les teories instrumentalistes, que conceben el llenguatge com un conjunt de signes externs al servei d'una significació ja donada prèviament a l'esperit, Merleau-Ponty sosté que l'autèntica expressió lingüística consuma el pensament, no només el vehicula. Aquesta «funció primordial de l'expressió», és a dir, no la mera transmissió d'un pensament preexistent, sinó l'acte original d'apropiació del pensament, no la realitzen igualment tots els actes d'expressió lingüística. Merleau-Ponty distingeix entre una «paraula secundària», que tradueix a l'exterior un pensament ja adquirit, i una «paraula originària» (també anomenada «paraula transcendental o autèntica»), que és aquella gràcies a la qual la idea comença a existir, tant per a l'altre com per a mi mateix.

Pensem, per exemple, en l'esforç d'expressió d'una idea complexa en un llenguatge apropiat per a adreçar-se a un determinat interlocutor, però que, en ser expressat d'aquella manera concreta i singular, il·lumina aquell pensament amb una certa novetat, també per aquell qui enuncia la idea. Aquesta forma de llenguatge la trobem en moltes situacions quotidianes: parlant amb un infant, impartint una classe, intentant expressar amb sinceritat el nostre estat d'ànim, etc. No es tracta d'un llenguatge merament informatiu, per dir-ho així, no sabem com acabarà exactament la frase que hem començat i som, com se sol dir, «els primers sorpresos»

7. *Ibidem*, p. 114.

8. *Ibidem*.

de les nostres pròpies paraules. Naturalment, a la poesia, trobem el cas paradigmàtic d'aquesta forma d'apropiació lingüística d'un nou significat, que representa una novetat a dues bandes, és a dir, tant per a aquell qui parla, com per a qui escolta, per a qui escriu, tant com per a qui llegeix.

Podríem dir que en l'expressió lingüística, entesa com l'acte d'adquisició d'un nou significat, es produeix una superació de la intenció significativa del mateix parlant, que va més enllà de les imatges i de les expressions ja disponibles. En aquesta adquisició originària, a part d'altres elements, cal assenyalar la importància decisiva del destinatari, l'interlocutor (encara que sigui només virtual o implícita), i del medi utilitzat, la paraula, que no és un mer recipient, neutre respecte al significat transmès.

A les pàgines de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty introdueix una terminologia característica, referint-se d'una banda a la *parole parlée*, per designar la reiteració d'un significat ja adquirit prèviament, i anomenant *parole parlante* a l'acte original d'adquisició d'un significat. La *parole parlante* és aquella en la qual la «intenció significativa» es troba «en estat naixent»⁹, mentre que la «paraula parlada» és la que gaudeix d'un univers de significacions ja disponibles, com si es tractés d'una «fortuna adquirida». A partir d'aquestes significacions adquirides, és

9. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 229. Aquest moment de naixement d'una nova significació el podem identificar amb més facilitat, potser, amb la paraula poètica, la creació literària, aquells instants en els quals l'escriptor va trobant les paraules per a allò que volia dir, però que no era encara en ell més que el vague pressentiment d'una possibilitat d'expressió. Els lectors d'aquesta paraula literària o poètica reviuenc aquells instants, en suspens, en els quals no es pot anticipar encara què serà dit, i per això sempre sorprèn la fórmula trobada, alhora que es constata l'adequació de la forma descoberta, perquè paradoxalment sembla com si aquelles paraules estiguessin destinades a aquell significat.

possible realitzar altres «actes d'expressió autèntica»: els de l'escriptor, els de l'artista, els del filòsof (tot i que, com abans hem suggerit, podríem fer un catàleg més ampli), que enriqueixen el tresor de noves significacions, disponibles des d'aquell moment per al parlant. Fent ús d'una metàfora marítima, Merleau-Ponty diu que la relació entre l'una i l'altra, entre la *parole parlée* i la *parole parlante*, és «com l'onatge, que s'acumula i es recull per tal de projectar-se més enllà d'ell mateix».¹⁰

Merleau-Ponty anomena, doncs, «paraula parlant» o «conqueridora»¹¹ un ús de la paraula que, més enllà de les significacions sedimentades i animada per una intenció significativa en estat naixent, intenta «posar en paraules un cert silenci».¹² Així doncs, mentre que a la «paraula parlant» li correspon el moment d'invenció, de descobriment, de naixement, la «paraula parlada» constitueix el moment de sedimentació, de fixació, de conservació.¹³

10. *Ibidem.*, p. 229-230. La distinció entre «parole parlée» i «parole parlant» recorda la clàssica distinció realitzada per Ferdinand de Saussure entre «langue» (el tresor disponible de la llengua) i «parole» (l'ús actual que en fem). Cf. Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1974.

11. Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 196.

12. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 166.

13. Per altra banda, les paraules, que tenen un significat ja establert, conegut, habitual, varen ser, abans, potser en un temps immemorial, paraules originàries. Aquesta paraula del llenguatge ordinari ens porta cap a l'anàlisi que Heidegger fa de la quotidianitat, en què trobem una paraula que es transmet i que es repeteix a si mateixa. Segons ens recorda Françoise Dastur, una modalitat més originària de la paraula la trobarà Heidegger, als anys trenta, a la poesia, en què sorgeix la definició del llenguatge com la «llar de l'èsser», i en què s'afirma la unitat essencial de poesia i llenguatge. Cfr. Françoise DASTUR, «Le corps de la parole», a Renaud BARBARAS (Ed.), *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, p. 305-330.

Des del meu punt de vista, el més rellevant d'aquesta teoria és que Merleau-Ponty vincula la renovació incessant del llenguatge amb la fecunditat, és a dir, amb la força transformadora del veritable encontre comunicatiu: gràcies a l'expressió lingüística en la seva funció originària es poden instal·lar noves significacions en l'esperit, en conseqüència, el subjecte es transforma, ens veiem dotats de nous òrgans dels sentits, som incorporats a perspectives estranyes o, per dir-ho encara d'una altra manera, incorporem una nova lògica.¹⁴

En una consideració merament instrumental del llenguatge, com a revestiment exterior d'una significació donada prèviament a l'esperit, podria dir-se que la comunicació intersubjectiva no presenta cap misteri: un pensament que ja se sap a si mateix es notifica cap a fora a través d'un missatge que un altre pensament desxifra atribuïnt als signes significacions prèviament disponibles.¹⁵ Aquesta manera de concebre una presumpta «comunicació» manté ambdós subjectes pensants empresonats en les seves significacions.

Ara bé, la paraula no és un mer recipient, neutral i formal, completament indiferent al significat que contingui: «Allò veritablement contrari al formalisme –diu Merleau-Ponty– és una bona teoria de la paraula que la distingeix de tota tècnica i de tot instrument, perquè no és només un medi al servei d'un fi extern, sinó que conté dins d'ella mateixa la seva moral, la seva norma d'ús, la seva visió del món, de la mateixa forma que un gest revela tota la veritat d'un home».¹⁶

L'autor literari duu a terme una operació consistent a partir d'allò comú, conegut, ja dit, i conduir el lector a allò

14. Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, op. cit., p. 20-22.

15. *Ibidem*, p. 9-13.

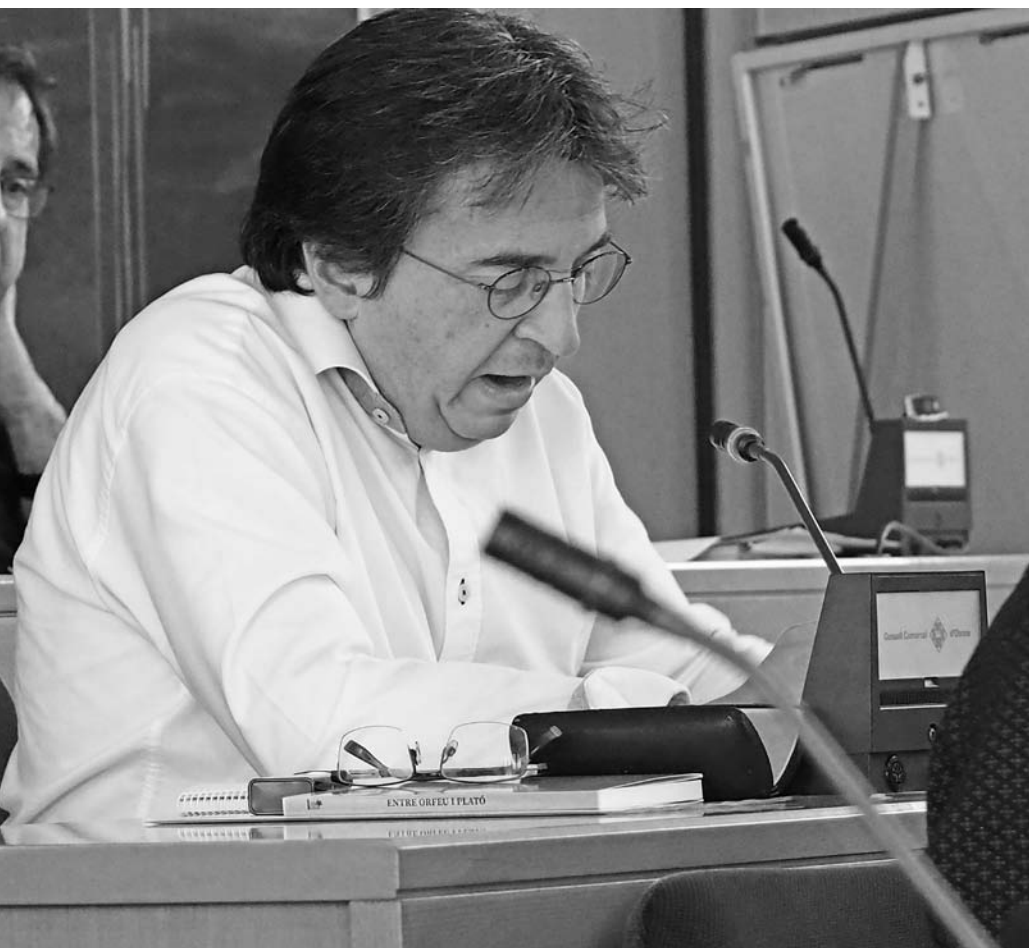
16. *Ibidem*, p. 126.

estrany, desconegut, encara per descobrir. L'altre, el lector, l'interlocutor és interior i essencial a l'acte d'expressió autèntica, atès que «l'expressió reeixida és la comunicació aconseguida».¹⁷ Només hi ha veritable comunicació quan l'intercanvi de paraules no ens aboca només a una reviviscència de significacions que cadascun dels interlocutors ja contindria prèviament, sinó al descobriment comú de sentit i veritat.¹⁸ No es tracta, doncs, d'un llenguatge merament informatiu, derivat, sinó d'un ús de la paraula que ofereix una nova perspectiva, organitza un relleu, inaugura una discussió, suscita una recerca, fa possible l'adquisició d'un nou significat.

Per tal que aquesta activitat expressiva sigui realment comuna, les categories d'activitat i passivitat han de ser relativitzades. Aquell qui parla autènticament no té en el moment present la significació plena d'allò que vol dir, aquesta no es presenta de manera frontal, sinó que la significació anima la paraula per una presència latent que desperta les meves intencions sense desplegar-se davant meu. El que sí que tinc davant meu, quan cerco la paraula escaient, és la mirada o el rostre de l'interlocutor efectiu o possible del meu discurs, que intervé –magnèticament, movent sense moure's– en la producció original del mateix discurs. Mentre que la paraula parlada és paraula ja escoltada i, en aquest sentit, pot ser repetició de si mateixa, la paraula parlant viu, resta encesa, gràcies a la vibració i l'expectació de l'interlocutor.

17. *Ibidem*, p. 41.

18. *Ibidem*, p. 197.



SENTIT I SIGNIFICAT. L'ESFONDRAJAMENT DEL PARADIGMA LINGÜÍSTIC I EL RETORN AL PARADIGMA DEL *DASEIN*

JAUME FARRERONS

Societat Catalana de Filosofia

L'objecte de la present comunicació és certificar la mort de l'anomenat *paradigma lingüístic*. A aquests efectes, aixecarem acta d'alguns dels arguments que el refutarien. El sentit mateix del discurs crític anticiparà, a més, quin pot ser el digne successor del llenguatge en el tron paradigmàtic de la filosofia. Refutar el paradigma lingüístic en tres pàgines és, tanmateix, una tasca impossible. Podem *reduir el format del problema* i, almenys, generar seriosos dubtes en el lector lingüísticista. Primer, una reducció per autor: l'obra de Richard Rorty, en el benentès que si refutem Rorty el *linguistic turn* resta ferit de mort. Rorty és, emperò, encara massa Rorty per a les dimensions d'una comunicació abreujada, així que haurem de seleccionar el fragment d'un text *rellevant* i *vigent* d'aquest autor emblemàtic del paradigma que en resumeixi la idea central. No valen els del clàssic *The linguistic Turn* (1967), perquè una dècada després restaven ja obsolets. En canvi, la contribució en l'homenatge a H.-G. Gadamer «“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”». Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario», a *El ser que*

puede ser comprendido es lenguaje (2001)¹ pot representar aquest paper.²

Si el *linguistic turn* consistís a afirmar que la pràctica seriosa de la filosofia inclou sempre l'anàlisi lingüística dels significats implicats, nosaltres mateixos ens podríem declarar lingüisticistes. Però el lingüisticisme és molt més. I transversal a l'eix anglosaxó/continental. Aquesta *anti-filosofia* sosté (amb moltes variants, segons els corrents, les etapes i els autors) que «nosaltres» vivim a dins d'una bombolla lingüística, una campana semiòtica sense sortida a «l'exterior»; que l'esmentada pantalla és de naturalesa «convencional»: no hi ha res de «necessari», de faisó que és així però podria ser d'una altra manera; que les qüestions filosòfiques són pseudoproblemes logicolingüístics, els quals es resolen de la mateixa forma que hom es guareix d'una malaltia mental; que tot és relatiu, que els filòsofs estan més guapos calladets, etc. Per a resumir-ho: el *fenomen* resta devorat pel «concepte»; el concepte, devorat pel «significat»; el significat, devorat per la «paraula» i la paraula, devorada pel «significant» (Derrida). Així, resulta que el fenomen, font primària del coneixement, ha desaparegut darrere del *Llibre* i pot començar el regnat de la *càbala*. Per si encara fos poc, però en lògica conseqüència amb tot l'anterior, no hi ha ja veritat racional:

Lo que sucede en el siglo xx es que se cobra conciencia o más bien se lleva hasta el límite la conciencia de la arbi-

1. Richard RORTY, «“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”». Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario», a Richard RORTY *et al.*, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Madrid: Síntesis, 2003, p. 43-57.

2. Quan parlem aquí de *linguistic turn* hi incloem totes les seves derivacions radicalitzades que s'acostumen a designar amb el terme «gir hermenèutic-pragmàtic» o similars, les quals deixen enrere fins i tot la possibilitat, encara viva en el primer lingüisticisme, d'un «llenguatge ideal» que descrigués correctament els objectes.

triedad y la opacidad del lenguaje: de su autonomía. Se cobra plena conciencia de que las palabras están separadas completa, irremediamente, del mundo material, que en ningún sentido derivan de él ni pueden reproducirlo (...) En el extremo, razonando así podría llegarse a decir que el mundo que nos es asequible mediante el lenguaje es una ficción; también, por eso mismo, que los distintos idiomas son, en rigor, intraducibles.³

Benvinguts de nou al món de la fe. Aquestes afirmacions poden semblar exagerades, però és el que ve a dir Rorty quan afirma que «cada vez que comprendemos algo lo hacemos con ayuda de una descripción, y no hay descripciones privilegiadas. No hay ninguna posibilidad de salir fuera de nuestro lenguaje descriptivo y llegar hasta el objeto».⁴ Y afegeix: «(...) la distinción entre “para nosotros” y “en sí” es el resto que queda de un vocabulario –a saber, el vocabulario de la metafísica– cuya utilidad se perdió hace mucho tiempo».⁵ Naturalment, el que *assevera* Rorty *sí que seria veritat* i es correspondria amb l'objecte en si; de la mateixa manera que el principi de verificació d'*Ayer no era empíric ni tautològic* però sí vàlid; i que els enunciats filosòfics de Wittgenstein, els quals redueixen les qüestions filosòfiques a problemes d'inèpcia gramatical o lògica, s'entenen al capdavant com *nonsensical, when he has used them –as steps– to climb up beyond them*, però abans *ens els havíem de creure*. El que no ens queda encara molt clar és si les afirmacions de Rorty, que incorren en flagrant *contradicció performativa* de manual, han de ser considerades també finalment *nonsensical*. En tot cas, no he vist Rorty gaire

3. Fernando ESCALANTE GONZALBO, *Una idea de las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 165.

4. Richard RORTY, «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario», *op. cit.*, p. 47.

5. *Ibidem*.

preocupat per la veracitat o *validesa vinculant* de les seves «asseveracions». De fet, el mateix Rorty reconeix fins a cert punt que la tesi lingüisticista és *nonsensical* quan afirma que, pel que fa al seu abast, no se l'ha de prendre seriosament ultra l'aula, el gabinet de treball o la revista (¿americana?) de filosofia.

Nos guardaremos muy mucho de explicar la distinción entre comprensión menor y mayor con ayuda de la distinción entre apariencia y realidad. / La última distinción tiene un uso legítimo, no filosófico, cuando se trata de describir ilusiones perceptivas, operaciones financieras fraudulentas, propaganda gubernamental, publicidad engañosa y cosas similares. Pero solo en contadas ocasiones es el progreso intelectual una cuestión de desenmascarar ilusiones o mentiras.⁶

Per tant, segons la filosofia tal com l'entén Rorty, la distinció *filosòfica* entre aparença i realitat només existeix *fora* de la filosofia, però no explica com fonamenta filosòficament aquesta estranya restricció (tothom podria menjar pa menys el flequer). A més, la persona que hauria desemmascarat les suposades il·lusions de la filosofia, ni més ni menys *que la il·lusió d'una distinció entre aparença i realitat*, afirma que el progrés intel·lectual sols en comptades ocasions és una qüestió de desemmascaraments d'il·lusions o mentides. Sembla, doncs, que hem ensopegat amb una repetició –fins a la comicitat– de la famosa escala de Wittgenstein (*he must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it*) i ens quedem amb la sensació que volen ensarronar-nos a còpia de *chutzpah* a doll. Ara bé, si les coses que poden ser dites *han de ser dites amb claredat* (Wittgenstein), no seria just acusar-nos ara de simplificar l'assumpte.

6. Richard RORTY, *op. cit.*, p. 49.

Les crítiques al *linguistic turn* ultrapassen les clàssiques contra el relativisme que coneixem des de la *Metafísica* d'Aristòtil (IV, 4, 1008b)⁷ i la *performativer Widerspruch* de l'ètica del diàleg (Habermas, Apel).⁸ A banda d'aquestes dues, en tenim algunes més. 1/La crítica a la fal·làcia lingüisticista: sempre que vulgui presentar-se com a teoria –no és el cas de Rorty, però sí d'altres filòsofs de la «teoria del significat»–, la defensa del *linguistic turn* incorrerà en una variant (fal·làcies sociologista, biologista, lingüisticista...) de la *fal·làcia psicologista* denunciada per Husserl a les *Logische Untersuchungen* (1900), la qual comporta una *confusió entre els actes del judici i el contingut lògic dels judicis*.⁹ Intentar fonamentar una pretensió de validesa en la reducció de la veritat a fets empírics de qualsevulla naturalesa (la classe social, la psique, la raça, la *llengua*) invalida de bell antuvi la teoria en qüestió perquè entra en contradicció amb la noció mateixa de *theoria*. 2/La crítica a la fal·làcia fenomenista: segons el *linguistic turn*, hi ha un fenomen (o cosa), una ¿realitat? que s'interposa entre nosaltres i la resta de fenòmens (o coses). Aquest fenomen/cosa anomenat *llenguatge* exhibeix emperò una estructura, unes característiques determinades que *ex hypothesi* no podem

7. «Pues simultáneamente dice estas cosas y no las dice. Y, si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas? De aquí resulta también sumamente claro que nadie está en tal disposición, ni de los demás ni de los que profesan esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno?».

8. *Cfr.* «Ètica del discursu. Notas para un programa de fundamenciació» a Jürgen HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1991, p. 57-134.

9. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen I (Husserliana XVI-II)*. La Haya: Nijhoff, 1975, §47.

conèixer, car no podem afirmar que el llenguatge sigui quelcom «real», «objectiu». Un fenomen que, igual com la resta de fenòmens, ha esdevingut «inaccessible». Tanmateix, si no és real, com es pot interposar entre nosaltres i els fenòmens/coses restants? Però si és real, es pot continuar sostenint que no disposem de cap via d'accés a la «realitat»? *Reductio ad absurdum*. Perquè ens trobem, al capdavant, amb la paradoxa que la paraula «llenguatge» seria anterior al llenguatge mateix quant a fenomen/cosa. 3/La crítica «idiomàtica»: si acceptem el paradigma del llenguatge, el que tenim no és «el» llenguatge, sinó *idiomes*, comunitats de parlants, pobles... Segons el *linguistic turn*, els francesos no poden emperò ser reals per als anglesos, la bombolla semiòtica anglesa exclou una «realitat exterior» anomenada França. 4/La crítica del sentit (per a nosaltres és la més important perquè permet de «petar» la pantalla lingüística des de dins): els animals comprenen el sentit sense necessitat de llenguatge. El gos reconeix l'amo i corre a trobar-lo; també els nens abans de parlar i, per tant, els éssers humans adults comprenem sentit sense necessitat de paraules. El silenci, que tanta por ens fa, constitueix el *sentit per excel·lència*. A l'ontologia fonamental de Heidegger, totes aquestes evidències comunes de *l'aporia lingüística del sentit* resten sistematitzades: el sentit quant a condició de possibilitat transcendental de la comprensió (*Verstehen*) és anterior al llenguatge. Els sentits ontològics («existenciaris») provenen de *l'experiència temporal pre-lingüística* que el *Dasein* fa de si mateix. *El sentit fonamenta el significat*. He desenvolupat aquesta crítica a la meua tesi doctoral *on line*.¹⁰

10. Cfr. Jaume FARRERONS, *Verdad y muerte. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)*, p. 197-230. <https://www.tesisenred.net/handle/10803/666634#page=1> Per a citar o enllaçar la tesi: <http://hdl.handle.net/10803/666634>

A la història de la filosofia reconeixem, segons K. O. Apel, quatre paradigmes: 1/ la cosa (grec clàssic); 2/ el subjecte (modernitat); 3/ la vida/praxi (segle XIX-XX); 4/ el llenguatge (des de 1945). El *pseudo paradigma del llenguatge* apareix a mitjans del segle passat com a conseqüència de la Segona Guerra Mundial i interromp el desenvolupament filosòfic normal del paradigma de la vida/praxi. Els processos que han conduït a la imposició del darrer «paradigma» històric correspon analitzar-los a la sociologia del coneixement per tal com són *ideològics* i, en tot cas, grollerament extrafilosòfics. Prova d'aquest fet és que el paradigma del llenguatge només pot ser ultrapassat per un paradigma *anterior*, o sia, el de la *vida/praxi*, que resta automàticament restaurat *amb arguments de l'any 1927* –brutalment ignorats– tan bon punt practiquem l'esmentada refutació. Però la cosa no conclou aquí, perquè aquesta refutació comporta també la restauració d'un *metaparadigma* (A) encara més reulat en el temps que els paradigmes 1/, 2/, 4/, els quals, agrupats, formarien el metaparadigma (B) de la «recerca de la veritat», supòsit impensat de tots tres. El metaparadigma restaurat (A), que regí el naixement presocràtic i heroicotràgic de la filosofia grega, sosté que la relació entre l'existent i la veritat no és de recerca, sinó de fugida, emmascarament i ocultació.¹¹ En definitiva, *Sein und Zeit*, l'obra capital de Heidegger, comportà una autèntica revolució filosòfica que estem encara molt lluny d'haver ni tan sols començat a entendre.

11. *Op. cit.*, cap. 3, p. 155-256.



BRIGADES INTERNACIONALS: MULTILINGÜISME, PEDAGOGIES I MEMÒRIA

RAMON NAYA ORTEGA

Universitat de Barcelona

M. LOURDES PRADES ARTIGAS

Universitat de Barcelona

L'estudi que presentem sobre el multilingüisme i les Brigades Internacionals s'emmarca dins del projecte SIDBRINT (Sistema d'Informació Digital sobre les Brigades Internacionals). SIDBRINT és un web de la Universitat de Barcelona que tracta de la recuperació de la memòria històrica de les Brigades Internacionals. El seu objectiu és donar visibilitat als gairebé quaranta mil voluntaris internacionals que van venir a defensar la República, mitjançant una base de dades de brigadistes que, de manera rigorosa, relaciona tots ells amb una sèrie de documents que els referencien, seguint els principis bàsics de l'hermenèutica de les fonts.

El 10 de novembre de 1937 el diari *Defensor de Albacete. Diario republicano de izquierdas*, defineix la ciutat com «Babel en la Mancha». «Hasta Albacete han llegado hombres de todas las razas, de todos los pueblos. Allí conviven levantinos, catalanes, manchegos, andaluces y extranjeros de todos los climas...». Es plasma una imatge molt gràfica de l'enrenou d'una ciutat que ha canviat en pocs dies, ja que

es va establir el centre de comandament i d'entrenament de les Brigades Internacionals. Se senten per les places i els carrers un guirigall de llengües dels cinc continents. Aquesta tranquil·la ciutat provinciana va veure com en pocs dies es multiplicava la seva població amb voluntaris vinguts dels cinc continents.

Babel és el càstig diví que impedeix els homes dur a terme una empresa comuna amb èxit per falta d'entesa entre ells. La munió de llengües que parlaven, i la impossibilitat d'entendre's, els va fer fracassar. El multilingüisme, en aquest cas, va suposar un impediment.

Però, un cop ja disseminades les llengües al món, com gestionen el multilingüisme les comunitats? Avui, ens volem fixar en les Brigades Internacionals, aquesta comunitat tan singular i a la vegada plural que va haver de fer front al seu Babel particular, per esbrinar la manera com van gestionar el multilingüisme per dur a terme una empresa comuna.

Malgrat la derrota militar de la República Espanyola i malgrat la seva composició heterogènia, les Brigades Internacionals van ser unitats militars i sanitàries operatives. Van aconseguir, no sense dificultats, entendre's: més de trenta cinc mil persones vingudes dels cinc continents, multitud de llengües i cultures convivint, però amb un mateix ideal: defensar la democràcia i combatre el feixisme. Com s'ho van fer per comunicar-se i organitzar-se? Com s'ho van fer per aprendre llengües en un període tan breu i en unes circumstàncies tan excepcionals?

Volem aclarir que, per als voluntaris internacionals, Babel és la manera col·loquial que es té a l'època per anomenar un espai on conviuen multitud de llengües diferents simultàniament. Actualment podríem substituir Babel per l'ONU per referir-nos a un espai on es parlen multitud de llengües alhora.

Tota aquesta heterogeneïtat es va voler homogeneïtzar en batallons organitzats lingüísticament.

Els estudis més fiables assenyalen que el nombre total de brigadistes va ser d'uns trenta cinc mil, provinents de cinquanta-tres països. Els més nombrosos van ser els francesos i, després d'aquests, els polonesos i els italians. La creació d'aquest exèrcit internacional, integrat per més de trenta cinc mil homes i dones dels cinc continents, és un exemple únic a la història, tant pel que fa als seus efectius com pel fet que venien a lluitar de manera voluntària.

Les Brigades Internacionals van participar en la majoria dels fronts de guerra. Van destacar especialment a la Batalla de Madrid, del Jarama, de Brunete, de Guadalajara, de Belchite i de l'Ebre, on van fer un gran sacrifici humà a primera línia de foc i on batallons sencers van quedar pràcticament aniquilats. Es calcula que van perdre la vida a Espanya entre nou mil i deu mil voluntaris internacionals.

L'estrella vermella de tres puntes, símbol del Front Popular Internacional que representa la unió entre comunistes, socialistes i anarquistes, és l'emblema característic d'aquest exèrcit. La Internacional Comunista va impulsar la creació de les Brigades Internacionals; per tant, majoritàriament eren comunistes, però el nombre de socialistes, anarquistes o persones que s'identificaven amb l'ideari republicà era rellevant. El seu compromís era, com es troba recollit en diversos testimonis, «defensar la democràcia i lluitar contra el feixisme».

Els brigadistes lluiten voluntàriament per uns ideals. Des de 1936 fins a l'actualitat, arreu del món, la Guerra Civil espanyola ha esdevingut símbol de la lluita contra el feixisme i darrera esperança de fer una revolució social. És considerada la darrera guerra per ideals, la darrera gran causa, i el preludi de la Segona Guerra Mundial que molts voluntaris van vaticinar.

Lluita contra l'analfabetisme

Les Brigades Internacionals han estat considerades com un dels exèrcits més instruïts de la història pel gran nombre d'intel·lectuals que el formaven, però molts internacionals i autòctons havien d'afrontar l'aprenentatge d'una nova llengua amb la dificultat afegida que molts d'ells eren analfabets. Per intentar resoldre aquesta adversitat, s'animava els brigadistes a aprendre a llegir:

Soldado, con las armas en la mano vas desbrozando el camino de la victoria. Empuñando los libros te liberas de la esclavitud de la ignorancia.¹

La lluita contra l'analfabetisme ja havia estat una constant, tant per al govern de la República –les Missions Pedagògiques en són un bon exemple– com per als voluntaris internacionals, que també es van proposar posar fi a l'analfabetisme als seus batallons. Es considerava que l'analfabetisme beneficiava la classe dominant en detriment dels obrers i camperols. És per aquest motiu que es creaven escoles quan s'arribava a diferents pobles. Tant per als soldats com per als nens de la localitat.

Però la manca de mestres era una realitat. Per això s'organitzaven fent formació en cascada: els alumnes més avançats –de vegades això volia dir simplement saber llegir i escriure– ensenyaven a la resta. Les Milícies de la Cultura van contribuir, també, a l'alfabetització de les Brigades i de l'Exèrcit Popular en general. Els resultats no van trigar a arribar i el nombre de soldats que aprenien a escriure i llegir augmentava progressivament.

A les publicacions interbrigadistes hi trobem la relació dels alumnes més avançats, amb el detall dels dies que han trigat a aprendre:

1. *Le Volontaire de la liberté: organe des Brigades internationales*, 1938, núm. 37, p. 8.

Anastasio Sanz (zapadores) aprendió en siete días. En el 2º batallón los camaradas José Domingo y Jaime Esteve aprendieron en 15 días.²

Tanmateix, es publicaven les cartes d'aquells que havien après a escriure com a incentiu per a la resta de companys encara analfabets. Poder escriure i llegir la pròpia correspondència serà usat com a motivació per alfabetitzar la tropa. Una altra eina d'aprenentatge que es va instaurar va ser el teatre, i també va tenir un paper important la creació de biblioteques. S'animava els soldats a tenir sempre un llibre a mà les estones lliures, i es va potenciar la traducció de llibres, especialment dels que relataven testimonis de la guerra. Es feien traduccions a diversos idiomes dels articles de la premsa interbrigadistes. Un grup de voluntaris s'encarregaven d'aquesta activitat.

Aprenentatge de llengües

La immersió lingüística va ser el sistema més utilitzat, basat en la convivència diària entre soldats espanyols i internacionals —en grups de quatre soldats, dos d'espanyols i dos d'internacionals, que conviuen en el mateix espai. Així es mantenia un ensenyament intensiu de les llengües respectives, es perdien prejudicis nacionals, s'optimitzava l'aprenentatge i es fomentava el bilingüisme.

Por la vida conjunta nos conocemos mejor. Españoles e internacionales duermen a cuatro en una carpa. Esta es la mejor clase de español. Así se pierden también los prejuicios nacionales.³

Els diaris publicaven llistes de vocabulari, ja que dominar-lo era vital. Tenir nocions de la llengua, o si més no

2. *12 Februar zeitung des 4 Bataillons, 11 Brigade. 7/11/1937.*

3. *Pasaremos*, 1937, núm. 11, p. 2.

entendre algunes paraules, augmentava les probabilitats de supervivència al front i millorava la convivència a la rereguarda amb la població.

Quan els brigadistes arribaven a un poble, la gent els rebia amb més eufòria o desconfiança en funció no només dels esdeveniments bèl·lics, sinó també de la llengua amb què parlaven. Testimonis de l'època afirmen que el que més es valorava era l'ús d'una mateixa llengua; fins i tot més que veure'ls en acció defensant el poble o col·laborant en feines civils.⁴

Les consignes a la premsa per aprendre l'idioma són constants. Es vol que l'adquisició d'una nova llengua sigui en doble direcció: uns han d'aprendre la llengua dels altres. Parlar la mateixa llengua que els companys reforça el vincle i permet conèixer una altra cultura. Per això se'ls anima a conversar diàriament amb els companys estrangers i a assistir als cursos intensius programats:

Así pues, camarada francés, camarada español, si el aprender la lengua española y la francesa es fácil, y además es convenientísimo, ¿por qué no hacerlo?⁵

En aquests casos, parteixen de la idea que, com que les dues llengües tenen arrel llatina, serà fàcil per als dos col·lectius aprendre la llengua de l'altre. A més, s'insisteix a conversar sense vergonya amb els companys, preguntar tantes vegades com calgui, demanar que et corregeixin si pronuncies malament o fins i tot fer servir les mans i gesticular per entendre's.

Pel que fa als cursos intensius, es defugen els mètodes tradicionals d'aprenentatge de llengües, per la seva extensió, sigui quin sigui l'idioma. Tenint en compte les circumstàncies extraordinàries en què té lloc l'ensenyament, és a

4. *Bayonetas Internacionales*, 1937, núm. 3, p. 11.

5. *Le Volontaire de la liberté*, 1938, núm. 34, p. 9.

dir, enmig d'un conflicte bèl·lic, la consigna bàsica és que el mètode escollit sigui breu i que es pugui aprendre en poc temps:

Lo mejor es que en cada Batallón, por ejemplo, un camarada francés y un camarada español, conociendo lo principal de la gramática española, preparen buen método breve.⁶

S'estableixen les normes principals per preparar les lliçons:

1. Al principi els alumnes no han de prendre notes, ja que la diferència entre escriptura i pronunciació dificulta l'aprenentatge. L'alumne ha de treballar sense llapis ni quaderns, «solamente con la memoria y con la repetición a viva voz».
2. S'ha d'ensenyar el nom dels objectes directament, «señalándolos con la mano, y si no están presentes, describiéndolos por señas». Insisteixen molt en la correcció de la pronunciació «y no se enseñará otra palabra hasta que todos sepan pronunciar la anterior». El professor ha d'ensenyar, d'aquesta manera, els colors, les mides, els adjectius, etc. «El profesor señalará un objeto y preguntará: ¿qué es esto? Los alumnos repetirán uno por uno, en voz alta, la respuesta: esto es la cartuchera.»
3. Els temps verbals s'han d'ensenyar amb exemples i no s'han d'utilitzar les denominacions gramaticals de subjuntiu, pretèrit o passat: «Ejemplos, siempre ejemplos: yo soy soldado, él será sargento, nosotros fuimos niños.»
4. S'han d'ensenyar cada dia entre vint i quaranta paraules, escollides entre les d'ús més freqüent.

6. *Batallions - zeitung: des Battallion Thaelmann*, 1937, núm. 6, p. 9.

5. Ensenyar només els adverbis, les conjugacions i les preposicions que siguin d'ús freqüent, i sempre amb exemples.
6. Abans de començar cada classe, s'ha de preguntar a tots, un per un, els ensenyaments del dia anterior i repetir-los per si algú els ha oblidat.
7. Pot ser professor d'una companyia qualsevol que conegui bé l'idioma, encara que no estigui «muy duc-ho en gramática».

Aquest mètode d'aprenentatge en grup supera les dificultats inicials per aprendre una nova llengua optimitzant temps i esforç, i obviant fins i tot l'escriptura perquè no la necessitaran. A més, és habitual que es publiquin a la premsa interbrigadista fulls dedicats únicament a l'aprenentatge de les diverses llengües.

Hi trobem llistes de paraules, traduïdes a diversos idiomes, d'objectes i conceptes utilitzats en l'entorn militar: *motxilla, macuto, manta, botes, trinxera*, etc.; parts del cos humà, per poder-se fer entendre en cas de caure ferit: *cap, pit, mà*, etc.; verbs d'ús freqüent: *disparar, preguntar, estirar-se, amagar-se*, etc.; moments del dia: *matí, tarda, avui, ara*, etc., i expressions com *fer diana, carregar el fusell, foc creuat*, etc. Definitivament, tenir un vocabulari bàsic augmentava les probabilitats de supervivència. Els permetia entendre i fer-se entendre, encara que fos de manera rudimentària i de forma puntual en moments d'estrès.

Un exemple de la importància de tenir nocions del vocabulari el trobem en l'anècdota que s'explica en el *12 Februar Der 4º Batallón, XI Brigada, Una equivocación peligrosa*: «Un grupo de combatientes de la XI Brigada [...] deciden ir a por agua al pueblo de Quinto. Con gran alegría, ven un tanque de agua. Llenan sus cantimploras. En ese momento uno de ellos sale corriendo gritando palabras en alemán: *choco, weisse*... El otro, no entiende el porqué de

su reacción ni la advertencia, *¿qué le pasa se ha vuelto loco?* Y sigue llenando con tranquilidad su cantimplora; pero no llega a llenarla, cuando aparecen dos soldados de color oscuro, que le hacen observación risueña. Con ello se da cuenta de que son moros...». En aquest cas, els dos soldats sobreviuen després d'haver creuat les línies enemigues per error. La barreira idiomàtica ha estat a punt de costar-los la vida.

És evident que els soldats utilitzaran de manera espontània la seva llengua habitual, sobretot en els moments de més tensió, com podia ser un contraatac. Enmig d'un combat, per entendre's amb els membres del seu mateix batalló, era vital que les ordres les entenguessin tots per actuar de manera coordinada. Així ho descriu l'hongarès Joska Lorkovics quan explica que, en el moment de contraatacar, es podia sentir la mateixa ordre en diferents llengües: «A la izquierda otra voz dice: “Adelante”, “En avant”, “Elöre”, “Adelante”; se oía en todas partes».⁷ Es dona la mateixa ordre en castellà, francès i hongarès.

Altres iniciatives curioses que apareixen sovint a la premsa interbrigadista. Una és l'organització de concursos entre batallons, per exemple d'alemanys, per potenciar i practicar l'espanyol: es plantegen preguntes sobre ensenyament polític i tècnica militar que hauran de respondre en castellà. L'altra és la publicació d'exercicis amb faltes gramaticals que els voluntaris havien de corregir i remetre per «ayudar en el mejoramiento del Boletín».⁸ També s'expliquen breument regles gramaticals a la premsa.

En darrer lloc, volem destacar l'ús d'un sistema de símbols construït a partir de ratlles i punts per identificar alguns aspectes militars. Aquests símbols són interpretables en qualsevol idioma, fins i tot pels analfabets.

7. *Bayonetas Internacionales*, 1937, núm. 3, p. 2.

8. *12 Februar zeitung des 4 Bataillons, 11 Brigade*. 1937, núm. 4, p. 2.

Conclusió

El multilingüisme, com el mite de Babel, ve d'antic. Durant llargs períodes de la història, la humanitat s'ha vist obligada a comunicar-se tant en el seu idioma local propi com en la llengua franca dominant.

El multilingüisme pot ser vist com una nosa o un obstacle. Als anys trenta del segle xx, encara entre els estudiosos, per exemple, en els escrits del pedagog Alexandre Galí, es percebia el multilingüisme com a negatiu. En el cas dels voluntaris internacionals, és un tret identitari del qual estan molt orgullosos. Trobem a la premsa articles en què presumeixen del nombre de llengües que conviuen i es parlen simultàniament als seus batallons.

Aquesta comunitat multilingüe tan heterogènia, durant un període de temps tan breu, viu, conviu i sobreviu a una guerra. Conèixer la llengua augmenta les probabilitats de sobreviure al front i facilita la convivència a la rereguarda. Malgrat la diversitat de llengües i cultures que podien separar-los, hi havia un denominador comú entre tots els seus integrants: el compromís de lluitar per un ideal. La voluntat d'assolir-lo els va fer superar la barrera idiomàtica, sovint amb fórmules enginyoses per les circumstàncies. Atès l'alt nombre d'analfabets, simultàniament a aquest aprenentatge de llengües es va combatre l'analfabetisme tant dins de les seves files dels internacionals com entre la mateixa població civil. De fet, les fonts documentals constaten que van ser unitats militars i sanitàries operatives i força estimades per la població civil.

ELS «JOCS DE LLENGUATGE» DE LUDWIG WITTGENSTEIN I UNA NOVA LÒGICA CULTURAL

PERE LLUÍS I REVERTÉ

Societat Catalana de Pedagogia

Aquest article s'endinsa en la reflexió sobre l'aportació de Ludwig Wittgenstein en la controvèrsia existent sobre la manera d'entendre la nova lògica cultural que desafia la modernitat. S'hi proposa enriquir el debat sobre importants consideracions culturals i educatives que es desprenen d'alguns trets clau de la seva filosofia.

Des que fa cent cinquanta anys Friedrich Nietzsche escrigué la seva primera obra, *El naixement de la tragèdia*, s'ha obert en les societats occidentals una mena de debat sobre la manera d'entendre la lògica cultural que ens ha de protegir de la barbàrie que tan sovint tensa la convivència. Davant la confiança de la modernitat il·lustrada en l'ús de la raó humana per bastir un edifici en què tot encaixi, sorgeix la desconfiança de la postmodernitat o de noves modernitats en l'ideal civilitzatori i en la possibilitat de progrés.

Ludwig Wittgenstein, com el filòsof que sap entendre la problemàtica que suposa la pretensió de la modernitat il·lustrada de construir certes; de considerar que la lluita contra l'ambigüitat és l'únic camí per aconseguir una vida harmònica. Un pensador que ens ajuda a comprendre que la falta de fonament per construir un món harmònic no s'ha de confondre amb l'absència d'un fons per transitar que mini-

mitzi l'impacte més negatiu de l'inevitable xoc de voluntats. El qui fa un ús de termes com *certesa*, *ideal d'exactitud* o *jocs de llenguatge* que esdevenen una porta d'entrada a repensar la mena de llenguatge i, per tant, de cultura amb què hem de protegir les noves generacions.

Vivim molt lluny del somni kantianà d'una «pau perpètua», de la idea hegeliana de depuració de figures del discurs per tal d'establir formes de vida caracteritzades per l'harmonització de voluntats. Per aprendre a conviure en un món d'incertesa –en una societat on els xocs, les divergències, les mirades contraposades esdevenen més evidents que mai–, ens cal sentir les paraules d'un filòsof com Wittgenstein que ens ajudi a situar-nos en la clau de volta per entendre el conflicte de lògiques culturals.⁹ La contribució que suposa el conjunt de la seva obra perquè les persones siguem capaces de descobrir el rerefons dels «jocs de llenguatge», com crear-ne de nous, l'hem d'entendre com una defensa a l'enfortiment de la llibertat individual, perquè puguem ser quelcom més que simples «peons» que no poden més que jugar al so que marquen «uns altres».

***Tractatus logico-philosophicus* i el llenguatge ideal perfecte**

El *Tractatus* és una obra en què s'intenta contribuir a la idea de progrés i harmonia que es desprèn de la lògica de la modernitat il·lustrada que s'imposa al segle XVIII. Una lògica d'adquisició que s'articula en la idea que *cal consi-*

9. Bona part de les reflexions sobre l'aportació Wittgenstein al debat obert sobre els canvis culturals i les implicacions educatives les podem trobar en l'obra pròpia recentment publicada. Per a més informació, vegeu Pere LLUÍS, *L'educació com a metàfora. Conviure en un món d'incertesa*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona-Pedagogies UB, 2021.

derar quelcom intern que ens porta a raonar correctament amb independència de l'experiència sensible o la cultura, pel fet que és inadmissible que la bondat o la maldat pugui ser en última instància fruit de la convicció d'un grup o la societat. Una convicció en la dotació d'una consciència moral, que indica el camí correcte a seguir als éssers humans, que porta a situar el centre del debat filosòfic en la reflexió sobre els criteris de raonament que ajudin les persones i les institucions cada vegada a ser més capaces d'actuar guiades pel sentit moral inherent.

L'obra de Wittgenstein continua el camí iniciat per Nietzsche de reflexió sobre la problemàtica de pretendre fonamentar el nostre coneixement en veritats de les quals no es pot dubtar. Inicialment, durant la primera meitat del segle xx, el que trobem és la pretensió de contribuir a fixar un llenguatge ideal, perfecte, mitjançant l'anàlisi dels trets lingüístics comuns del discurs ordinari. Ell i altres filòsofs pretenien alliberar les persones dels equívocs i les ambigüitats a què eren sotmeses amb l'ús ordinari de les paraules i les proposicions. Eren conscients de l'òptica fenomènica kantiana, de la impossibilitat de conèixer el món que s'amagava darrere dels fenòmens que captem. Tenien la convicció, però, que si establien els trets fonamentals del llenguatge, podien descobrir els errors en el procés de raonament, podien acostar la realitat i el món, podien reduir el grau d'incertesa. Entenien el coneixement com una qüestió de grau, en què no podem saber certament que A vagi seguida de B, però podem saber que és probable que A habitualment vagi seguida de B si ens atenim a uns principis lògics de raonament. Aquesta òptica és la que trobem, d'alguna manera, en el seu *Tractatus logico-philosophicus*, en el pensament de l'atomisme lògic de Bertrand Russell i en els escrits de la primera etapa dels filòsofs del Cercle de Viena, que arriben fins a mitjan segle xx.

Russell i el Wittgenstein del *Tractatus* intenten analitzar i dividir el llenguatge en unitats mínimes i autònomes,

atenent la forma lògica que estructura les oracions de parla ordinària: partint de les formes lògiques que pretenien arribar al llenguatge ideal perfecte. Descriure el món consistia, per a Wittgenstein, a descriure els símbols lingüístics, donar sentit a les proposicions o valors de les variables que les definien. «El postulat de la possibilitat de signes simples és el postulat de la determinació de sentit», diu al *Tractatus* (3.23).

Investigacions filosòfiques, Sobre la certesa i la impossibilitat de l'ideal d'exactitud

Wittgenstein sap entendre en la seva obra posterior, les *Investigacions filosòfiques*, escrita l'any 1948, que l'error de Sòcrates, Russell i ell mateix, al *Tractatus*, havia estat acceptar la idea d'elements simples, acceptar que es podien trobar unes unitats mínimes i autònomes en els conceptes, creure que els conceptes sorgien d'un entrellaçament dels elements primitius, de tal manera que l'essència d'un concepte era l'entrellaçament de noms. Constata, mitjançant l'anàlisi de conceptes particulars, que parlar d'essències simples no té sentit. Les parts constitutives d'un concepte, que en seran els trets definidors, no es poden enunciar perquè depenen del sistema de referència que fem servir:

¿Quines són les parts constitutives simples d'una butaca?
–¿Els trossos de fusta que la confereixen, o les molècules o els àtoms?– *Simple* significa *no compost*. I aquí del que es tracta és d'això: ¿en quin sentit *compost*? No té ben bé cap sentit parlar de les «parts constitutives simples de la butaca, a seques» (Wittgenstein, 1997b, 47).

Wittgenstein descobreix que les certes són un fons, però no un fonament. La certesa de l'ús habitual d'una paraula en un camp de saber, en un marc de racionalitat, no es pot confondre amb una mena de vincle que s'haurà de donar sempre. Si ens veiem obligats a considerar un ús que

no és usual d'un concepte, per exemple, perquè reflexionem sobre l'origen de la variació històrica o d'un conflicte irrellevant, descobrim que s'esvaeix la pretensió d'una relació de consonància entre concepte i realitat.

Si considerem, així, el diàleg habitual que mantenen un grup d'escaladors que es dirigeixen a fer el cim –les referències a rius, valls, llacs i muntanyes per on han de passar–, descobrirem la dificultat per entendre què ens ve a dir Wittgenstein quan ens parla de certes difuses. El terme *muntanya* és un territori de seguretat per a un excursionista que es dirigeix a fer un cim, de la mateixa manera que ho són els termes *riu*, *llac*, *vall*, *neu* o *corda*. *Muntanya* esdevé un concepte nuclear de la parla comuna, quelcom de què no podem dubtar quan conversem, quan donem indicacions de com desplaçar-se per un territori; és condició perquè altres coses es puguin valorar com a hipotètiques. Si el que ens plantejem és la reflexió sobre els moments de transició que es donen entre uns conceptes i uns altres, els conflictes que sorgeixen en l'ús habitual, podem començar a comprendre què ens vol dir Wittgenstein. Descobrim que el concepte *muntanya* esdevé una certesa difusa des del moment que canviem de registre i ens interroguem sobre el que impossibilita que els geògrafs no puguin arribar a un acord no convencional pel que fa al nombre de muntanyes més altes de tres mil metres que trobem al Pirineu. Quan aconseguim una visió sinòptica del concepte, descobrim que dona problemes, que no és possible considerar quelcom essencial que la fonamenti. Per poder identificar muntanyes, per poder comptar-les de manera no convencional, caldria que la superfície del terreny es correspongués amb un ideal d'exactitud. Sabem, però, que la realitat no es correspon amb l'ideal imaginat, que el concepte intuïtiu *pla* no es correspon amb cap superfície de terreny que identifiquem com a plana, que no hi ha límits definits entre el que anomenem planura i el que anomenem muntanya. No hi ha, per

altra banda, un ideal d'ondulació que permeti establir si una elevació del terreny menor és una part d'una elevació més gran o quelcom separat.

Wittgenstein constata que no és possible trobar unes realitats semàntiques i sintàctiques universals mitjançant l'anàlisi de les formes lògiques i lingüístiques. No es pot intentar trobar les proposicions elementals mitjançant l'anàlisi del llenguatge perquè l'existència d'un ideal en el llenguatge és indemostrable. Per trobar les proposicions caldria establir-ne «l'exactitud», però no hi ha previst ni un sol «ideal d'exactitud». Ens fa veure que el concepte d'*exactitud* té a veure amb el referent que es fa servir. Ho trobem expressat així:

Inexacte és un blasme pròpiament; i *exacte*, un elogi. I això significa, és clar, que allò que és inexacte no aconsegueix la seva meta tan plenament com allò que és més exacte. Llavors, per tant, tot depèn què en diguem *la meta*. ¿És inexacte que jo indiqui exactament, fins a l'últim metre, la distància que hi ha del Sol a nosaltres, i que al fuster no li indiqui l'amplada de la taula fins a la mil·lèsima de mil·límetre?

No hi ha previst un sol ideal d'exactitud; no sabem què ens hem d'imaginar amb això –llevat que tu mateix estableixis què ha de ser anomenat així. Però et resultarà difícil d'arribar-ho a establir– d'una manera que et satisfaci (Wittgenstein, 1997b, 88).

Com més exactament considerem el llenguatge real, més fort esdevé el conflicte entre ell i la nostra exigència (La puresa cristal·lina de la lògica no em venia pas donada com un resultat, sinó que era una exigència.) (Wittgenstein, 1997b, 107).

El problema dels límits difusos no s'ha d'entendre com quelcom específic d'alguns conceptes, sinó com una cosa generalitzable. Quan ens plantegem establir què és just i què és injust, què és educatiu i què no ho és, què és la intel·ligència, què és una malaltia mental, etc., descobrim

que sorgeixen les mateixes dificultats que quan ens plantegem establir què és una butaca o comptar muntanyes. Si ens apropem al concepte des de la praxi, tal com proposa Wittgenstein, el que veritablement trobem al final de la pretensió de fonamentar és una manera de vida. Descobrim que allò que en el decurs de l'evolució històrica una comunitat de parlants en el si d'un joc de llenguatge han fixat com a nuclear, no és més que quelcom que permet que la praxi tingui sentit. Ens adonem que el significat de les paraules, les proposicions, anhelan descriure'n detalladament el funcionament, no pas fonamentar-lo. Descobrim una perspectiva que ens porta a una pragmàtica del llenguatge. Ens adonem que les paraules es vinculen a una pragmàtica; per tant, a una voluntat, a un interès, a quelcom que ens aboca a una pluralitat de mirades, a res prou sòlid per ser considerat fonament, però suficient per actuar amb una certa lògica.

Qualsevol prova, qualsevol confirmació i confutació d'un supòsit té lloc al si d'un sistema. I aquest sistema no és precisament un punt de partida més o menys arbitrari i dubtós de totes les nostres argumentacions, sinó que pertany a l'essència d'allò que nosaltres anomenem una argumentació. El sistema no és pas un punt d'arribada, sinó l'element vital dels arguments (Wittgenstein, 1983, 105).

Què serveix com a prova seva? —«Però és aquesta una prova suficient? I si ho és, no ha de ser reconeguda com a tal per la lògica?»— Com si la fonamentació mai no arribés a un terme. Però el terme no és un pressupòsit sense fonament, sinó una manera d'actuar sense fonaments (Wittgenstein, 1983, 110).

Si descobrim que el significat de la paraula *justícia* amaga l'interès i la voluntat de tenir un terme que possibiliti que la interacció amb els altres sigui més favorable, ens adonarem que no hi pot haver essències de la paraula. La particularitat de les vivències d'una persona pot portar a entendre el que és just de manera diferent de la d'un altre o d'ell ma-

teix en una altra situació. Un repartiment just de la riquesa no pot ser entès de la mateixa manera per una persona que neda en l'abundància que per una que passa gana cada dia. Trobem, però, que l'absència d'un fonament últim no significa negar que hi ha un fons que orienta en el trànsit; hi ha un fons que impossibilita que en el llenguatge ordinari ningú pugui pensar que sigui injust establir mesures per pal·liar el sofriment dels altres o ajudar els desvalguts. Les inquietuds i contradiccions vitals que compartim és quelcom que possibilita el diàleg i que orienta l'establiment de pactes.

Wittgenstein sap veure que el coneixement no és quelcom donat, aspectes de la realitat autoevidents que la persona incorpora de manera passiva en la seva ment. El coneixement per a ell no és separable de la conducta. Un infant no comença aprenent que els llibres i les cadires existeixen; el que aprèn és a fer un ús determinat del llibre i a seure d'una manera determinada (Wittgenstein, 1983, 479). Coneixem d'una manera determinada perquè fixem un aspecte de la realitat a una acció i posem nom a la mena de fixació.

Nogensmenys, la fonamentació, la justificació de l'evidència té un terme; el terme, però, no consisteix en el fet que certes proposicions ens semblen vertaderes d'una manera immediata com si es tractés d'una manera de veure per part nostra; ben al contrari, és el nostre actuar, que rau en el fons del joc del llenguatge (Wittgenstein, 1983, 204).

El saber remet al caràcter social de la fonamentació, està relacionat amb la prova. No hi ha saber d'estats interns, ja que la intimitat es vincula a l'acció. El saber no funciona com a concepte psicològic, sinó com a quelcom públic. El saber com a quelcom públic que s'ha constituït vinculat a la voluntat no és més que una manera d'interpretar, no pas la forma absoluta de certesa. Els judicis no poden ser més que prejudicis (mirades parcials) que hem fixat socialment mitjançant el llenguatge perquè necessitem uns suports per

a la nostra acció. El saber és quelcom hipotètic, quelcom que es pot canviar per un altre que en un moment donat funcioni millor. La imatge del món és un conjunt de pràctiques transmeses de moltes maneres, un conglomerat, una estructura, un conjunt de conviccions vinculades les unes amb les altres, però no és un edifici de certeses.

Conviure en la incertesa

Si no es pot sostenir la imatge d'una realitat ordenada d'acord amb un fonament; si vivim en un món on cada cop esdevenen més evidents formes sovint contraposades d'entendre com viure i conviure, quin és el conglomerat cultural que hem de contribuir a preservar? La pregunta és complexa, i la resposta no és clara en l'obra de Wittgenstein, però la seva filosofia ajuda a formar un criteri sobre el llegat que s'ha de fer arribar a les noves generacions.

Fins ara, en l'educació s'han intentat fer invisibles els «sorolls» educatius, limitar al màxim la coneixença d'aquells aspectes de la cultura més controvertits o que s'escapen de la seva lògica. El que es desprèn de l'obra del segon Wittgenstein és que no podem renunciar a la tramesa d'una cultura, d'un llenguatge que esdevé fons que orienta el trànsit en les relacions amb els altres. Per jugar bé en la societat i en la vida íntima, per gaudir del joc, no és suficient entendre les regles superficialment, cal comprendre les transicions, els xocs dels grans conflictes de convivència socials que s'han donat al llarg de la història. Descobrim que entendre els «jocs de llenguatge», el procés de formació del saber, no ens ajuda a trobar respostes vers com viure i conviure, però sí a tenir criteri valoratiu per fer front a les noves experiències, als camins que decidim seguir. La llibertat, el raonament autònom, no és més que la possibilitat d'escollir entre diferents camins pel fet que hem estat educats en la reflexió sobre diferents forces que xoquen i que es fan evidents en

les transicions o els canvis (la parella, els amics, la família, el procés històric, el discurs científic...).

Si tot judici és un prejudici –una mirada parcial, subjectiva i, per tant, esbiaixada– no podem prefixar ideals civilitzatoris –formes de vida harmòniques–, però és una irresponsabilitat no contribuir a donar elements culturals que ajudin a reflexionar sobre les maneres d’arribar a l’establiment de pactes que minimitzin els efectes més destructius dels inevitables xocs amb altres voluntats. Cal valorar l’obra de pensadors com Wittgenstein, que en la seva reflexió sobre la pragmàtica del llenguatge, sobre les forces contradictòries que ens travessen, ens ajuden a lluitar contra la barbàrie tant de la intolerància de les conviccions fermes com de la inconsistència nihilista.

Bibliografia

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *De la certesa*. Traducció de Josep Lluís Prades i Vicent Raga. Barcelona: Edicions 62, 1983.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducció de Josep M. Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997a.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigacions filosòfiques*. Traducció de Josep M. Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997b.

DE LA PAROLE A LE MOT. REFLEXIÓ RICCEURIANA SOBRE EL LLENGUATGE

ALBERT LLORCA ALEMANY
Societat Catalana de Filosofia

Presentació

Paul Ricœur fou un filòsof personalista (1913-2005) que atorgà al llenguatge un nivell de profunditat que superava en escriure la mera assimilació de paraules i sabers. El que Ricœur accentuava era l'acció humana a través de l'estudi de la paraula (le «mot», no la «parole»); lligat a la vida humana individual i col·lectiva, per damunt de jocs manipuladors en termes hobbesians. Al mateix temps, cal dir que el «mot» diu la finitud humana davant del món (de les coses) i de la infinitud. Constitueix significats i actituds diversos –metàfores i narracions, compromisos i actuacions– dins de l'hermenèutica i la praxi.

Introducció

El món actual indica quatre trets innegables:

- Un món burocratitzat que passa per damunt de la natura –«líquid», deia Bauman–, on la comunicació s'esllavissa en mera connexió.
- Un món tecnocràtic, o regne del pensament uniformit-

- zat («pensament únic»), on la «màquina» digital «obliga» a utilitzar un llenguatge estandarditzat.
- Un món incompreensible per la complexitat que el constitueix i on la persona individual-corporal està perduda, on la massa del conjunt social és qui decideix.
 - Un món on l'espai central l'ocupa la imatge, entesa com la *simplificació del llenguatge*¹, que és farcit de prejudicis i frivoltats.²

En aquesta introducció, parlem de «mots» que són entesos usualment com a «parole», és a dir, en el llenguatge usat per actuar, la polarització col·lectiva treu l'opció i compromís de l'ésser humà sota el perill d'obrar inhumanament, per damunt de les necessitats de qui usa el llenguatge: ja no hi ha promeses, ni posar-se en lloc de l'altre, ni tampoc afirmar el que està de «moda»... i hi ha informació de l'innecessari (rebut una «hiperinformació» i interpretant el que convingui...); de manera que la «parole» guanya la partida a «le mot».

Reflexions filosòfiques diferents en el personalisme filosòfic, però no oposades

Què entenia Ferdinand de Saussure per «parole»? Són afirmacions seves aquestes: «Para nosotros, la lengua (la “langue”, diu ell) no es más que una determinada parte del

1. Paul Ricœur en parlava al *Discurso de la acción* (de 1977) i a *Soi-même comme un autre* (de 1990), (cap. 3 i 4), així com Franz Rosenzweig.

2. Quelcom que anuncia altres fracassos, com la meta-comunicació ferotge en la política i en l'economia, a fomentar prejudicis i etiquetes que s'han fet habituals: «creixement negatiu», «reajustament laboral», «re-dimensió d'una empresa», «mercat lliure», «mercat laboral», «capital humà», «egoisme racional»... són expressions i actituds deshumanitzades absurdes i impunes en boca de polítics.

lenguaje, siempre esencial. Es, a la vez, un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito...». I afeix: «Mientras que el lenguaje es heterogéneo, la lengua así delimitada es de naturaleza homogénea: es un sistema de signos en el que solo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica y donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas». I pel que fa a la distinció entre *langue* i *parole* (acte de parlar dins de la llengua), diu que «se separa a la vez: primero, lo que es social de lo que es individual y, segundo, lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental... El habla es un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: primero, las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; segundo, el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones».³

Saussure deixa clares, segons ell, les distincions entre llenguatge i llengua i entre llengua i parla; i nosaltres aprofundirem en la noció de *parla* com a *mot* més enllà de la *paraula* en el sentit sociopsíquic saussurià. «Le mot» pertany a la visió filosòfica-antropològica i no només psiquicolingüística. Per tant, el llenguatge és un element divers i complex present en la subjectivitat humana i en l'objectivitat de les coses. Cal recordar aquí que Ludwig Wittgenstein, tant a la seva primera època (l'any 1922 amb el *Tractatus*) com als anys cinquanta (*Investigacions filosòfiques*) entenia que la filosofia devia ser conscient *del llenguatge que usa*, i que la mateixa ciència no pot resoldre.⁴ O sigui, que el llenguatge

3. Ferdinand de SAUSSURE, *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1973, p. 51, 59 i 57.

4. En el conegut *Tractatus*, Wittgenstein afirma el següent en el parà-

ge planteja problemes filosòfics i d'entesa (interpretacions), més enllà del que diuen les paraules-conceptes, en no afirmar la veritat definitiva de les coses que ens envolten –tot i apropar-nos-hi. Tal com afirmava un personalista com Emmanuel Lévinas: «Això que comunico es constitueix abans que res en funció dels altres. En parlar, no trameto a un altre el que és objectiu per a mi: tot el que és objectiu només arriba a ser objectiu per la comunicació».⁵ Ergo, direm que la «realitat» –la veritat– és en la comunicació entre dos subjectes humans o més.

El que pensa Paul Ricœur sobre el llenguatge: vessant personalista

I què ens diu Paul Ricœur sobre la veritat, el llenguatge i el lloc de «le mot»? Al nostre parer, caldrà marcar dos camins coordinats en el temps:

- a) *El de la descripció eidètica del llenguatge*, donant peu a una antropologia del llenguatge. Pel que fa a aquest punt, cal dir que l'expressió «le mot» no és la «parole» de Saussure –tot i que hi té relació–. Hom pot afirmar que des del 1950 Ricœur endega la descripció eidètica de la voluntat sobre la base fenomenològica husserliana.
- b) *El de l'hermenèutica del discurs del llenguatge*, que comença a *Finitude de la volonté I i II*, i arriba a *Temps*

graf 6.52: «Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado». I a *Investigacions filosòfiques* (paràgraf 120) afirma que «Quan parlo del llenguatge (paraula, proposició, etc.), ha de parlar el llenguatge de cada dia ¿És potser massa bast, massa material, aquest llenguatge per a allò que volem dir?».

5. Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 223.

et récit (en què l'hermenèutica troba vincles clars entre la metàfora i la narració) i a *Soi-même comme un autre* (el llenguatge indica els vincles necessaris de l'ésser humà amb els altres per ser ell mateix); i tanca el cicle a *Lectures I i II* (en què la interpretació s'aboca sobre el llenguatge en la retòrica, la política i la metafísica).

En el primer punt, «le mot» no és la «parole» en el sentit saussurià, sinó que és central per mostrar els condicionants corporals: desitjo el que no sé, espero el que no soc, prometo el que no sé si faré, faig el que puc i no el que vull... És a dir, el llenguatge m'obre al món, però també em posa equívocs.⁶ Soc, a la fi, un ésser necessitant, i el llenguatge és el medi que indica la meua relació amb les coses. «Le mot» –que és la base de la frase– indica el camí del discurs de tot subjecte davant les coses del món: discrepant, entrant en conflicte, consensuant...⁷ Contemplar la corporalitat aquí és fonamental, així com l'entorn social; en efecte, termes com la «necessitat», la «motivació», la «decisió» i el projecte de tota decisió, la «felicitat», la igualtat o la convivència indiquen quelcom més que ser paraules adscrites al sistema lingüístic de què es tracti: indiquen «mots» que signifiquen el destí de les persones referides.

En el *Discurso de la acción*,⁸ l'autor posa en funcionament aquesta actitud corporal-gestora del llenguatge. I què

6. Albert LLORCA, *De l'eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricœur*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1996, tesi doctoral, p. 296.

7. Paul RICŒUR, «Langage politique et rhétorique», *Lectures I*. Paris: Seuil, 1990, p. 167. Afirmar Ricœur: «El llenguatge polític funciona de la millor manera en les democràcies occidentals modernes com un llenguatge que afronta pretensions rivals i que contribueix a la formació d'una decisió comuna. És alhora conflictiu i consensuador» (traducció pròpia).

8. Obra original de 1977, perduda i de la qual només queda la versió castellana de 1981.

diu? Bàsicament parla de la contribució del llenguatge a la filosofia de l'acció, més enllà d'identificar el que sigui pràctic amb l'ètica.⁹ La idea fonamental de Ricœur és fer una descripció dels discursos en què l'home diu el seu fer, ja sigui conceptualment, proposicionalment o argumentalment.¹⁰

El llenguatge de l'acció «constitueix sentit», assenyala Ricœur,¹¹ més enllà de tota observació, segons diu el llenguatge ordinari. I Ricœur afirma amb contundència: «Parece ser que el error del positivismo lógico es haber identificado el contenido de sentido de una proposición, a saber, la relación del sujeto descrito por referencia identificadora y del predicado general que se le atribuye, con una de las figuras de la locución –a saber, la constatación. Una cosa es identificar y predicar, y otra, hacerlo con la fuerza de una comprobación».¹²

Respecte al punt segon, o camí de l'hermenèutica, algú parla i expressa significats¹³ en mots com «innocència»,

9. Paul RICŒUR, *Discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1977, p. 11.

10. A l'obra citada (*Discurso de la acción*), Ricœur tracta del sentit de l'acció: motius, desitjos, preferències, eleccions i responsabilitats de l'acció (què es diu, el que es fa, per què es fa, amb quins mitjans i quina finalitat; cosa que el condueix a la filosofia del llenguatge ordinari de Wittgenstein, per l'aclariment del sentit de l'acció, diferenciant-se dels moviments de la natura (paràgrafs 611 i 660 de les *Investigacions filosòfiques*). I pel que fa a la tercera, el vessant argumentatiu, el discurs de l'acció versa sobre la teoria de la decisió i dels jocs.

11. Paul RICŒUR, *Discurso de la acción*, *op. cit.*, p. 17. A partir del *Discurso de la acción*, Ricœur parla de l'enunciat sobre l'acció, recurrent a la teoria de l'«speech-act», o acte de la parla (mot) d'Austin (*Fer coses amb paraules*).

12. Paul RICŒUR, *Discurso de la acción*, *op. cit.*, p. 17.

13. «Expressar significats» –anàlisi dels enunciats de l'acció– implica, com dèiem, en la nomenclatura de John Austin, citat per P. Ricœur, la distinció entre les locucions –vessant semàntica del llenguatge–, les il·locucions –vessant pragmàtica del llenguatge i les perlocucions o ves-

«intersubjectivitat», «veritat»... obrint noves expectatives, en forma d'accions i relacions, al marge d'un sistema lingüístic de comunicació. En aquest sentit, des del nihilisme abordat filosòficament, la noció de *progrés*, la cultura de l'oblit, el consumisme, l'ètica indolora postmoderna, el mal banal de Hannah Arendt o la raó instrumental de l'escola de Frankfurt¹⁴ són mots i expressions no fàcils de desenvolupar. Així, el llenguatge, i no la llengua, «diu» la possible veritat de les coses, en referir l'adscripció del subjecte que diu i fa, que «narra» i «obra» la veritat en tant que testimoni.¹⁵

En el seu article «La métaphore et le problème central de l'herméneutique»¹⁶, que és un text cabdal, començava Ricœur afirmant que les metàfores, a diferència dels textos, poden ser identificades per llur longitud mínima, pel context; o per llur condició de «mot».¹⁷ La qüestió de fons era, per Ricœur, si els problemes hermenèutics que planteja la interpretació estan inclosos en la metàfora. Sembla que, per ell, tot discurs és un esdeveniment que cal contemplar, i la metàfora segueix aquest guió.¹⁸ I aquí la metàfora obliga a recordar que el discurs implica una polarització de pro-

sant relacional de les paraules: *Fer coses amb paraules (To do things with words)*, de John Austin, s'ocupa d'això.

14. Convé tenir present l'afirmació ricœuriana esmentada a la nota 7 sobre el llenguatge polític, en què ratifica el llenguatge conflictiu i consensuador (*Lectures I, op. cit.*, p. 167).

15. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, préface, p. 34.

16. Paul RICŒUR, «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», *Revue Philosophique de Louvain*, tome 70, núm. 5, février 1972, p. 93-112. Posteriorment recull algunes de les idees exposades a *La métaphore vive (III Étude: La métaphore et la sémantique du discours)*. Paris: Seuil, 1975, p. 68-116.

17. Paul RICŒUR, «La métaphore et le problème central de l'herméneutique». *Revue Philosophique de Louvain, op. cit.*, p. 94.

18. *Ibidem*, p. 95.

posició i acte il·locucionari, de referència a la realitat i als interlocutors; o d'identificació singular i predicació general, de semiòtica i semàntica, de semàntica i hermenèutica.¹⁹ La metàfora obeeix, diu Ricœur, a una acció contextual que posa en interacció diferents camps semàntics, i genera una nova significació que, afegida a la polisèmia de les entitats lexicals, deixa de ser viva i passa a ser morta.²⁰

Els símbols són elements referencials inscrits en les metàfores que re situen en els contextos situacionals allò no ostensible del món i constitueixen l'hermenèutica del jo en el món, un jo finit i làbil.²¹

A *Temps et récit I* (1986), Ricœur —que insisteix que aquesta obra i *Métaphore vive* foren pensades alhora— té clar que la narració és una mena de metàfora en moviment o metaforització de l'acció, transformant el temps en temps humà, com si la narració reflectís l'experiència humana del temps.

Per Ricœur, l'hermenèutica no és, doncs, una mera teoria interpretativa. La interpretació (*Auslegung*) per Ricœur va més enllà dels costums, prejudicis o creences, perquè «Ella consisteix en una explicitació, un desenvolupament de la comprensió (*Verstehen*); el que és explicitar, és el sentit “en tant que” característiques de les articulacions, de la situació i de la comprensió».²²

A *Le conflit des interprétations*²³, Ricœur diferencia el *signe* de *le mot*, que ell pensa que no s'han d'oposar, sinó

19. *Ibidem*, p. 97.

20. *Ibidem*, p. 99.

21. Ressona aquí *Finitude et culpabilité. I (L'homme faillible)*, de 1960.

22. Paul RICŒUR, «Interprétation» (1989), *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, p. 454.

23. Paul RICŒUR, «La structure, le mot et l'événement», a *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 88.

que el primer apunta al «significant», mentre el segon apunta a la cosa-significada; de manera que el primer té relació amb el «sistema» o llengua –de regust estructuralista–, mentre que el segon adquireix significat en la frase i discurs posterior.

Les referències de Ricœur a Noam Chomsky i a Gustave Guillaume indiquen que Ricœur valora l'acte d'usar la paraula en la llengua –serà «l'événement»– de què parli el filòsof, com a formes de discurs en una «gramàtica generativa» (parla del lingüista Guillaume), en què es van afegint significats en augmentar les paraules. Afirmar Ricœur: «Més particularment, el nom i el verb són categories del discurs gràcies a les quals els nostres signes són en certa manera transferits a l'univers, sota l'aspecte de l'espai i del temps. Acabant “le mot” en nom i en verb, aquestes categories converteixen els nostres signes en capacitat de tractar el real i les guarden de tornar-se a tancar en l'ordre finit, tancat, d'una semiologia».²⁴ Com afirma Ricœur, en donar relleu al discurs i no a la llengua, obre el camí del llenguatge sobre la realitat; i aquí enceta la semàntica i apareix la significació, de manera que «Cal concloure que le mot nombra, en el mateix moment que la frase diu... Els *mots* són els signes en posició de *parole*. Els *mots* són el punt d'articulació de semiologia i de semàntica, en cada esdeveniment de paraula».²⁵ Per tant, hom dirà que el mot és una mena de convertidor mutu entre el sistema i l'acte, entre l'estructura i l'esdeveniment; en la mesura que és un valor diferencial. I, d'altra banda, l'acte lingüístic té significat per a un sistema o estructura.

Aquest mateix pas clarifica la metàfora i la polisèmia dels mots a què dona suport i que atorga carga simbòlica al

24. *Ibidem*, p. 91.

25. *Ibidem*, p. 92-93.

discurs. Això explica per què Ricœur considera que «el *mot* sembla el punt de cristallització, el nucli de tots els canvis entre estructura i funció. Si té certa virtut d'obligar a crear nous models d'intel·ligibilitat és perquè ell mateix està en la intersecció de la llengua i la paraula, de la sincronia i de la diacronia, del sistema i del procés».²⁶ En darrer terme, el llenguatge, que depèn de l'acte de parlar i de la frase, del dir, mostra el seu misteri. Ricœur diu que és «obertura» al món.

Soi-même comme un autre centra el paper del llenguatge en mostrar la inoperància del *cogito* a l'estil cartesià, fonamentador d'una veritat absoluta; ja que el llenguatge porta al si dependent de l'altre de si, que condueix, com observa Ricœur²⁷, a l'oposició immediata al *cogito*. Al nostre parer, aquí apareix una balbucient justificació dels drets humans, en posar en relleu l'actuar humà (que no determinant) com quelcom fonamental en l'hermenèutica de si,²⁸ advocant en el darrer capítol del llibre (el desè) la polisèmia de la veritat o segell ontològic de l'acció.

El mot rellevant que el pensador divulga és el de l'*atestació* (i la *confiança*), que no reivindica la garantia de veritat, sinó que sintetitza més aviat elements de fragilitat i sospita; de manera que proposa el *testimoniatge* i la *confiança* en el dir i la imputació que la narració implica. L'atestació, doncs, és una mena de seguretat compromesa activa i esperada; i respon a la qüestió del «qui» es compromet i actua en fer atenció al mot del testimoni.

26. *Ibidem*, p. 95.

27. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., préface, p. 30.

28. Com sabem, l'any 2023 es compleixen 75 anys de la *Declaració universal dels drets humans*, i els diversos indicis del personalisme comunitari parlen d'allò que la mateixa Simone Weil en deia l'exigència o «deure» davant de l'altre, cosa que forja drets.

Epíleg

La distinció ricœuriana signe-símbol, *parole-mot*, explicar-comprendre, conflicte-consens, esdeveniment-sentit, llenguatge polític-retòrica i interpretació-ontologia ens recorda l'aposta de Ricœur per l'acord i la voluntat intel·lectual d'harmonia.²⁹

En la vida col·lectiva, la sociologia de masses explica la lògica del llenguatge en termes d'eficàcia social, i altera aquesta per la fascinació i difusió de certs esdeveniments, juntament amb la irresponsabilitat de l'individu, establint-se les fal·làcies del llenguatge (generalització precipitada, falsa causa, ambigüitat,...) en la base locucionària i perlocucionària.

La paraula com a «mot», doncs, serveix per ser interpretadora en tres temps:

- Per situar-nos, fixant el nostre terreny.
- Per ser receptius al que ens diuen i escollir la «lectura» que en fem.
- Per proposar la via i l'objectiu a què aspirem.

La gestió del llenguatge és «la» activitat filosòfica, en tant que sap manegar situacions conflictives (*El conflicte de les Interpretacions*) o «via llarga» a què Ricœur al·ludia i que volia dir que sap apropar persones.

29. Quelcom que el mateix pensador afirma insistentment quan parla del seu pensament globalment. Ricœur a *Philosophie de la Volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier (Philosophie de l'Esprit), 1950, *rebutjava de ple* el monisme i el dualisme, que els va reconciliar (dotze anys després) a *Philosophie de la Volonté. Finitude et Culpabilité I (L'homme faillible)*. Paris: Aubier (Philosophie de l'Esprit), 1960. I aquest procés mostrava, en paraules d'ell mateix «*lo que yo creo que es mi preocupación dominante, la de integrar antagonismos legítimos y hacerlos trabajar en su propia superación*» (Intervenció de Paul Ricœur en el Symposium Internacional sobre el seu pensament de Granada de 1987: «Autocomprensión e historia» a *Paul Ricœur los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 30).

La paraula no és, certament, la veritat, però sense paraula no és pensable l'accés al que sigui veritable (excloent, doncs, la incertesa). I sense allò que sigui veritable no es pot parlar de confiança o d'esperança. I conclourem que, si cal la paraula, és notori que cal la interpretació i l'hermenèutica en el sentit ricœuríà. I saber gestionar tals interpretacions diverses en conflicte vol dir, en la posició de Paul Ricœur, que s'acosten persones malgrat les discrepàncies; i aquesta és, en la meua opinió, la gran aspiració de l'activitat filosòfica de Paul Ricœur i també meua.



MANYÀ I L'ANOMALIA DE LA LLENGUA

RAMON ROSALES

Universitat Ramon Llull

Si Manyà encara necessita presentació (segurament així és per a la immensa majoria), unes ratlles seves ens serviran per a situar-lo cronològicament les tres primeres dècades del segle XX, juntament amb altres companys de viatge: «La generació passada [Manyà escriu aquestes paraules als anys seixanta del segle passat] produí a Catalunya no sols poetes i polítics, sinó també tot un estol de sacerdots intel·lectuals que farien honor a qualsevol literatura cristiana. Noms? Carreras, Cardó, Bellpuig, Llovera, els homes de l'antic Foment de pietat catalana, com el P. Casanovas, montserratins com el P. Ubach, i finalment, i en lloc ben destacat, els caputxins catalans amb l'esperit del P. Miquel d'Esplugues. Aquests i altres ben dignes d'esment v. g., Mn. Alcover de Mallorca, al redós espiritual de Verdaguer i del bisbe Torras i sota la influència, un xic llunyana però eficaç, de Balmes, formen un equip sacerdotal que els catòlics catalans hem de venerar i agrair com una garantia eficaç amb què la divina Providència s'associa amb el renaixement del nostre esperit i de la nostra cultura».¹

1. Joan Baptista MANYÀ, *Les meves confessions*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, p. 22 (2a ed. augmentada).

La filiació d'aquests «sacerdots intel·lectuals» bevia directament de Torras i Bages i remotament de Balmes. Les idees, tal com ens informa Manyà, «imperants en la colla nostra eren, naturalment, les de l'ortodòxia romana, però agençades amb una forta dosi d'esperit crític i revisionista. Tomistes generalment, però sense hipotecar tot el nostre ideari, no eren encara les del Vaticà II, però s'hi acostaven i n'eren una bona preparació. Els medis [sic] de comunicació en què solíem exposar-les eren les revistes mensuals: *La paraula cristiana*, *El bon pastor*, *Criterion*, i el diari *El matí*. Col·laboràvem amb la Bernat Metge i la Fundació bíblica».² Entre ells es donaven certs antagonismes i sols l'ideal comú de la defensa de la llengua i cultura catalanes els dissimulava.

La llengua catalana, per tant, era el punt de trobada d'aquella «colla». La determinació d'emprar-la com a llengua de producció literària, filosòfica, teològica i pastoral –sobretot per a Manyà a Tortosa– no fou exempta de problemes i censures eclesiàstiques. Un dels episodis més coneguts i citats, que desencadenà el cessament de Manyà com a professor del Seminari de Tortosa, fou la pronúncia romana del llatí litúrgic encoratjada pel papa Pius X. La pronúncia, sobretot de la *g*, feia l'efecte d'un catalanisme separatista (són paraules de Manyà) als detractors episcopals. El vicari general posà fi a aquesta situació sense contemplacions quan en un ofici coral, i davant de tots, imposà la pena de suspensió *a divinis* al canonge Josep M. Bertran per haver pronunciat *more romano* l'oració «Deus qui de beatae Mariae virginis utero...».

Un altre exemple, no tan conegut, reflecteix la convicció de Manyà que la llengua catalana, malgrat l'anormalitat d'un país sota la dictadura franquista, havia d'ésser utilit-

2. Joan Baptista MANYÀ, «Records entorn de la teologia a Catalunya (1925-1936)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 45(2), 1972, p. 13.

zada en la producció filosòfica en l'àmbit universitari i, en aquesta qüestió, els universitaris tenien una gran responsabilitat. Manyà en una carta de 1957 a Jaume Bofill Bofill,³ catedràtic de Metafísica de la Universitat de Barcelona, expressa el seu desig de contestar a Francisco Canals que havia publicat l'article «El *Lumen Intellectus Agentis* en la ontología del conocimiento de Santo Tomás» en el primer número de la revista *Convivium*. Manyà, avançant-se als fets, diu: «Una dificultat que no hauria de ser-ho, però em temo que ho sigui. (...) Em refereixo a la llengua del meu escrit, que és, com ja suposareu, la catalana. Jo no sento cap fòbia contra la castellana que he usat i uso en més d'una ocasió, però em rebel·lo contra les imposicions tan absurdes i tan irritants. [...] Però l'amor de les coses nostres, i més fonament, l'amor a la justícia, opino que deuriem pesar més en la consciència dels qui tenim per lema de la nostra vida, la religió i la filosofia. Parlo contra l'ambient imperant entre els nostres intel·lectuals, sense referir-me a ningú i molt menys amb sentit de censura. Cadascú, si és pensador, sap el que es fa i respondrà un dia o altre de la seva actitud en la present hora crucial». Bofill li contesta (14-1-1957)⁴: «Reverend Doctor Manyà: m'hauria plagut poder ésser jo mateix que li oferís d'antuvi l'escriure [sic] en català el seu article. Vaig parlar-ne, inclús, amb els companys; però no ho veuen factible ara com ara. Així, pot enviar-nos-el en llatí, com desitjava vostè per a aquest cas». L'intercanvi epistolar continua sobre aquest punt i, finalment, l'article de Manyà apareix en català en el segon número de la revista en l'apartat «Notas y discusiones».

Podríem citar més episodis de les dificultats que exemplifiquen aquesta lluita de Manyà per la llengua catalana,

3. El manuscrit de la carta es troba al fons de la Fundació Manyà.

4. Fons Fundació Manyà.

que l'acompanyà durant tota la seva vida i que, pel que sembla, no ha cessat. Deixem de banda les vicissituds biogràfiques i esbrinem els motius de la lluita de Manyà per la llengua.

«Per què escric en català?»

Aquest és el títol d'un dels capítols del llibre *Les meves confessions*, en què Manyà dona raons de la seva fidelitat a la llengua catalana. Hi ha altres documents en què trobem les mateixes justificacions o semblants. Tenint en compte la brevetat de la nostra intervenció, el caràcter succint de les pàgines de *Les meves confessions* és suficient per fer-nos-en una idea.

El primer que sorprèn és el mateix títol del capítol. Que Manyà s'hagi de justificar és una anomalia. Li va caldre disculpar-se i explicar-se per escriure en català, per predicar en català. Manyà va viure aquesta fidelitat a la llengua pròpia com una desautorització i una llosa constant: «Si he estat blasmat en la meua condició d'home d'estudi, tant o més he estat censurat pel meu sentit catalanesc. “Quina llàstima! Si no tingués aquesta ceba!».⁵ Altrament, Josep Juan Moreso constata aquesta valoració i afegeix que «si no coneguéssim la nostra història, això sonaria ridícul».⁶ Manyà es converteix en un rebel, en un personatge incòmode a la seva diòcesi, per una anomalia de la nostra història. Aquesta sospita sobre el nostre personatge per la seva catalanitat és la mateixa que Frederic Raurell identifica quan, segons ell, la política anticatalana del Vaticà portà el cardenal Vives a jugar «a fons la carta de Morgades i de Torras i Bages.

5. Joan Baptista MANYÀ, *Les meves confessions*, op. cit., p. 52.

6. Josep Juan MORESO, *Mossèn Manyà: la llibertat d'un exili*. Tortosa: Ed. Cooperativa Gràfica Dertosenca, 1985, p. 36.

La figura de Torras i Bages servia al cardenal Vives per a mostrar a la burocràcia vaticana com un bisbe català podia ser un home amb sentit universal». ⁷ En definitiva, ser bisbe català i en català comportava demanar disculpes, ja que una singularitat com la de parlar i escriure en català només quedava justificada per la universalitat del personatge.

Les raons de Manyà

Aprofundim, ara, després d'un cert astorament inicial per haver de justificar l'ús de la llengua pròpia, en les raons d'escriure en català del nostre autor. En donarà dues. Comencem per la primera. Manyà afirma que «empro correntment la llengua catalana, primer com una imposició ètica i psíquica». ⁸ Per entendre bé aquest posicionament de Manyà haurem de fer referència a les aportacions que abans de la Guerra Civil va fer el nostre autor sobre allò que ell anomenava *psicologia racional* i que va materialitzar en l'article «Qüestions de gnoseologia» i el llibre *El pensament i la imatge*. Només esmentarem les aportacions de Manyà d'aquestes obres que ens ajudin a comprendre millor la seva opció pel català.

Pel que fa a allò que a nosaltres ens interessa, el llenguatge per a Manyà és un vehicle del pensament. La discussió, sobretot a *El pensament i la imatge*, és si hi pot haver pensament sense imatge. Aquesta, per a Manyà, és representativa d'un objecte (objectiva) o representa una paraula (verbal). L'argumentació de Manyà se centra a dilucidar si es pot donar un procés de pensament sense el concurs de la imatge i, en allò que a nosaltres ens incumbeix, sense el concurs de

7. Frederic RAURELL, *L'antimodernisme i el cardenal Vives i Tutó*. Barcelona: Ed. Facultat de Teologia de Catalunya, 2000, p. 34.

8. Joan Baptista MANYÀ, *Les meves confessions*, op. cit., p. 55.

la materialitat de la paraula. Manyà defensa que «El procés i el contingut de la idea són formalment distints del procés i del contingut de la paraula. El que pot discutir-se i es discuteix, és llur separabilitat real».⁹ Manyà afirma que el pensament gaudeix d'autonomia i, per tant, nega que hagi d'operar sempre amb la crossa del llenguatge. Si més no, en l'estat actual del nostre psiquisme, tot pensament va acompanyat d'imatge encara que sigui verbal: «Ens semblaria obstinada la negació de la possibilitat de pensaments inverbals [...], la separació de la idea i la paraula interior és summament difícil, psicològicament impossible».¹⁰ La conclusió és que el fenomen espiritual del pensament no té una necessitat essencial de la paraula, però per mor del funcionament del nostre psiquisme aquest concurs és necessari.

Tornem, ara, a la raó psíquica per escriure en català que addueix Manyà i llegim aquestes paraules que esdevenen més diàfanes a la llum de l'excurs del paràgraf anterior: «Tot això, que és la meva essència espiritual, va articulat dins del meu íntim amb la llengua catalana: articulat tan consubstancialment, que si es desarticulés algun dia, la meua vida m'esdevindria una vida forastera, que jo no sabria reconèixer com a meua».¹¹ Tota desarticulació d'aquesta unió consubstancial té un efecte nociu en la vida intel·lectual i la valoració de Manyà no pot ser més negativa quan l'esquinçament es dona, per exemple, en la filosofia perquè «(aquesta) a Catalunya serà sempre una filosofia provincial, colonial com diuen avui, mentre no prengui el determini ferm i constant de pensar i escriure en llengua pròpia; mentre el verb oral no flueixi del mental, sense dissociar-se'n,

9. Joan Baptista MANYÀ, *El pensament i la imatge. Introducció filosòfica a la psicologia del talent*. Barcelona, 1935, p. 17.

10. *Ibidem*, p. 18.

11. Joan Baptista MANYÀ, *Les meves confessions*, *op. cit.*, p. 55.

ço és, en vibració tan ajustada que no se senti el dualisme».¹²

Aquest funcionament del psiquisme humà comporta l'imperatiu ètic de coherència, quasi de justícia en el sentit platònic d'harmonia de l'individu. Si es donés una tal desarticulació entre el pensament i la paraula, això implicaria un mal per a l'individu. Quan es dona aquesta dissociació, per exemple, quan a l'escola s'imposa un canvi de llengua, Manyà creu que «Són incalculables les conseqüències desastroses d'aquest traumatisme».¹³ Esquinçament, trauma, desarticulació, per tant, de l'ànima perquè el funcionament de la seva potència intel·lectual necessita el compassament, de l'harmonia i connexió espontània entre el verb mental i l'oral.

La segona raó ens situa en l'àmbit de la política, de la justícia a la ciutat, si ens ve de gust continuar amb la similitud platònica. Manyà assenyala que «hi ha també una altra raó menys personal i més elevada, a favor d'aquesta catalanofília: el *sentiment de justícia*, que es rebel·la incoercible amb reaccions enèrgiques contra tota imposició o acusació injusta».¹⁴ Manyà deriva, amb aquesta raó, cap al camp dels drets i la política. Manyà confessa que, quan qualifiquen la seva posició vers la llengua de política, convé distingir entre la política partidista i aquells afers que impliquen les persones i els pobles en el marc d'una convivència que ha de garantir els drets naturals. Pel que fa a la primera significació de la política, negarà per raó que ell només és un sacerdot i home d'estudi i de partits no en sap un borrall; en canvi, si ens referim a la segona accepció confessa «que els sentiments *polítics* de la meva joventut no han minvat gens ni mica pel decurs de la meva vida, i que aquest *politicisme*

12. *Ibidem*, p. 66.

13. *Ibidem*, p. 65.

14. *Ibidem*, p. 56.

s'aguditz i s'exalta cada volta que és objecte de crítiques infundades o, més encara, de persecucions o de tractaments injustos». ¹⁵ Darrere d'aquesta confessió, hi ha l'admissió d'aquella anomalia política que fa que Manyà hagi de justificar-se per escriure en català. Manyà constata implícitament que, quan ell escrivia, fer-ho en català era (nosaltres podríem afegir que continua sent-ho) una opció política.

Manyà es pregunta, tot seguit, com s'ha d'articular la convivència política entre les diferents llengües, unes de superiors en extensió geogràfica i demogràfica i d'altres d'inferiors respecte a aquestes característiques. La resposta de Manyà podria sorprendre'ns, potser no tant si pensem que el nostre autor és un home de fe que no absolutitza la història i les seves produccions simbòliques, entre les quals, el llenguatge. Manyà ens ve a dir que l'existència de multitud de llengües al món no és una situació ideal i la utopia lingüística consistiria en la unificació en una sola llengua. Enfront d'aquesta circumstància actual de diversitat de llengües, ens presenta com a desitjable la unitat lingüística «com en els vells temps de la Bíblia (Gen., XI, 1)». ¹⁶ És a dir, quan en tota la terra es parlava una sola llengua i es feien servir les mateixes paraules. Si atenem a aquesta interpretació, la diversitat de llengües és un inconvenient, un llast de la nostra condició actual.

Sobta una mica, com hem dit, que la defensa que feia Manyà de la llengua materna com a vehicle afinat, harmònic del pensament ara es vegi socavat pels beneficis comunicatius que suposaria la uniformitat, molt més quan ell ha afirmat unes pàgines abans del mal que representa per a un esperit «que no sap sostenir una nota tan íntima del pensament com la llengua pròpia; que no sap resistir a les pressi-

15. *Ibidem*, p. 55.

16. *Ibidem*, p. 68.

ons exteriors de la moda, de la política, de conveniències i accidentalismes i petiteses socials, que la fermesa aristocràtica de la filosofia deu superar i fins menysprear. Un esperit així, posat a muntar un pensament filosòfic vigorós, com hi reeixiria?»¹⁷

¿Com conjugar aquesta defensa de la llengua pròpia que envigoreix l'esperit i la utopia d'una única llengua per a tota la humanitat? Podem cercar una coherència si deixem que ens parli el Manyà escatològic. Manyà nega que la materialitat de la llengua, de la paraula, que recordem que era un tipus d'imatge, sigui intrínseca, essencial al pensament, a l'acte cognoscitiu espiritual. El llenguatge era un vehicle del pensament, però ¿i si aquest en pot prescindir? És el que suggereix quan ens demana que suposem que «l'artista ara treballa en pedra o en argila, en comptes de fusta, o bé que la pot adquirir sense aquell soci fuster; suposeu a més que per un esforç especial, o com sigui, pot prescindir en el seu treball de l'ajut concomitant del soci; amb això comprendreu la possibilitat de l'obra formalment escultòrica, sense el consorci del fuster proveïdor i ajudant. És el cas del pensament a la mort del *soma*, que li fornía material per a pensar, i que l'assistia en la seva activitat superior».¹⁸

El Manyà de l'escatologia deslloriga l'oposició entre la condició actual de l'home que parla diferents llengües, necessàries per a exercir la seva funció espiritual cognoscitiva, i una utopia històrica d'unificació de les llengües que faci minvar el peatge que paga el pensament i l'apropi a una situació més enllà de la vida en què ja no hagi de pagar-ne cap, perquè, per a Manyà «La funció mental sofreix, doncs, amb el traumatisme de la mort, immutacions profundes i,

17. *Ibidem*, p. 66.

18. Joan Baptista MANYÀ, *La vida que passa*. Barcelona: Col·lecció Grèvol, Editorial Atlàntida, 1955, p. 136.

en si, beneficioses. El seu punt de partida ja no és el coneixement sensible (els sentits, amb la desfeta somàtica, han cessat de funcionar i d'existir), ni porta el suport (que sovint és llast, ensems) d'un concomitant de representació imaginativa». ¹⁹

Voldríem deixar clar que aquesta solució que proposem és una hipòtesi que intenta penetrar el pensament de Manyà sobre la llengua. Ara bé, més enllà de si és encertada, ¿què fa mantenir a Manyà la coherència i la fidelitat a la seva comprensió sobre la llengua malgrat les tempestes històriques adverses amb les conseqüències d'aïllament i infravaloració del seu treball intel·lectual? Manyà no és un lingüista o un sociolingüista, és un metafísic i home de fe amb una idea cristiana de la història i la salvació de l'home. El nostre autor, a partir d'aquesta talaia, es pregunta quin paper hi fa la llengua en els negocis dels homes i la seva salvació. La vida de Manyà és la d'un capellà i home d'estudi, com a ell li agradava d'anomenar-se, que viu tossudament el que pensa i creu, i el seu discurs sobre la llengua hi té un paper important, encara que no pot ser el determinant últim de la seva moralitat. En unes altres circumstàncies històriques i geogràfiques, Manyà segurament no s'hauria ocupat de les llengües ni s'hauria hagut de justificar per emprar la pròpia. La mirada cristiana de la història el fa mantenir-se fidel a la tradició que ha rebut, a la seva llengua, que és la seva naturalesa i, al mateix temps, no sacralitzar-la perquè tot això passa. Per aquest motiu pot afirmar que «L'amor a l'espiritualitat catalana i en primer terme a la llengua de la meua terra, el sento sincerament (...) No és, però, l'objectiu suprem de la meua vida d'home (...)». ²⁰ I més endavant rebla que «No puc avenir-me amb aquelles teories —vinguin

19. *Ibidem*, p. 105.

20. Joan Baptista MANYÀ, *Les meves confessions*, op. cit., p. 70.

d'on vinguin— que proclamen el patriotisme virtut i norma suprema de la moralitat humana. Les divisions nacionals tan operants en el curs de la història, mirades a la llum de la filosofia, i encara més de la teologia cristiana, esdevenen puerilitats i petiteses; absurdes i ensems horriblement tràgiques, quan hom vol constituir-hi l'aspiració suprema de la vida humana. La humanitat les ha pagat i les paga molt cares. I si fos possible extirpar-les radicalment... Si poguéssim muntar un humanisme ecumènic d'una sola nació i d'una sola llengua...».²¹ Mentre això no sigui possible...

21. *Ibidem*, p. 70.



MÉS ENLLÀ (O MÉS ENÇÀ) DEL LLENGUATGE. MEMÒRIA D'UNA TRADUCCIÓ

FRANCESC MORATÓ

Universitat de València

Fa més de vint-i-cinc anys, fui de traductor i introductor d'una obra d'Emanuele Severino que s'escau al tema que avui ens aplega: *Oltre il linguaggio* o *Més enllà del llenguatge*. La fortuna ha volgut que tant de temps després, tingui l'oportunitat de sotmetre aquest text al debat d'idees i al veredict del temps. En el seu moment, però, només em costen tres ressenyes, les quals, però, es decantaven pels aspectes *generals* de la metafísica de Severino, centrada en la desinhibida proclama de l'eternitat de tots i cadascun dels ens, de les determinacions, de les vivències, dels records passats i de les esperances bolcades al futur, del real i del possible, de l'ésser i, fins i tot –ni que fora només com a *significant*– de la validesa molt més que merament formal de la identitat... aturem-nos aquí. La meva aposta d'avui passa per confrontar algunes de les idees de Severino sobre el llenguatge, tot i prescindir del nucli essencial del seu pensament, al qual, però, ni que sigui mínimament ens haurem de referir.

¿Per sort, història i llenguatge no s'havien convertit des de molt enrere en els arguments més emprats per negar el fonament tant a l'eternitat –o al conjunt dels *immutables* en el llenguatge de Severino– com a qualsevol Veritat que es

vulga a recer del temps? Circulaven i, crec que continuen fent-ho –si no és per haver perdut gravetat, àdhuc el llenguatge que parla de la no gravetat– certs judicis, convertits en lemes, procedents de Heidegger («el llenguatge, casa de l'ésser») o de Gadamer («l'ésser que pot ser dit és llenguatge») o d'altres encara més lapidaris per bé que destinats a produir una onada mediàtica encara més expansiva, com «el llenguatge és feixista» de R. Barthes, o que «els límits del meu llenguatge són els límits del meu món» (Wittgenstein). Més enllà de les seues diferències i de la intensitat de formulacions, una cosa tenien en comú: tots implicaven submissió front a aqueixa *facticitat* que trobaria en la *lingüïsticitat* i en la historicitat les proves més irrefutables. A això cal afegir-hi que ens movem en una tradició pel que fa a l'àmbit propi de les idees, més aviat, i deixant a banda comptades excepcions, mimètica. De vegades, fins i tot, proveïda d'una recepció que radicalitza l'original. Per exemple, un clar, predomini, en cert moment, del marxisme de manual, convertit en escolàstica, de menyspreu generalitzat de l'idealisme. Perdent, com és natural, la implicació d'aquest en allò, justament, que amb mitja boca deien que els preocupava tant: l'emergència al primer nivell d'interès del llenguatge i de la historicitat. El repte que llur mera existència suposava per l'estabilitat i homogeneïtat que la tradició havia fet inseparable de la Veritat. Només després, vaig gosar exposar clarament el que molt de temps havia sospitat sense dir-ho obertament. Fou a Roma i en un encontre dedicat a un *idealista* com Gentile: «El moment actual del debat d'idees en poques coses s'ha recreat tant com en la dependència del llenguatge. No ha fet el mateix, per raons que em costa de veure clares, amb la dependència respecte al pensament».¹

1. El text complet de la meua intervenció ha estat publicat, juntament amb els dels altres ponents, als *Annali XXXI*, Roma 2019, de la Fondazione Spirito & de Felice, seu de l'activitat.

És a dir: ha facilitat tot el que ha pogut el camí de les filosofies hermenèutiques i del gir, mentre dificultava (ignorava o mirava cap un altre costat) el del l'idealisme. Ara, òbviament, no podem ocupar-nos de Gentile, però sí prendre-li la paraula a Severino, que quan vol reivindicar allò excepcional i únic de Gentile (és a dir: no present en qui són, malgrat tot, els seus únics competidors en la comprensió de *què* siga l'Esdevenir: Leopardi i Nietzsche), diu que amb ell (amb l'*actualisme*) «encara han de fer comptes les filosofies del llenguatge i les filosofies hermenèutiques, que creuen haver-se desentès de tota 'filosofia de la consciència' i veuen en el llenguatge l'autèntica seu de l'esdevenir. Separat, i pressuposat al pensament, també l'esdevenir del llenguatge esdevé una realitat immutable.»² Aprofito per recordar una aclariment, sense el qual perillaria la coherència del discurs: *Immutablees* són, per Severino, allò que, mentre la tradició estigué vigent, fins al sistema hegelianà com a última i colossal de les seues obres, permetia pensar el mutable, el múltiple. Per exemple el *significant* variable (fluït) amb el significat invariable; la parla amb la llengua, el cas concret amb la llei fisicomatemàtica que l'acull; l'obra d'art amb les regles i models intransgredibles... les *diferències* (terme especialment conreat en l'actualitat) amb la identitat. I pel que fa al principi general de *tot* idealisme, almenys quan es vol seriós –dit lapidàriament: el pensament (la *idea*) embolcalla *sempre* la recepció de la cosa, del *fet* de la vivència... aquests no es donen mai desvinculats d'aquell– no hi ha dubte del seu paral·lelisme amb el principi fonamental del *gir* «que tota cosa és històrica *perquè* cada paraula és històrica»³ –exposició difícilment no compartible.

2. Emanuele SEVERINO, *Més enllà del llenguatge*, a «Nietzsche i Gentile» 13. València, 3i4, 1995, p. 125.

3. *Op. cit.* «Sobre la identitat i la diferència» 6, p. 196. El principi

I cenyint-nos, en la mesura possible, al problema del llenguatge, s'adiu recordar Fichte, que en les primeres línies de *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* de 1806, ja confessava:

Si jo pogués expressa'ls (*ausdrucken*) aquest pensament constituït d'una unitat orgànica (*Einheit Gedanken*) amb la mateixa claredat de què gaudí quan era al meu interior, abans d'encetar l'empresa. La qual hauria de guiar totes i cadascuna de les paraules que diré i compartiré, però, l'haig d'anar construint progressivament davant dels seus ulls aquest pensament u... Tal és la limitació necessària que condiciona tota la comunicació (*Mitteilung*)... que allarga i esmicola en una sèrie de pensaments i consideracions el que hauria d'haver estat un pensament únic.⁴

Allà on he pogut he defensat la superioritat de la *Mitteilung* en la *KU* kantiana, per sobre d'altres fórmules emblemàtiques, conegudes per tots. El temor, però, que el llenguatge no reïxi a la tasca que, en principi, sembla que tingui encomanada, o que estiga condemnat a traïr la seua intenció primera de comunicar, es troba més difosa del que sembla. Per no desaprofitar l'ocasió, esmentaré un relat de H. Brodkey que admire profundament: de *Stories in an almost classical mode*⁵, publicat originalment el 1988, *The boys on their bikes*, i que diu, simplement: «No vull provar això amb paraules. No vull mentir» –la qual, però, almenys des del meu punt de vista, té un sentit absolutament desasossegador: l'assimilació de la mentida a l'ús de la paraula.

de l'hermenèutica, al meu entendre, seria superat en radicalitat, tant com arrencat al nihilisme per Severino en les primeres línies d'una de les darreres obres, *Storia, gioia* (Milano: Adelphi, 2016): «Només els eterns tenen història».

4. Google books.

5. Hi ha traducció castellana a *Relatos a la manera casi clásica*. Barcelona: Anagrama, 1988.

Finalment, per tal que de completar una tan reduïda com variada representació, en un terreny indefinit entre gèneres –filosofia, confessió, confessió elevada a filosofia...– no oblidó R. Barthes:

Saber que hom no escriu per a l'altre, saber que aquestes coses que em dispo a escriure, mai no faran que m'estimi qui jo estimo, saber que la literatura no compensa de res, no sublima res, que, justament, *és on tu no ets* –és el començ de l'escriptura. («Inexprimable amour», *Fragments d'un discours amoureux*).

Certament, Barthes parla d'*escriptura*, que, si hom vol, però, representa l'essència més depurada, més atentament elaborada, del llenguatge. Respon plenament a tota la problemàtica que aquest comporta. En qualsevol cas, aquestes exemples, tot i que sense poder ser-hi assimilats, fan una mica menys estrany als nostres ulls el discurs de Severino. Dissipen fins a un cert punt la primera impressió de *retorn a l'ordre* o de retorn a l'antic règim filosòfic en matèria lingüística. Aquell ordre que des del Plató de la Carta VII i l'Aristòtil de *De la interpretació*, fins a Hamman al segle XVIII almenys, havia regnat sense pràcticament rivals. I no seré jo qui negui categòricament la seua continuïtat en aquell sentit comú (o *prefilosòfic* com ell en diu) actual que no es vol saber res de filosofia, ni consegüentment, tampoc de *girs lingüístics*. La cosa, tot i que amb risc d'incórrer en una simplificació, resulta fàcil de resumir: hi ha les coses i hi ha els noms; els noms substitueixen convenientment les coses, les quals, però, són el suport *idèntic* al qual acaben sempre per remetre les *diferents* paraules.

Identitat i Diferència; Significat i Significant. La tradició aposta per l'hegemonia del primer terme de cada parell sobre l'altre. El *gir lingüístic* (representat parcialment pels autors citats i dirigit contra els clàssics) canvia les tornes. Si Severino, malgrat el repte que suposa el *gir*, s'entesta a apel·lar a la impossibilitat de renunciar al Significat o a la

Identitat, és obvi que en una lectura primerenca i apressada, tal com sol ocórrer massa sovint, el lector li resultarà impossible conjurar la impressió d'anacronisme. El mateix Severino s'ho deuria esperar quan l'hivern de 1991 m'explicava estar treballant en una refutació de l'hermenèutica tot i que «non è facile». Entre altres coses per ser tan conscient del problema hermenèutic i del seu abast com per sostenir que «El sentit indicat pel mot 'llàntia' és una teoria científica amb el mateix títol que ho és la teoria de la relativitat».⁶

En el passat de l'autor, des de l'obra fundacional de 1958 i al llarg dels grans textos posteriors, sempre havia hagut elements que, en el millor dels casos, desconcertaven a qui s'identificava acríticament amb els discursos més difosos, però que apel·laven a les reserves de qui conserva certa distància, no necessàriament deguda a la formació acadèmica, encara que tingués la millor de les seues expressions a emprar els recursos d'aquesta en el seu propi terreny i amb contrincants de la mateixa alçada. Trobem així *Discursivitat, Successivitat, Suggestió verbal, Necessitat comunicativa, Pluralitat de subjectes parlants*... Respecte a la segona, es diu que «les diferents maneres de parlar de la cosa hom no les diu totes alhora, sinó en successió».⁷ I de la primera ja havia dit a la *Struttura originaria* que «Certament la *discursivitat* del pensar té a bé dir *en el temps* –una cosa rere l'altra– el que no val com a temps» i afegia poc després que «D'això la *paraula* no té cap responsabilitat: el temps és el destí de la paraula».⁸ Pel que fa a les altres, n'hi haurà prou amb citar un fragment de *La terra e l'essenza dell'uomo* (xxi): «Malgrat totes les motivacions que empenyen a entendre quelcom com a llenguatge, i com a cert llenguatge,

6. *Destino della necessità*. Milano: Adelphi, 1980, xv, iv, p 561.

7. *Més enllà del llenguatge*, Part tercera, iii, p. 287.

8. *La Struttura originaria* II, 16, p 154.

la motivació última no és altra que l'entesa, és a dir, la convenció que quelcom siga llenguatge i siga cert llenguatge més que un altre. La dada és transformada en llenguatge –en cert llenguatge– per la voluntat interpretadora; tampoc en aquest cas la testimoniança de la veritat no sap prohibir les interpretacions diferents».⁹

Se'ns animava, doncs, a la revisió d'aquella *normalitat* de les actituds associades amb el llenguatge, que haurien de situar-se en un altre indret que el propi de *l'experiència immediata* (que és tant com dir: que no formen part de l'originari) –sempre de bracet amb la dificultat de ser-nos transmesa sense retalls ni renúncies, ni concessions, ni –arribat el pitjor dels casos– distorsions, malformacions, grolleres simplifications, com són, sense anar més lluny, algunes actituds ben familiars a tothom: la *intuïció* (suposadament) *natural*, el *realisme ingenu* del pa i del vi, el *pressupòsit naturalista*, el *sentiment primitiu i espontani de sentit de la realitat*, el *saber comú*, el *món*, la *vida*, el llenguatge que «*va i ve*» (les paraules que s'emporta el vent tan familiars a tothom), la *pluralitat de subjectes parlants*– a qui hom acut, m'atreveixo a afegir, per justificar tants silencis o dobles llenguatges, falses educacions o falsos respectes, o abstençions pel que fa a l'acció.

Front a tot això, *La struttura originaria* s'alçava com a sistema de judicis, l'intent de desmentir els quals, es desmenteix ell mateix; l'intent de nega'ls, ineluctablement s'autonega. Al cim, com no podia ser d'altra manera, figurava el principi d'identitat (en un sentit infinitament més ambiciós que el contemplat a l'interior de les ciències lògicoformals). Ara en l'accepció tan particular que es fa del terme, no hi ha desnivell, per molt que el llenguatge ho podria suggerir!

9. Avui inclòs en *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi, 1982, p. 250.

entre aquest i, posem per cas, la no contradicció o la mateixa immediatesa. La identitat és immediata, la immediatesa és idèntica. Cap d'ells deu res a l'altre i tots diuen el mateix. Si, per contra –aprofitant l'ocasió i l'exemple– ens deixéssim seduir pel llenguatge, com passa de fet en molts dels plantejaments de problemes filosòfics, ens perdríem en les *diferències*. Un terme aquest particularment conreat en les últimes dècades de història del pensament, i tot i que no es tematitzi, que hom pren com a deslligat de l'altre un xic caigut en desgràcia: *identitat*. En canvi, àdhuc en exposar les diferències, allò millor que un sap i pot, compta amb una certa *identitat* compartida per totes elles, sense la qual s'esvairia la confiança d'estar referint-me al que em referia trenta segons abans, ni que allò que arriba als meus interlocutors és el mateix que jo volia que arribés. Mentrestant, s'oposava, crec, a la tendència aleshores, i ara, majoritària, i sostenia que «amb la identitat *de les* diferències, però, n'hi prou per desmentir la tesi que el llenguatge (i el món) sigui diferència pura, sense identitat» i que en cas contrari (el de les diferències sense identitat) «el llenguatge no parlaria de res». ¹⁰ Si se'm permet, recordaré, altre cop, una anècdota personal. Un dia, passejant sobre un dels innombrables pontets de Venècia, em digué: «Que aquest graó sigui el mateix que serà passats deu minuts, això no apareix, això hom ho interpreta», sempre que –afegeixo– hom no encete una crítica de la *normalitat* del que hom espera del llenguatge.

I el que val per al graó val igualment per a un concepte tan especulatiu, però d'ús tan corrent, com el d'*Occident*. En una lliçó impartida dins del curs *Volontà e linguaggio* (15-I-91), li sentíem: «Occident apareix i és la interpretació d'Occident... no és *Ding an sich*, és interpretació. Voluntat de donar sentit a quelcom que apareix. Avui hom diu que

10. *Més enllà...*, tercera part 8, p. 288-289.

cada dada està carregada de Teoria. Nosaltres, però, diem: la interpretació, però, mai no troba una base estable, sinó que sempre remet a quelcom de més originari, que, però, no es mostra mai, ni mostra aquella raó última per la qual és considerat com a no interpretable. La interpretació s'atura sobre quelcom que *actualment* no es mostra com a interpretable de nou. Tot i així, no hem de confondre les condicions de la nostra supervivència amb la veritat».

Tornant, però, al nucli lògic, el mateix val, en sentit invers, per a la Identitat, que és sempre identitat *entre* diferències. La separació, doncs, entre una i altra, si no és merament tàctica i provisional, està destinada a l'abstracte. Podríem dir el mateix respecte a un altre parell que ha fet córrer no poca tinta: Significat i Significant, el primer ocupa, si fa no fa, el lloc de la Identitat; el segon, el de la Diferència. Ara, ben conscients –en això coincideixen Gadamer i Severino– que aquests problemes a la lingüística i a les ciències del llenguatge en general no els treuen la son.

Ni que sigui per un instant, dirigim-nos al supòsit fonamental –tot i que convencionalment hom n'esgrimeixi d'altres, com ara el de la insensibilitat per allò pròpiament històric– de l'Idealisme pròpiament dit, no d'aquell aspecte puntual seu amb què la *vulgata*, a mitges historicista (en el pitjor sentit de la paraula) i marxista, el sol confondre. La qual cosa no dic que no sigui veritat, ni que no sigui vàlid en un determinat context, però que està lluny de representar la gran aportació de l'Idealisme, que no és altra que la convicció plena i profunda que el pensament embolcalla sempre la cosa. Que aquesta no es presenta mai lliure i deslligada d'aquell. Des d'aquest punt, hom pot prendre dos camins: el de Hegel, que ve a dir: el llenguatge acompanya (n'és manifestació) el desplegament que porta a la *Struttura originaria* com a *resultat* o, en sentit sensiblement diferent, oposat segons com es mire, el llenguatge com un altre ens que entra i surt del cercle de l'aparèixer, per damunt del qual figura

l'esmentada *struttura*: «Si la llum és l'Aparèixer, el llenguatge no porta la cosa a la llum, sinó que entra, ell mateix, en la llum –per bé que sigui per mitjà del llenguatge, és a dir, en forma de paraula, que és la cosa il·luminada»¹¹ comptant, a més, que «l'aparèixer d'aquest desenvolupament no es desenvolupa».¹² Aquestes reflexions s'escaurien, també, per a l'hermenèutica i per a les filosofies del *gir*. Al capdavall, és tan diferent dir que «el pensament embolcalla la cosa» respecte que «el llenguatge embolcalla el pensament»? –per sort, en ambdós casos no està en joc el problema ben espinos de la relació entre Veritat i Historicitat? I el moment no és aquell més propens a la renúncia i adopció de solucions aparentment desimboltes, fàcils, modernes, disposades sempre que la Filosofia s'acomiadi d'un món que només sembla deixar lloc a les respostes sectorials, tècniques, convençudes de la seua caducitat?

11. *Op. cit.* Tercera part II, 7, p 227.

12. *Ibidem*, p. 224.

LLENGUA I PENSAMENT CRÍTIC EN LA INTERACCIÓ AMB INTEL·LIGÈNCIES ARTIFICIALS

EMMA GRAU I CABRÉ

Universitat de Barcelona

La difusió d'eines que operen gràcies a la intel·ligència artificial planteja dubtes i decalatges de poder que en gran mesura es deuen al desconeixement que l'usuari mitjà té de la tecnologia que utilitza, i a l'ús acrític que el desconeixement pot alimentar. Exigir un saber expert a tot usuari per garantir-ne un ús reflexionat és fútil davant la velocitat de la seva propagació i la complexitat del seu funcionament, ja que a l'usuari li basten les ordres en llengua comuna per fer-ne ús. Aproximant-nos a la relació que l'usuari actual estableix amb la intel·ligència artificial, i sense pretendre respondre a tots els interrogants sobre l'intercanvi de sabers amb la màquina o sobre la llengua usada, l'esbós d'algunes implicacions filosòfiques permet aventurar com podria fomentar-se una interacció més crítica amb les eines virtuals, no ja externament, sinó des de si mateixes: aprofitant justament que s'hi interactua en llengua natural.

Esbós de l'ús quotidià actual de les IA

L'usuari actual d'una intel·ligència artificial no té per què ser coneixedor de l'àmbit: així com no cal ser informàtic per jugar a videojocs, no cal saber treballar en cap

llenguatge de programació per fer preguntes o peticions a qualsevol dels assistents virtuals que ja són part de la quotidianitat. L'ús d'aplicacions i eines *AI-powered*, que operen gràcies a aquesta tecnologia, també ha esdevingut un avantatge indispensable per l'èxit de projectes i negocis diversos, i s'ha estès igualment pel món de l'art. Com a exemple de la velocitat amb què es desenvolupen les eines *AI-powered*, entre la primera redacció d'aquest escrit i la seva entrega s'ha vist com una obra d'art digital modificada per una intel·ligència artificial guanyava un concurs d'art, fet que ha desencadenat un debat encès i alhora un *boom* en la popularització de l'*AI art*.¹

La clau de l'expansió contínua del seu ús entre el públic no expert és la imitació del llenguatge humà: com que són eines programades per mimetitzar-lo i aprendre a imitar-lo cada cop millor, l'usuari hi interactua en la seva parla de sempre, que la tecnologia processa i amb què és capaç d'emetre una resposta comprensible. Ara bé, la comprensió que l'usuari té del llenguatge de la intel·ligència artificial no passa d'aquesta interacció en la superfície: el llenguatge natural retornat no deixa de ser un producte d'operacions complexes i estructurades segons codis artificials, i l'usuari profà, a part de no comprendre'ls o no saber com accedir-hi, pot no saber ni que existeixen. La situació torna a assemblar-se al jugador que mou un personatge en una consola però no té idea, ni pot fer-se-la sense un llarg aprenentatge, de tot el que cal perquè els píxels canviïn de llum coherentment i simulïn el moviment amb què la imatge respon a una tecla. No és forçat dir, per tant, que la comprensió majori-

1. Kevin ROSSE, «An A.I.-Generated Picture Won an Art Prize. Artists Aren't Happy», *The New York Times* [en línia], 2022, [consulta: 8 de gener de 2023]. Disponible a: <<https://www.nytimes.com/2022/09/02/technology/ai-artificial-intelligence-artists.html>>.

tària d'una eina *AI-powered* és superficial i coincideix amb la barrera de la llengua comuna o de tecles bàsiques a què l'usuari mitjà ja està acostumat.

La resposta que aquesta mínima comprensió suscita en l'usuari, conscientment o no, pot ser bé de màxima desconfiança, bé d'un ús absolutament acrític. Per això un dels reptes de la intel·ligència artificial, o un dels nostres reptes davant seu, és la fomentació d'un ús crític que es beneficiï de les possibilitats que amb aquesta s'obren, sense tancar-nos-hi d'entrada ni quedar immediatament enlluernats pels avenços tecnològics.

Però si aquest ús conscient ha de dependre d'una educació suplementària a la difusió de la intel·ligència artificial, ni una assignatura a cada escola ni la inclusió de manuals de programació o d'advertències ètiques en la seva distribució arribaran a grans fites com a intents de democratitzar els seus secrets: els iniciats seguiran sent els pocs amb temps per dedicar-s'hi. Si la intel·ligència artificial ha de deixar de ser, en la mesura del possible, el cúmulo de misteris que és per a la majoria dels seus usuaris, la pretensió no s'adequarà al ritme de la seva expansió mentre la mateixa intel·ligència artificial no contribueixi a deixar de ser misteriosa.

Al cap i a la fi, ja respon a preguntes sobre les cançons més exitoses de l'any o la data de naixement d'un jugador, o els preus del lloguer d'un barri, o la definició de nocions de física quàntica. No podria oferir informació útil, rigorosa però no necessàriament especialitzada, sobre l'ús de la intel·ligència artificial? I anant més enllà, no es podrien fomentar, ja no l'acumulació de sabers, sinó l'aprenentatge i el pensament crítics a través de l'ús d'eines *AI-powered*?

Aquest és, doncs, el tema: pot la intel·ligència artificial respondre a preguntes sobre si mateixa? I pot col·laborar a plantejar preguntes filosòfiques, crítiques, sense que l'usuari hagi de ser ni programador ni filòsof? En últim terme seria com preguntar: pot plantejar aquestes qüestions i les

seves possibles respostes en la llengua comuna de l'usuari i atenen a la rapidesa de les interaccions?

Intercanvis amb les IA

Possible o no, en primer lloc pot plantejar-se què és exactament la llengua que permet la interacció. La imitació del llenguatge natural és un objectiu abstracte que es concreta en idiomes específics. Els predominants són l'anglès i el xinès, i després van les llengües europees i asiàtiques dels mercats amb més demanda. Si no és en les llengües dominants políticament i econòmicament, s'esdevé més difícil parlar amb les màquines; per exemple, l'ús del català en intel·ligència artificial molt recentment s'ha començat a concretar en iniciatives viables. En la mesura que els termes prenen matisos diferents entre llengües, aquesta limitació pot ser ja una barrera per als usuaris la llengua nativa dels quals no sigui cap de les més parlades, més enllà de la marginalització que l'absència d'una llengua en aquest àmbit suposa per a la llengua mateixa, i les conseqüències negatives per a la seva preservació a la llarga.

Alhora, la parla natural no és menys complexa que l'artificial. En quin registre lingüístic convé que la màquina respongui? Si se li pregunta com funciona la intel·ligència artificial, serà necessari que esmenti termes com *algorisme*, però no tothom en sabrà la definició. L'acumulació de termes especialitzats pot ser descoratjadora, però massa simplificació no aportaria la informació demanada; potser caldria certa regulació de la freqüència amb què es fa ús de vocabulari específic d'una disciplina, i facilitar-ne una definició assequible. Igualment, res impedeix que una eina virtual remeti a termes o cites de filòsofs, com ja fan molts videojocs orientats a un públic divers; però això, si bé pot ser suggeridor i servir a propòsits pedagògics, no assegura per si sol la transmissió de cap coneixement o d'una pers-

pectiva crítica. Pot ser, això sí, un suport útil a la divulgació i la formació, i part d'un entramat més complet de recursos filosòfics disponibles.

A més, la llengua no es limita a enunciat; pot ser convenient que, si la interacció amb la màquina simula una conversa, també des de la màquina se'ns puguin plantejar preguntes que, per exemple, despertin curiositat pel seu funcionament i portin a indagar sobre com ens hi relacionem. Sorgeixen aquí molts dubtes: convé que en certes situacions preguntem pels nostres criteris ètics en plantejar un projecte, o posi en dubte els nostres prejudicis racials o la creença en el que la pròpia màquina ens està dient, o faci preguntes personals? Tot i el potencial d'aquestes possibilitats a fi de reconceptualitzar problemes i avivar una reflexió crítica i més oberta, els riscos van des d'una crisi existencial inesperada fins a una extracció no desitjada de les nostres dades.

Cal no oblidar que no hi ha en joc només el saber que l'usuari té de la màquina o que la màquina ofereix de tantes coses: la intel·ligència artificial també «sap» coses de l'usuari, pot emmagatzemar i distribuir informació extreta amb el seu consentiment o sense. En aquest sentit, la intel·ligència artificial té, de fet, més coneixement de nosaltres que nosaltres d'ella. Greu no és un mer decalatge d'informació, sinó les asimetries de saber i poder implicades. Una intel·ligència artificial pot fer-nos sentir impotents o totpoderosos segons com ens relacionem amb els sabers que a través seu aconseguim, i així atrapar-nos en una percepció caòtica del que fem i sabem o induir-nos a respostes automàtiques.² I en últim terme, les nostres dades esdevenen objecte de saber en mans de poders que ni sabem on són, i que van des dels proveï-

2. FRANCO "BIFO" BERARDI, «Prophecy and computation», *Verso* [en línia], 2019, [consulta: 8 de setembre de 2022]. Disponible a: <<https://www.versobooks.com/blogs/4274-prophecy-and-computation>>.

dors del servei fins als altres clients d'aquests, incloent-hi multinacionals i partits polítics. Els interessos entrecreuat³ són part dels motius pels quals urgeix un ús conscient de les noves tecnologies, i per part seu més transparència.

Però pot la màquina revelar a què accedeix, qui hi accedeix i com es vincula la informació, i fer-ho comprensible per a nosaltres? Reprenquem la controvèrsia viva de l'*AI art*. L'usuari no té per què plantejar-se si l'entrenament de l'eina capaç d'associar estil amb paraules i oferir un resultat adequat s'ha dut a terme amb imatges lliures de drets d'autor o bé amb un contingut que, si bé penjat al web, s'ha aprofitat sense autorització; fet que s'agreuja si la imatge resultant es premia o monetitza. En casos com aquest i anàlegs, pot l'eina informar sobre el seu entrenament si l'usuari desitja assabentar-se'n, o detectar l'ús de fonts no autoritzades en la generació d'una imatge i advertir-ne? Pot facilitar a l'usuari cert tipus d'agència o control respecte de la immensitat del material, o de la gestió de les dades a implicades, pròpies i d'altres? Pot plantejar aquests temes a l'usuari que no se'ls ha plantejat? Hauria de fer-ho?

L'abast de la llengua en les IA

Retornant arran d'això a la formulació de preguntes per part de la màquina, poden ara tenir-se en compte la resta d'actes de parla paradigmàtics: usos del llenguatge que clarament no es limiten a una afirmació.⁴ Quan una intel·

3. Per a una anàlisi de caire foucaultiana sobre l'ús del *big data* i l'exploració de les dades com a valor generat sense retribució: JAVIER CIGÜELA, «Big Data, saber-poder y pastoreo digital: sobre el fundamento mitológico de la autoridad», *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 17. Madrid: Universidad Complutense, 2017, p. 35-54.

4. Es parteix aquí de la noció i el desenvolupament bàsics pel que fa als actes de parla de J. L. AUSTIN, *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.

ligència artificial diu que és conscient, utilitza una definició de consciència que encaixa amb les seves capacitats o està fent una broma? Quines bromes acceptaríem d'una intel·ligència artificial? I què provoca que en pugui fer: una programació directa, o una font del seu entrenament? En molts casos, bromes a part, ni tan sols facilitar l'accés a aquestes fonts assegura el rigor d'una resposta; i en cas de poder programar cert humor, certa ironia, no serien sempre evidents per a l'usuari. Malgrat tot, segueixen sent aspectes de la llengua natural, i si la intel·ligència artificial ha de mimetitzar-la cada cop més acuradament val la pena recordar-se'n. En els possibles vincles d'intel·ligència artificial i pensament crític, bromes i ironia exigeixen justament una distància crítica amb la literalitat de les paraules; però en un context on no s'esperen, fàcilment poden prendre's massa literalment.

Lligar intel·ligència artificial amb actes de parla pot semblar especulació: al cap i a la fi, la informació que en rebem és fruit d'algoritmes, de caràcter en últim terme mecànic, sense una consciència a qui, en proferir una frase, pugui atribuir-se intencionalitat. Per molt que en diguem «intel·ligència», i que sigui capaç d'imitar el llenguatge humà, no hi ha en l'eina programada ni emocions pròpies ni una referència conscient a res del que està dient; o seria millor dir que no està «dient» res, per bé que combina paraules. Amb tot, prendre ja les proferències lingüístiques de les intel·ligències artificials com a actes de parla, siguin frases en llengua natural o percentatges matemàtics, pot ser una perspectiva fructífera atenent a tres raons bàsiques que en últim terme es condensen en la implicació de consciències en la interacció.

En primer lloc, en la fabricació i el proveïment de l'eina han intervingut com a mínim programadors, dissenyadors de *software*, empresaris i lingüistes, i cada cop més filòsofs o antropòlegs, entre altres agents amb els interessos corres-

ponents. En segon lloc, la intel·ligència s'ha entrenat amb material que, per ingent que sigui en quantitat, és en general fruit d'agència humana i conscient, i per tant està travessat d'emocions, intencions i ideologies; segons el seu disseny i l'abast del seu entrenament, l'eina pot oferir un marc de pensament més limitat o menys, però que amb les dades accessibles s'ha fornit i es continua fornint d'actes de parla concrets. I en tercer lloc, les respostes de la màquina són rebudes per un usuari que, tot i que no adjudiqui consciència a l'eina i no concebi intencionalitat rere les seves paraules, a la pràctica pot fer servir el material de la interacció com el de qualsevol conversa amb un amic o empleat que tinguis la informació desitjada a l'abast. Per tot això, malgrat el desajust conceptual que complica una aplicació legítima de la noció d'*acte de parla* a les preferències d'una intel·ligència artificial, l'anàlisi al nivell de la praxi quotidiana, en què la distinció esdevé més boirosa, pot beneficiar-se d'enfocar la conversa amb una intel·ligència artificial com una interacció teixida d'actes de parla.

De fet, si s'accepta en termes amplis que fer una afirmació no és només constatar una cosa susceptible de ser veritat o mentida, sinó influir en el receptor i condicionar-ne tant el coneixement com les accions que se'n derivin, amb més motiu urgeix considerar aquesta influència en el cas de les eines *AI-powered*. Quan la intel·ligència artificial fa prediccions sobre l'èxit d'un post o la fiabilitat d'una persona per a una feina, no es limita a constatar: indueix a decidir i actuar de certa manera, i així repercuteix amb efectes reals tant en l'usuari com en la resta d'implicats. Aquestes prediccions no estan lluny de les promeses com a actes de parla, en el sentit que afirmen una veritat, però en releguen el compliment a una realització futura del que es diu. Així com una promesa pot no complir-se, una predicció pot errar: algú poc recomanat per ser contractat pot merèixer i rebre la feina. Però el grau d'autoritat que s'atribueix a la

intel·ligència artificial pot influir la decisió fins al punt que les seves prediccions actuïn com a profecies que s'autocompleixen, i alimentar així un determinisme artificial amb conseqüències negatives ben palpables.⁵

Retorna aquí una qüestió central: com seria millor que la intel·ligència artificial advertís sobre aquests riscos, els seus propis límits i el que sap i el que no? No es tracta de negar tota validesa als resultats, fet que seria igualment fal·laç i alhora faria absurd l'ús d'eines com aquestes, sinó d'incentivar una decisió reflexionada a partir dels resultats que la intel·ligència artificial facilita, i ser conscient dels àmbits en què mereix més confiança o més precaució. No és impossible trobar eines *AI-powered* que expliciten el seu propi marge d'error, però aquesta transparència no és d'abast majoritari, perquè generalment depèn d'una interpretació avançada: no s'integra al nivell de la interacció en llengua natural.

Tampoc es tracta de relegar tot el pensament crític al que la intel·ligència artificial pugui provocar, evidentment: no es distingiria així d'una reacció mecànica per part nostra. La interacció amb una eina virtual i programada no pot substituir la reflexió i l'aprenentatge que, independentment d'ella, pot contribuir a un ús més ponderat d'aquesta i a plantejar-se els problemes i pressupòsits inherents al seu ús. Però això no treu que la interacció amb la intel·ligència artificial pot, a més d'exigir una actitud crítica i informada, ajudar a suscitar-la i oferir recursos per aprendre i per pensar-hi millor.

Salvant les distàncies, o no, no deixa de ser una situació anàloga a la de l'escriptura i la lectura davant d'una classe

5. Per a un tractament més complet d'aquests problemes: Carissa VÉLIZ, «If AI Is Predicting Your Future, Are You Still Free?», *WIRED* [en línia], 2021, [consulta: 8 de setembre de 2022]. Disponible a: <<https://www.wired.com/story/algorithmic-prophecies-undermine-free-will/>>.

presencial o d'una conversa filosòfica de viva veu. És a dir, la consideració que Plató mostrava de l'escriptura: mai un substitut ideal, però, així i tot, un gran vehicle per transmetre i provocar la reflexió filosòfica.⁶ La interacció amb la intel·ligència artificial és una oportunitat per a la reflexió, no només un objecte d'aquesta. Jugant amb la comparació, se la pot portar a l'extrem: si es tracta d'aconseguir una interacció crítica i en llengua natural entre l'usuari i l'eina, i la programació de l'eina pot contribuir-hi, podria arribar a establir-se un diàleg sobre la intel·ligència artificial, al pur estil platònic, amb una intel·ligència artificialment filosòfica?⁷

6. PLATÓ, *Fedre*, 274c-277a i *Carta VII*, 340d-345b.

7. La resposta d'una intel·ligència artificial va ser negativa, adduint la mateixa manca de pensament crític i abstracte. Però quant trigarà a imitar-lo prou exitosament per generar una altra resposta?

LLIÇÓ DE CLOENDA



LLENGUA, LITERATURA I NACIÓ: UNA RELACIÓ CONTROVERTIDA

RAMON PINYOL

Universitat de Vic-Institut d'Estudis Catalans

*Les nacions impliquen, necessàriament, opcions en conflicte
sobre orígens, història, cultura i territori.
(F. Archilés & M. Martí)*

*Tots els intel·lectuals i escriptors dels països que podien
recórrer a una llengua pròpia reivindiquen la identitat nacional
basada en la comunitat lingüística. (J. Fuster)*

*Al capdavant, sense literatura en la llengua pròpia la super-
vivència nacional perd una part molt important de la viabilitat
futura. (V. Simbor)¹*

1. Tres conceptes imbricats

*Llengua, literatura i nació són tres conceptes complexa-
ment imbricats, tant per la seva relació des del punt de vista
històric com per les relacions culturals, socials, polítiques*

1. Les citacions provenen, respectivament, dels autors i obres se-
güents: Ferran ARCHILÉS i Manuel MARTÍ, «Una nació fracassada? La
construcció de la identitat nacional espanyola al llarg del segle XIX», *Re-
cerques*, núm. 51, 2005, p. 149; Joan FUSTER, *Escrips sobre la llengua*,
a cura de Marisa Bolta i Toni Mollà. València: Tàndem, 1994, p. 15, i
Vicent SIMBOR, *op. cit.* en la n. 5, p. 125.

i econòmiques que mantenen. És una obvietat que els catalanoparlants considerem que allò que més ens identifica com a nació és la llengua. Almenys per a aquells que creiem que els territoris de parla catalana són una entitat política i cultural. Sense llengua no existiríem com a poble. Des de l'entronització de la dinastia castellana dels Trastàmara el segle xv que la nostra llengua s'ha trobat amb problemes, aguditzats els segles posteriors per les catàstrofes bèl·liques (guerres de Secessió i Successió), l'assumpció del poder estatal per part dels Borbons, la creació el segle xix de l'estat liberal que aspira a la unificació nacional, l'intervencionisme militar en la política des del Desastre del 98 que intenta compensar els seus fracassos amb un ferotge odi als nacionalismes anomenats perifèrics i les dictadures primoriverista i franquista. Va continuar després amb la mal anomenada «transició» que no ha estat més que postfranquisme, amb un cop d'estat el 23 de febrer de 1981, del qual va sortir la LOAPA, retallant el que semblava un cert autonomisme. I encara avui patim la «persecució» lingüística, atenuada o disfressada sovint, amb la continuació destenyida del franquisme, els atacs actuals contra la llengua, especialment a l'escola, la creació de partits i entitats –promoguts, convé recordar-ho, per sectors socials i econòmics catalans– dedicats a la crispació i la divisió cíviques...

No he dit, en aquesta enumeració que acabo de fer, res que no sigui ben conegut. La història ha fet que hi hagi llengües que, pel seu pes econòmic, polític, demogràfic i cultural, són les dominants en el nostre món. Els casos de l'anglès, l'espanyol, el xinès, l'àrab, el portuguès, el rus o el francès són prou eloqüents en aquest sentit. I en tots aquests casos fixem-nos que són idiomes provinents d'imperis. En d'altres no citats, com l'indonesi, l'urdu, el panjabi o l'hindi, en canvi, són llengües resistents i plenament vitals, tot i que els territoris on es parlen pertanyeren a grans imperis. És ben sabut que, en casos com l'espanyol, el portuguès o

l'anglès, en bona part per la força i la necessitat, foren imposats als pobles indígenes.

La relació entre llengua i colonialisme/imperialisme és de gran interès. No podem, tanmateix, deturar-nos-hi més que sumàriament. Als nostres efectes és rellevant remetre'ns a la coneguda sentència de Nebrija en referir-se als imperis del passat en el moment en què la corona castellano-andalusa-extremenya iniciava la conquesta d'una part d'Amèrica: «Siempre la lengua fue compañera del imperio, y de tal manera lo siguió que juntamente comenzaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de ambos.»² Ja tenim agermanats llengua i poder polític. I, com a conseqüència, la política nacional ha d'anar lligada a la que s'ha de seguir amb la llengua. Al seu torn, en el programa nacionalista castellà de Nebrija, resulta imprescindible la fixació i la codificació lingüístiques, ja que l'idioma ha de ser un instrument que ajudi a transmetre el patrimoni cultural nacional. Però la cosa no acaba aquí: la llengua nacional ha de ser imposada als pobles dominats igual com les lleis de la monarquia. Lleis i llengua tindran un efecte «civilitzador» entre pobles que no tenen ni un idioma ni unes lleis comunes que els permetin de coordinar-se.³ Tot plegat no s'ha de descontextualitzar del moment sociocultural: el llatí, mantingut com a llengua de l'Església (o sia, l'imperi espiritual cristià) perd terreny en la literatura i la cultura en favor de les llengües vernacles, fet afavorit, entre d'altres, per la invenció de la impremta. Val la pena de recordar que, precisament, la impremta serà decisiva en el triomf i propagació del protestantisme.

2. Antonio de NEBRIJA, *Gramática de la Lengua Castellana*. Madrid: Editora Nacional, 1980, p. 97. L'edició original és de 1496.

3. Veg. Juan Carlos MORENO CABRERA, *El nacionalismo lingüístico. Una ideología destructiva*. Barcelona: Península, 2014, p. 106-109. La primera edició és de 2008.

I la literatura? Deturem-nos-hi ara per primera vegada. Segurament no hi ha cap llengua que no tingui alguna forma de literatura. Utilitzo l'adverbi perquè no tinc la certesa que, amb tantes llengües que hi ha món que no coneixem bé o que no han estat estudiades, no pugui haver-n'hi alguna. De fet, serà difícil de trobar-la perquè la literatura oral sembla consubstancial a la memòria. Sense el Romanticisme i l'interès pel folklore i la consegüent recollida de materials populars, hauríem perdut una bona part de la nostra herència cultural. Però, és clar, la literatura que compta en relació amb la fixació de les llengües i la formació d'uns imaginaris col·lectius nacionals és l'escripta. I l'escriptura, i el que la precedeix, la lectura, no foren patrimoni de tota la societat. L'analfabetisme, que no començà a combatre's fins a l'ensenyament obligatori –decretat però no gaire desenvolupat– vers la meitat del segle XIX, impedia l'accés a la cultura escrita i a principis del XX encara es practicava la lectura col·lectiva en veu alta.⁴ No ens enganyem: l'escriptura i la bona comprensió lectora sempre han estat un privilegi de les classes dirigents i de les elits que formen el poder i el serveixen. Naturalment, l'educació obligatòria de les últimes dècades ha generalitzat aquests coneixements, i, tot i això, l'analfabetisme funcional entre persones que han fet estudis primaris està força estès.

Com veurem, la literatura –l'escripta, s'entén–, sempre ha estat utilitzada per al nacionalisme lingüístic i, doncs, el polític. De fet, ni cal haver llegit cap llibre de literatura per saber que Shakespeare, Cervantes, Dante o Verdaguer són grans escriptors. I que els escriptors són, dels personatges cèlebres d'un país, els més utilitzats per a diverses finalitats, polítiques o socials. Només cal veure com predominen, de

4. Jean-François BOTREL, «Teoría y práctica de la lectura en el siglo XIX: el arte de leer». *Bulletin Hispanique*, t. 100, núm. 2, 1998, p. 577-590.

molt, entre els noms d'escoles, instituts, universitats, biblioteques, cases-museu o carrers i places. O per donar nom a les institucions governamentals encarregades de difondre una llengua i una cultura nacionals arreu del món: Instituto Cervantes, Goethe-Institut, Istituto Dante Alighieri, Instituto Camões o Institut Ramon Llull. I, encara, recordar que tres dels enterraments més nombrosos del nostre entorn, amb la presència de milers de persones de tota condició, han estat els d'Alessandro Manzoni (1873), de Victor Hugo (1885) i el de Verdaguer (1902), en els quals una alta proporció d'assistents no havien llegit res dels difunts.

2. Llengua i nació

Un repàs a la història permet de veure com, per un procés de segles, les llengües dites «comunes» esdevenen, en molts casos, llengües «nacionals». Els parlants que poden intercomunicar-se amb independència del territori on viuen (poble, comarca, comtat, regne) tenen consciència, de manera natural, que parlen una mateixa llengua, que tenen una llengua comuna. Només per raons polítiques es pot difondre la idea que un mateix idioma és, de fet, dos de diferents, com ocorre encara avui amb el serbocroat, en què tots els lingüistes saben que es tracta del mateix parlar, però que els estats on es parla, Sèrbia, Croàcia, Bòsnia-Hercegovina i Montenegro, presenten com a distints, els uns fins i tot amb escriptura llatina, i els altres, amb ciríl·lica. Deixo constància que aquí hi ha, a més, motivacions religioses (catòlics, ortodoxos, musulmans), que acaben de complicar les coses.

La cultura medieval catalana és ben conegut que fou una de les més destacades d'Europa, amb «un model de llengua cancelleresc unificat, també acceptat pels escriptors, i formava part del selecte nucli de llengües destinades a convertir-se en llengües comunes, primer, i en llengües nacionals,

finalment».⁵ Convé remarcar-ho, perquè els instruments de l'Estat espanyol no hi fan mai referència, tot i que la castellana no disposa ni de cap poeta de l'alçada d'Ausiàs March, de cap novel·la com el *Tirant* o de cap filòsof com Lull, Eiximenis o Arnau de Vilanova. Ni tampoc no se sol recordar que bona part de la cultura humanista entrà a Castella a partir de versions catalanes. I això perquè una part del territori italià pertanyia a la corona catalana i, per exemple, Alfons el Magnànim es passà gairebé tota la vida a Nàpols, on creà una cort amb els humanistes més destacats de l'època. La situació canvià molt els segles XVI i XVII —el «Siglo de Oro»—, que donà grans obres a la literatura castellana i amb la figura cimera de Cervantes. La literatura catalana, en aquelles centúries, disminuï en quantitat i qualitat, però sempre amb una línia de continuïtat de literatura culta i popular que no es trencà mai i que donà també personatges rellevants com P. Serafi, F. Fontanella, F. V. Garcia o J. Ramis. El segle XVIII, per contra, la literatura castellana no donà pràcticament cap novel·la memorable i uns pocs noms en el camp de l'assaig, amb títols que ja denoten la situació, l'*Informe sobre la ley agraria* de G. M. de Jovellanos o las *Cartas marruecas* de J. Cadalso i, en teatre, L. F. de Moratín, amb la coneguda *El sí de las niñas*. Caldrà esperar perquè recuperi l'empenta ja ben entrat el segle XIX, que ho farà, de manera no especialment brillant —a la segona meitat de la centúria sí que va excel·lir—, unes dècades abans de l'esclat i el triomf de la Renaixença.

Si faig aquests recordatoris no és perquè menyspreï la literatura castellana, que admiro, conec i lleigeixo, sinó per posar en relleu que totes les literatures passen èpoques més brillants i d'altres menys esplèndides i, sobretot, perquè

5. Vicent SIMBOR ROIG, *La nació literària de Joan Fuster*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2022, p. 38-39.

quan es decideix políticament que una literatura és l'oficial i dominant, les altres d'un mateix Estat nació s'*invisibilitzen* i s'obliden els vaivens que han afectat la història de totes les literatures.

Anem, però, a veure com defineixen *nació* els dos diccionaris que ens afecten, el de l'Institut d'Estudis Catalans (DIEC) i el de la Real Academia Española (DRAE). El DIEC, les següents:

1. Comunitat de persones que participen d'un sentiment d'identitat col·lectiva singular, a partir d'una sèrie de característiques compartides en el camp cultural, jurídic, lingüístic o altre. 2. Organització política d'una comunitat amb entitat nacional. [2a. ed., 2007]

I el DRAE, aquestes:

1. Conjunto de habitantes de un país regido por el mismo gobierno. 2. Territorio de ese país. 3. Conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente hablan el mismo idioma y tienen una tradición común. [t. II, 22a. ed., 2001]

En tots dos diccionaris queda clar que la llengua és un element important dins el concepte de *nació*. No queda clar, en canvi, que sigui *decisiu*: per a la RAE els ciutadans d'una nació parlen el mateix idioma *generalment*, i per a l'IEC és *un dels trets* de la identitat col·lectiva. Així sembla que al costat de la llengua hi ha d'haver altres elements. Això de «tradició comuna» i «identitat col·lectiva singular» potser donaria més joc per analitzar-ho en el camp jurídic o de la politologia. Però a nosaltres ens desviaria del nostre discurs.

Potser no cal insistir més en el lligam estret que hi ha entre llengua i nació. Però no es pot deixar de tenir presents altres aspectes de la qüestió. Un exemple paradigmàtic fou la celebració del mil·lenari del naixement de l'espanyol celebrat els anys 1977 i 1978. Inaugurat pel rei amb la presència de vint-i-tres ambaixadors i tota la parafernàlia d'aquests casos al monestir de San Millán de la Cogolla (La Rioja),

el del Gonzalo de Berceo —el primer poeta castellà de nom conegut, del segle XII—, i amb la derivada de llibres, congressos i segells de correus, no va tenir cap paral·lel d'Estat amb dues llengües que van néixer coetàniament al castellà: el gallec i el català. No s'hi va fer, tampoc, cap referència en els actes. L'eusquera, molt més antic i d'origen desconegut, també apareix amb alguns mots en el document escrit que donà origen a la commemoració, las *Glosas Emilianenses*, que llavors ja se sabia que no eren un «castellà arcaic» —cosa que encara manté el web del monestir i altres llocs d'internet, com el de l'Instituto Cervantes—, sinó navarroaragonès, llengua que al cap d'uns segles desapareixeria integrada en el castellà.⁶ En el discurs que pronuncià a la inauguració l'acadèmic Emilio Alarcos Llorach, sense referir-se al fet que totes les llengües romàniques peninsulars neixen a la mateixa època, no es va poder estar d'acabar-lo amb consideracions com aquestes:

Hoy (...) son irrenunciables el derecho y la obligación de expresarse también en español, sin abdicar de las particularidades autóctonas. No estamos ya en tiempos de la cultura localista de campanario.

(...) me pregunto: ¿por qué no escribió en gallego don Ramón María de Valle-Inclán? ¿Por qué no siguió escribiendo en catalán don Eugenio d'Ors? ¿Por qué no escribieron en vascuence ni don Miguel de Unamuno ni don Pío Baroja? Que respondan ellos, o en su defecto sus obras.⁷

En el cas de Valle-Inclán, no ho sé, però suposo similar als d'Unamuno i Baroja. El d'Eugenio d'Ors és ben conegut i m'estranya que Alarcos no ho sàpiga. No sé tampoc els

6. Vegeu el diàfan resum sobre la qüestió a Moreno Cabrera, *op. cit.* en la n. 3, p. 165-167 i el seu clam contra els «mitos de la cuna y la cuña del castellano» a les *Glosas Emilianenses* de San Millán de la Cogolla.

7. Emilio ALARCOS LLORACH, «Milenario de la lengua española», *Cauce*, 1, 1977, p. 11-17.

casos d'Unamuno ni de Baroja, però conjecturo que, entre altres factors, hi degué haver el fet que van ser educats en castellà, que no parlaven eusquera i que no van veure possibilitats de promoció en l'idioma de la seva terra nadiua. Perquè, com diu a la mateixa pàgina Alarcos, ni els parlars vinculats al castellà ni les altres llengües de l'Estat, no poden tenir «el horizonte de oyentes y lectores a que alcancen [que] ha de ser forzosamente más restringido que el que abarca el español». L'argument de sempre, i que ja utilitzaven Pérez Galdós i altres escriptors espanyols del darrer terç del segle XIX per pressionar, per exemple, Narcís Oller perquè canviés de llengua.

Fixem-nos com, al capdavant, la nació l'acaben dissenyant, en certa manera, els historiadors. Alguns per encàrrec, com Rodrigo Ximénez de Rada, que escriu per mandat del rei Alfons III de Castella *De rebus Hispaniae*, que fou l'origen de la mitificació de la història castellana i font primordial de les posteriors obres d'Alfonso el Savi. O Alfonso de Valdés, per servir al seu senyor, Carles V, escriu l'interessant *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, en què justifica el saqueig de la Ciutat Santa i l'empresonament del Papa per part de l'emperador.⁸ En d'altres, per convenciment ideològic patriòtic espanyol, com Modesto Lafuente o Menéndez Pidal, per no allargar la llista. Antoni Simon ha resumit així com s'ha creat, des de fa centúries i ja des dels cronistes medievals, el relat historicomític de la unitat peninsular:

A partir d'una barreja entre història sagrada, història profana i referents mitològics, aquests cronistes medievals basiren la idea d'unes comunitats [nacionals] cohesionades i

8. Tot sigui dit de passada, li ha estat atribuïda l'autoria de *El Lazarillo de Tormes*, amb arguments força ben lligats, per Rosa NAVARRO DURÁN (Madrid: Gredos, 2003). La teoria va merèixer una reacció contrària força polèmica per part de bona part dels seus col·legues historiadors del segle XVI castellà.

unides per un passat comú; un passat normalment idealitzat que les projectava cap a un futur marcat per la construcció d'uns estats territorials regits per un príncep sobirà.⁹

No podem aturar-nos aquí a desenrotllar les idees que planteja el text de Simon. En certa manera, lliguen amb aspectes de l'anàlisi de Fernando Cabo en un llibre molt remarcable,¹⁰ on amb molt de detall explica que fer Història de la literatura, de la Literatura espanyola en concret, té més a veure a justificar *un* present que no pas a recuperar *un* patrimoni cultural i que, per això, allò que s'anomena el *canon*, és a dir, el *hit parade* d'una literatura, no sols és una manera de catalogar i, doncs, de puntuar la Història literària, sinó especialment d'escriure un determinat relat, interessat, de la Història. Ho deixo aquí.

3. Altres sistemes de predomini i el canvi de «castellà» a «espanyol»

Un nacionalisme dominant, que sigui el que controla l'Estat nació, sempre intentarà neutralitzar els petits nacionalismes que se li oposen.¹¹ En el nostre cas, s'ha valgut

9. Antoni SIMON TARRÉS, *La unitat d'Espanya com a valor polític. Una arqueologia intel·lectual*. Catarroja-Palma-Barcelona: Afers, 2022, p. 37.

10. *El lugar de la literatura española*. Barcelona: Crítica, 2015 (vol. 9 de la *Historia de la literatura española* dirigida per José-Carlos Mainer).

11. Resulta interessant veure les quantitats que l'Estat aporta als pressupostos de 2022, a càrrec del Ministeri de Ciència i Innovació, a les «reales academias», totes de Madrid excepte una –les de la resta del regne no tenen subvenció per més que siguin també «reales»–, en què s'inclouen també l'IEC (311.380 euros), la Real Academia Galega, amb la mateixa quantitat, i set institucions basques amb objectius similars als de les dues anteriors, però amb subvencions a l'entorn amb un total d'un milió d'euros. La RAE, ja es comprèn pel seu abast, 6.827.420 euros i l'Instituto de España, l'activitat del qual es desconeix en què consisteix

i es val de múltiples recursos. Uns són de caràcter públic, i d'altres, d'iniciativa privada (aquests darrers sovint amb subvencions de l'Estat). Així, per posar només un parell d'exemples, hi ha la Fundación pro-Real Academia Española (fundada el 1993, però continuadora d'una altra del 1983), per ajudar la RAE al compliment de les seves finalitats. La presideix el rei i el president efectiu és el governador del Banc d'Espanya. Aquesta entitat es va encarregar de calcular quines havien de ser les aportacions inicials de les institucions bancàries del regne en funció del seu volum de negoci. En conjunt, sembla que foren unes cinquanta empreses les que aportaren el capital fundacional (entre, d'altres, moltes de les de l'anomenat Ibex-35). Una altra institució filantròpica és la Fundación para la Difusión de la Lengua y la Cultura Española, de Valladolid, amb dues finalitats principals: l'ensenyament de l'espanyol als països que no el tenen com a llengua i la «difusión de la imagen de España y de Castilla y León por todo el mundo».¹² En aquesta segona ja no s'amaga la identificació entre Espanya i Castella i Lleó. Els Països Catalans, és clar, també tenen les seves, molt més modestes, com ara Òmnium Cultural, l'Obra Cultural Balear o l'Acció Cultural del País Valencià. És l'acció-reacció, llei física i política.

Hi ha, també, activitats que tenen una importància, menys institucional, però de no poca rellevància. Per no entrar en massa casos, em referiré només al de la Biblioteca de Autores Españoles. És una empresa d'envergadura, admirable, que al llarg dels anys i en diverses etapes ha arribat a publicar tres-cents cinc volums d'obres d'autors castellans.

realment, 308.000 euros. L'Academia de la Llingua Asturiana, 40.000 i l'Institut d'Estudis Aranesi, 30.000. El 2008 els gallecs i els catalans rebien 1.040.400 euros. Progressivament va anar baixant i ara hi ha la quantitat indicada més amunt.

12. <https://fundacionlengua.es> [Consulta feta el 14/09/2022].

Es va fixar com a objectiu editar les obres amb rigor filològic –que no sempre van tenir– i ampliar el nombre de lectors de les capes socials il·lustrades. Fundada per l'editor Rivadeneyra, que hi va invertir molts cabals propis, la va dirigir des de l'inici (1846) i durant anys Bonaventura Carles Aribau (1798-1862), que, tot sigui dit de passada, mai no va poder imaginar que un poema seu, «La pàtria», acabaria convertit en tot un símbol del renaixement vuitcentista de la literatura catalana. S'obrí la col·lecció, com no podia ser d'altra manera, amb Cervantes, i ha anat recollint obres fonamentals castelleses, que, molt sovint, han estat la base dels estudis d'història de la literatura. Paralitzada el 1880, fou represa, amb el nom de Nueva Biblioteca de Autores Españoles, gairebé inevitablement, per Marcelino Menéndez Pelayo, el savi més reconegut de l'Espanya d'aquell moment, que la portà entre 1905 i 1918. La tercera i darrera etapa, a càrrec de l'editorial Atlas, va durar de 1954 a 1999. Val a dir, i no crec que el fet sigui anecdòtic, que va tenir en la seva arrencada, una subvenció estatal de 400.000 rals (ignoro quin seria l'equivalent actual, però el *Diario de Barcelona* aquell any costava sis quarts l'exemplar, i un ral, la moneda de referència, eren vuit quarts i mig i la subscripció mensual sortia per deu rals) per comprar volums per a les biblioteques estatals.

Potser resulta especialment significatiu el canvi del sintagma «lengua castellana» pel de «lengua española», consagrat en el *Diccionario* de la RAE en la seva 15a edició, de 1925 –casualitat que estiguéssim en plena dictadura de Primo de Rivera?–, on es justifica el canvi per atendre els suggeriments –per no dir les queixes– de la no inclusió en el repertori de tecnicismes de l'actualitat, termes dialectals castellans ben vius i, sobretot, d'americanismes.¹³ En

13. Des d'àmbits acadèmics (universitaris i Acadèmies) es veia aquest fet com una continuació del colonialisme espanyol. Les referències

l'«Advertencia», de pàgina i mitja, que no «Prólogo», s'hi diu (p. VIII):

Como consecuencia de esta mayor atención consagrada a las múltiples regiones lingüísticas, aragonesa, leonesa e hispanoamericana, que integran nuestra lengua literaria y culta, el nuevo Diccionario adopta el nombre de «lengua española» en vez del de «lengua castellana» que antes estampó en sus portadas.

I continua comentant que ambdós vocables ja s'utilitzaven des de molt antic com a sinònims per designar «la lengua literaria principal de la Península». I tanca les consideracions amb les següents, que no cal glosar:

Al preferir ahora uno de los nombres, que responde mejor a la nueva orientación seguida, la Academia no desecha en modo alguno el otro, ni excluye de igual denominación a ninguna de las otras lenguas que se hablan en España, las cuales son ciertamente «españolas», aunque no sean «el español» por antonomasia.

És clar que entre els filòlegs no hi ha una completa unanimitat sobre la qüestió. Alguns opinen que igual que l'anglès és la llengua d'Anglaterra, una part del Regne Unit, i que els angloparlants diuen que parlen *English* i no *British*, i essent Castella una part d'Espanya, els hispanoparlants haurien d'utilitzar *castellano* i no *español*. En fi, no entrarem en el tema, que se'ns escapa.

Moreno Cabrera, en el capítol «El nombre de la lengua nacional», en analitzar l'ús dels dos termes pels filòlegs, conclou:

es en aquest sentit són multitud a internet. Com deia un filòleg nacionalista espanyol el 1971, Manuel Alvar, «la lengua oficial no puede ceder –ni siquiera por patriotismo– al mosaico de las lenguas nacionales» i, Moreno Cabrera, conclou que, amb aquestes posicions, las «lenguas aborígenes» són «una hipoteca de la que hay que desprenderse cuanto antes» (*op. cit.* en la nota 3, p. 118-119).

La elección del nombre de la lengua estándar va guiada en la ideología nacionalista por la idea de ocultar o disimular el origen local de dicha lengua para, de esta manera, poder presentarla como un elemento neutral que se eleva por encima de los localismos y particularismos para ocupar un lugar excelso y privilegiado que no puede ser puesto en cuestión sin atacar los fundamentos mismos de la nación y el Estado.¹⁴

No cal dir que Moreno amb «lengua neutral» s'està referint a la variant *estàndard*, la que se suposa model per a la comunicació educativa, mediàtica, administrativa i supradialectal. Naturalment, té la base en un *dialecte*, o sigui una varietat de la llengua, que a vegades s'imposa per la tradició literària (l'italià), per ser la dels reis (l'anglès, el francès), per la supremacia política i demogràfica (el castellà) o per la demografia i la capitalitat (el català).

El que sempre queda clar és que la llengua de l'Estat, l'estàndard que ha superat els dialectes, és l'única que compta per a les funcions formals i les coses serioses. Recordaré a continuació un succés molt il·lustratiu. El 1858 tingué lloc de la primera de les divuit aparicions –cadascú creurà el que vulgui sobre el fet– de la Immaculada Concepció a la pàgoda gascona Bernadeta Sobirós (nom afrancesat en Bernadette Soubirous), a la població de Lorda (Lourdes en francès). L'expectació sobre aquests esdeveniments va anar creixent fins que les autoritats civils i eclesiàstiques s'ho van prendre seriosament i feren, durant gairebé quatre anys, una macroenquesta sobre l'assumpte. Entre els molts i severs interrogatoris fets a Bernadeta, hi ha fragments que veritablement deixen estupefacte. En explicar les visions de la «Senyora» i el que li havia dit, li demanaren en quina llengua s'havia expressat i li preguntaren també si sabia què era

14. *Op. cit.* en la nota 3, p. 95-96.

una llengua, i la noia els tragué la seva llengua. Aclarit que no es referien a l'apèndix bucal, va respondre que «en la de Lorda». Indignats, van afirmar que el que deia Bernadeta no era creïble, puix que la Verge Maria «només pot parlar en llatí o en francès».¹⁵ Ella va respondre que si li hagués parlat en idioma francès no hauria entès gran cosa i que sempre li va dir, en occità, que era la «Immaculada Councepciou».¹⁶ Encara que una mica llarga, l'anèdota, si voleu dir-ne així, és altament significativa de la lluita de l'Estat francès contra les llengües minoritàries i que ha reeixit, per a vergonya seva, fent-les pràcticament desaparèixer (occità, basc, bretó, català...). Ho resumeix un frase molt insistent en aquest sentit: «Soyez propres, parlez français». O sia, «Sigueu nets, educats, parleu francès» (recorda aquella frase que, després de la Guerra, que t'engaltaven, sovint acompanyada d'una bufetada, falangistes i guàrdies civils, si sentien algú parlar català pel carrer: «Habla la lengua del Imperio»).

La gran sort de tenir un Pompeu Fabra i una Mancomunitat van ser uns murs de resistència contra la consideració dialectal del català. I que després, els escriptors del País Valencià i les Illes, s'anessin afegint al programa comú d'estandardització de l'idioma per evitar-ne la progressiva fragmentació. En aquest sentit, entre les llengües minoritzades d'Europa, el cas del català és singular per la seva resiliència. El francès s'ha imposat, a banda de l'escola i l'Administració, en la creació en l'imaginari ciutadà

15. Aquells jacobins no es van plantejar que Maria podia haver parlat també en el seu patuès nadiu, l'arameu. S'hauria d'haver necessitat un traductor?

16. El que he explicat ha estat força divulgat, per bé que avui no sol aparèixer gaire en la bibliografia. N'he extret els detalls de Josep Miquel BAUSSET, «La Mare de Déu de Lorda parlà occità». *VilaWeb*, 08/02/2015: <https://www.vilaweb.cat/noticia/4230431/20150208/mare-deu-lorda-parla...> [Consulta feta el 23/09/2022].

del concepte de *patois* ('patuès', en català). Aquesta idea fou especialment integrada per la Revolució Francesa. El teòric revolucionari més actiu en aquesta línia fou Henri Grégoire, eclesiàstic, bisbe cismàtic i comte (títol napoleònic), que descobrí que només quinze dels vuitanta-tres departaments de França parlaven francès. Redacta el 1794 per a la Convenció Nacional (l'assemblea dels diputats sorgits de la Revolució) un *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* —«Informe sobre la necessitat i els mitjans d'anorrear els [parlars] patuosos [=locals] i de fer universal l'ús de la llengua francesa»—. Sense aquesta eliminació, que es basa ideològicament en el nacionalisme, França no podia desenvolupar els «Drets de l'Home» ni modernitzar la col·lectivitat: el monolingüisme, en canvi, cohesionaria l'Estat i transmetria l'idioma.

Tant lingüicida era Grégoire com un camarada seu, un dels representants més destacats dels anys del terror revolucionari, l'advocat gascó (!) Bertrand Barère de Vieuzac, que va fer per al Comitè de Salut Pública —institució creada per Robespierre per perseguir els dissidents amb l'ús de la guillotina— un *Rapport du Comité de salut public sur les idiomes* (27 janvier 1794), en què no considera perilloses la majoria de llengües gal·liques, només aquestes quatre en les quals centra els seus atacs i demana mesures repressives, que foren decretades:

l'idiome appelé bas-breton, l'idiome basque, les langues allemande et italienne ont perpétué le règne du fanatisme et de la superstition, assuré la domination des prêtres, des nobles et des praticiens, empêché la révolution de pénétrer dans neuf départements importants, et peuvent favoriser les ennemis de la France.¹⁷

17. Aquest «rapport» es troba en molts webs d'internet. El text repro-

Per acabar ja amb aquesta disquisició, potser massa llarga, val la pena d'esclarir el significat de *patois*: deriva de *patte*, «pota, peu d'animal», amb el sentit de «llenguatge ordinari, groller, propi de gent primària i inculta». Curiosament, coincideix, en etimologia i significat, amb el castellà *patán* i *patozo*, que també deriven de *pata*.

4. Foc, llibres i literatura

De la importància dels llibres per a la formació nacionalista se'n poden donar milers d'exemples. N'hi ha un, perquè el personatge està d'actualitat, que em sembla especialment aclaridor. Putin el 2012, segons una notícia que reporta Anne-Marie Thiesse, anunciava que s'establiria, cosa que ignoro si es va fer:

une liste de cent œuvres russes majeurs [...] pour la jeunesse de la Russie, réputée «nation de lecteurs»: les élèves doivent au terme de leurs études les connaître pour avoir pleine conscience de leur appartenance nationale.¹⁸

Resulta evident que el ressorgiment d'un nacionalisme imperialista, com és avui el rus, ha de recórrer a tot allò que pugui reforçar la seva identitat, i pocs recursos han donat des de fa segles tan bons resultats com la utilització de la literatura i dels llibres, de certs llibres.

Però si els llibres serveixen per a crear consciència també poden qüestionar aquesta consciència o crear-ne una de diferent. No és estrany, doncs, que determinades obres s'hagin considerat perilloses, dissolvents, herètiques o antipatri-

duït és extret de <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/francophonie/barere-rapport.htm> [Consulta feta el 24/09/2022].

18. *La fabrique de l'écrivain national. Entre littérature et politique*. Paris: Éditions Gallimard, 2019, p. 17.

òtiques. I, naturalment, els seus autors.¹⁹ Els llibres atreuen el foc, i ho fan des de fa més d'un parell de mil·lennis. Quina gran metàfora d'aquesta atracció és aquella pel·lícula, d'actualitat permanent, *Fahrenheit 451* –la temperatura en què en aquesta escala termomètrica s'encén el paper–, en un món on està prohibit llegir i la missió dels bombers és precisament cremar els llibres que els ciutadans amaguen. No cal, doncs, recular fins a Roma, als incendis de la Biblioteca d'Alexandria –cristians i musulmans–, als focs inquisitorials o a les fogueres dels nazis: encara en la guerra entre Sèrbia i Croàcia, força recent, els croats van cremar 2,8 milions de llibres escrits en caràcters ciríl·lics. Pinochet també va destacar durant la seva dictadura per les fogueres de llibres. I el franquisme,²⁰ que des dels primers dies del cop d'estat va «depurar» les biblioteques, privades o públiques, llençant al foc els llibres dels domicilis de Pompeu Fabra,²¹

19. Serà bo de recordar que falangistes i guàrdies civils van assassinar Federico García Lorca, entre d'altres «rojos». O que Stalin va enviar als gulags, o directament va fer matar els escriptors que considerava desafectes. Com Hitler, Pinochet... Sort que en aquestes dictadures molts es van exiliar i van poder sobreviure.

20. Sobre la destrucció de llibres en l'era de Franco, és imprescindible Ana MARTÍNEZ RUS, *Libros al fuego y lecturas prohibidas. El bibliocausto franquista (1936-1948)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021. En el cas de Fabra, una part dels llibres foren cremats, però una altra part robats i venuts després a llibreters de vell.

21. Per a la intel·lectualitat espanyolista, Pompeu Fabra era un personatge especialment odiós: havia aconseguit unificar la llengua catalana. Els impropers que se li van dirigir abans i després de la Guerra Civil omplirien diversos llibres. Quan Josep M. de Casacuberta vol publicar les *Converses filològiques* (1954-1956), li posen com a condició –quina cosa més retorçada, la censura franquista– que no surti el nom *Pompeu*, sinó sols *P.* I així va ser. Ho reporta Albert MANENT a «Josep Maria de Casacuberta i l'Editorial Barcino», dins *Estudis de llengua i literatura catalanes / I: Homenatge a Josep M. de Casacuberta*, 1. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, p. 27.

d'Alfonso Castelao o de Juan Ramon Jiménez, que, sortosament, ja havien fugit. Són especialment famoses les cremades el 1939 de la Biblioteca de la Universitat de Madrid i la de la plaça de Catalunya de Barcelona. Però és un tema del qual gairebé no es parla. És rellevant, penso, de posar en relleu que les moltes fogueres que els franquistes van anar fent en les poblacions que anaven ocupant eren precedides de la lectura pública, com si fossin –ho eren, és clar– actes de fe inquisitorial, d'aquella coneguda citació del capítol vi de la primera del *Quixot*, on el barber i el capellà depuren la biblioteca d'Alonso Quijano i de la qual salven el *Tirant lo Blanc* amb uns elogis que, de fet, constitueixen la primera crítica de la novel·la valenciana. El text deturpat barroerament pels rebels diu:

El licenciado [el cura] mandó, al barbero que le fuese dando de aquellos libros uno a uno, para ver de qué trataban, pues podía ser hallar algunos que no mereciesen castigo de fuego.

– *No –dijo la sobrina– no hay que perdonar a ninguno, porque todos han sido los dañadores: mejor será arrojarlos por las ventanas al patio y hacer un rintero [un montón] de ellos y pegarles fuego; y, si no, llevarlos al corral, y allí se hará la hoguera y no ofenderá [molestará] el humo.*

Lo mismo dijo el ama: tal era la gana que las dos tenían de la muerte de aquellos inocentes; más el cura no vino en [se avino a] ello sin leer siquiera los títulos.²²

Poso en cursiva el text utilitzat en les cremades rituals franquistes i en dono el context, en què queda clar el tarannà no inquisitorial de Cervantes.

Com diu Thiesse, en l'etapa de formació dels nous Estats nació en el segle XIX, la redacció de les històries de la

22. El fragment és extret de Miguel de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004, p. 61.

literatura «est [...] tenue pour œuvre de première importance. Ces histoires sont conçues comme des “romans de formation” de la nation, destinés à instruire ses membres dans l’amour et la fierté de leur patrimoine».²³ Convé recordar que, d’una banda, durant segles «literatura» era tota manifestació escrita del «saber», excloses les ciències exactes i físiques, idea reforçada pels romàntics i que perdurarà fins a finals del segle xx. De l’altra, que qualsevol literatura no és quelcom immutable i, per tant, estudiar literatura és estudiar «història de la literatura». I la història és un cànon, una selecció, variable segons els moments. Un cànon que sovint té més elements ideològics que estrictament literaris, perquè sempre l’ensenyament dirigit per l’Estat ha utilitzat la literatura per reforçar el patriotisme nacional espanyol. Els nacionalismes català i basc inquieten l’Estat i a través dels seus instruments de poder i dels seus corifeus, presenta sempre la situació com un inacceptable atemptat contra la unitat d’Espanya en la qual el problema s’acabaria si no hi haguessin els altres idiomes presents a l’Estat o el seu ús fos residual i/o folklòric. Un nacionalista espanyol radical, Américo Castro, en un llibre de referència sobre el tema, *La enseñanza del español en España*, lamentava que no es consolidessin bones lectures castellanes que intensifiquessin el patriotisme, «habiendo tanta cantidad de obras vivas y jugosas en nuestra literatura».²⁴ José Carlos Mainer, en un interessant capítol del seu llibre *Historia, literatura, Sociedad (y una coda española)* titulat precisament «La invención de la literatura española», resumeix la qüestió en aquests termes:

Que el ciudadano español poseyera la lengua propia y, a través de ella, el patrimonio literario del pasado se pre-

23. *Op. cit.* en la nota 18, p. 94.

24. Madrid: Victoriano Suárez, 1922, p. 72-73.

sentó [en los años 20] como una tarea imperativa: de este conocimiento se esperaba el doble efecto taumáturgico de nacionalizar y modernizar el país entero.²⁵

Perquè, en definitiva, l'escriptor nacional és una mena de quintaessència de la nació i a ella pertanyen la seva obra (edicions, citacions), la seva vida (biografies, llocs de memòria), el seu cos (la tomba: el «panteó nacional» en certs casos) i les seves representacions públiques (monuments, carrer dedicats...). Per això no sobta que els totalitarismes s'hagin sempre obsedit a cremar –o a destruir– allò que consideren herètic o desviacionista.

5. Les dificultats I: el bilingüisme i la professionalització

A Catalunya, com al País Valencià o les Illes Balears, conviuen dues llengües, l'oficial de l'Estat i la pròpia del territori. Aquesta és una situació que ve de lluny i que, fins a temps recents, no s'ha pogut trobar-hi l'espai administratiu i educatiu que fan possible el manteniment de la llengua autòctona. Les dificultats, com és ben sabut, són constants i el català sempre es troba en actitud defensiva. Els ciutadans, segons les lleis, tenen l'obligació de conèixer l'idioma estatal i el dret d'usar-lo. Els catalans, el seu propi, només el dret d'usar-lo a la seva terra. Hi ha, doncs, un desequilibri entre les dues llengües. I avui cal afegir-hi la disminució alarmant de l'ús oral i escrit de l'idioma.

De fet, s'usa el terme «bilingüisme» per referir-se a la situació de la convivència, no sempre fàcil, d'ambdós idiomes. La realitat és, però, que de persones bilingües (i en alguns cas, trilingües), n'hi ha molt poques. Una llengua, la materna, és la que domina el nostre pensament. L'altra, que

25. José Carlos MAINER, «La invención de la literatura española», dins *Historia, literatura, Sociedad (y una coda española)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 152-190.

coneixem i usem, no està exactament al mateix nivell que la materna, per més que el nacionalisme espanyol insisteixi a dir el contrari i fins i tot combati amb armes i bagatges –i sense cap desvergonyiment– la llengua minoritzada (no-més cal veure quina és la llengua de les empreses o de la judicatura, per no allargar el compte) en nom d’una pretesa situació d’inferioritat del castellà.²⁶

De tota manera, el castellà és ben conegut per les persones instruïdes i això ha permès que una colla d’escriptors nascuts i/o residents a Catalunya hagin deixat de banda el cultiu del català i hagin optat per entrar en el circuit literari espanyol i, doncs, que pertanyin a la literatura castellana. Tret de rares excepcions, els crítics i historiadors literaris d’arreu del planeta consideren que un escriptor, amb independència del seu lloc d’origen i fins de la seva llengua materna, forma part de la literatura de la llengua en què s’expressa. Dos jueus, el txec Kafka i el búlgar Elias Canetti, a l’alemanya. L’irlandès Joyce, a l’anglosaxona, com l’ucraïnès de pares polonesos Joseph Conrad. El romanès Eugen Ionesco, a la francesa. O Jorge Semprún, espanyol, exministre de Cultura d’Espanya, que té gairebé tota l’obra escrita en francès. I així fins a una bona colla de literats.

Antoni de Capmany, en l’apèndix de les seves famoses i importants *Memorias*, renuncia a transcriure en català un

26. Durant molts anys ha corregut la llegenda urbana que, en els matrimonis mixtos de catalanoparlants i castellanoparlants, la llengua que s’imposava a casa era la de la mare. La història ha demostrat que, tret d’una minoria de casos, la realitat és que la que ha triomfat ha estat la castellana. El 1979, l’anomenat «Manifest d’Els Marges», DD. AA., «Una nació sense estat, un poble sense llengua?», *Els Marges*, 15, gener de 1979, p. 13, ja assenyalava un dels grans problemes del català, avui agreujat per les migracions massives de les darreres dècades a Catalunya i l’agressivitat del nacionalisme lingüístic espanyol, es preguntava: «Com pot resoldre’s el dilema d’integrar una part de la població, que tot i residir-hi, no ha assumit encara la realitat nacional catalana».

parlament del 1406 del rei Martí l'Humà a les Corts de Perpinyà i ho fa en castellà, tot justificant-ho així:

Pero como la lengua catalana en la que está extendido el original es ya anticuada en el mayor número de los vocablos y por otra parte sería inútil copiarla en un idioma antiguo provincial, muerto hoy para la república de las letras y desconocido del resto de Europa...²⁷

Capmany, fixem-nos-hi, remarca dos aspectes que resulten especialment significatius: la llengua està «antiquada», o sia, no és apta per al conreu literari modern, i no té projecció europea. Però, convé posar-ho en relleu, no hi ha en Capmany una actitud de menyspreu per la seva llengua. El que no es planteja, com farà unes dècades més tard Joaquim Rubió i Ors, és la *recuperació* de la literatura culta en català quan, en el pròleg de les seves poesies de *Lo Gaiter del Llobregat*, presenta a consideració qüestions com aquestes:

[L'autor] ha pres a son càrrec lo recordar a sos compatri-cis llur passada grandesa, i desterrar la vergonyosa i criminal indiferència amb què alguns miren lo que pertany a sa pàtria (...).

Una idea en gran manera trista i desencantadora ha ocupat constantment a l'autor en la composició de les presents poesies. Cregué a l'emprendre son treball que alguns de sos joves compatri-cis (...) lo ajudarien en sa empresa alternant sos cantars harmoniosos amb sos aspres versos [...]... mes per desgràcia no ha succeït així. Sol empenygué son camí i sol ha arribat al fi de son viatge (...).

Sap que li respondran que los retrau de fer-ho la dificultat

27. *Memorias históricas sobre la Marina, Comercio y Artes de la antigua ciudad de Barcelona, publicadas por disposición y a expensas de la Real Junta y Consulado de Comercio de la misma Ciudad*. Madrid: Imprenta de D. Antonio Sancho, 1779. El transcripc del fragment que dona Antoni COMAS a la *Història de la literatura catalana*, vol. IV. Esplugues de Llobregat: Ariel, 1964, p. 159.

que experimentarien al voler versificar en una llengua en la qual casi no coneixen la gramàtica; que també en castellà poden cantar-se nostres antigues glòries i les hassanyes de nostres avis sens deixar per açò d'obrar en nosaltres lo mateix efecte (...).

Catalunya pot aspirar encara a la independència, no a la política, puix pesa molt poc en comparació de les altres nacions (...); però sí a la lliterària, fins a la qual no s'estén ni se pot estendre la política de l'equilibri.²⁸

No podem analitzar ara les moltes idees que conté aquest pròleg. Tanmateix, és necessari destacar que Rubió no sent la llengua catalana com inferior o menys apta literàriament que la castellana i que la tradició pròpia és millor expressar-la precisament en l'idioma propi, a desgrat dels problemes de codificació amb què es troba. I potser és de tenir present que Rubió va escriure pràcticament tota la seva erudita i periodística en castellà i que poc més va tornar al català, a desgrat de veure complagut com sorgia la Renaixença.

La qüestió es troba plantejada en dues de les grans històries de la literatura catalana del segle xx, la de Martí de Riquer i la de Jordi Rubió i Balaguer. Riquer, malgrat el problema dels trobadors catalans expressant-se en provençal,²⁹ afirma que, «seguint un criteri filològic»: «La literatura és un fet que va lligat a la llengua. I, com que va lligat

28. *La Renaixença. Fonts per al seu estudi (1815-1877)*, edició anastàtica a cura de Joaquim MOLAS *et al.*. Barcelona: Departament de Filologia Catalana de la Universitat de Barcelona/Departament de Filologia Hispànica de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1984, p. 77-83. He regularitzat l'ortografia segons els usos actuals, he respectat gairebé sempre allò que pogués tenir valor fonètic en l'original i he mantingut barbarismes i col·loquialíssimes.

29. Riquer ha de fer equilibris, no sempre prou convincents, per incloure en la seva *Història* els trobadors catalans dels segles XII i XIII, atès el criteri idiomàtic que defensa per definir una literatura (*Història de la literatura catalana*, vol. I, 1964. Barcelona: Ariel, p. 12-14 i 21-22).

a la llengua, quan un escriptor no s'expressa en aquesta ja no pot pertànyer a aquesta literatura». I afegeix: «Per això deia abans que ací no entren totes les obres que han escrit els catalans, i, podeu afegir, els valencians, els mallorquins i els rossellonesos».

Jordi Rubió, al seu torn, en parlar del bilingüisme a les primeres dècades del segle XIX, encarava l'assumpte així, seguint en certa manera la consideració de Herder,³⁰ el gran filòsof i teòleg alemany —que fou qui posà l'èmfasi en la unió de llengua i nació—, que explicitava que una obra literària no s'explica més que en el seu context històric:

Em sembla innecessari justificar en aquestes pàgines el fet que, com en capítols anteriors, tingui en compte les activitats literàries d'escriptors que no ho foren en català. Sé prou bé que vol dir «literatura catalana», però tampoc no desconec que quan un país, per imposició de les circumstàncies o voluntàriament, cau en el bilingüisme, en mutilem la personalitat si només tenim en compte una de les seves facetes (...). Ningú no suposarà que defenso el bilingüisme en dir el que dic, perquè sempre he considerat que la llengua pròpia és la més essencial de les característiques d'un poble.³¹

De fet, s'ha parlat, en aquest sentit, de «cultura literària catalana» com a complement o explicació de la història de la literatura catalana. El concepte, que en certa manera és

30. L'aportació de Herder ha estat considerada cabdal en aquesta qüestió. Pascale Casanova ho resumia així: «Herder ne transforme pas la nature du lien structurel qui unit la littérature (et la langue) à la nation. Au contraire, Herder ne fait que le renforcer en le rendant explicite. Au lieu de taire cette dépendance historique, il en fait l'un des fondements de sa revendication nationale.» Extrec la citació de Simbor, *op. cit.* en la nota 5, p. 31.

31. *Història de la literatura catalana*, III. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986, p. 303.

útil, permet d'estudiar, com han fet A. Rossich i J. Cornellà,³² el plurilingüisme en la literatura catalana, un camp que presenta moltes sorpreses, i que presenta dificultats indubtables, com ara, i sense entrar en la qüestió, el lloc que ha de tenir el teatre bilingüe en la historiografia literària catalana.

Aquests temes, bilingüisme, cultura i canvi de llengua, estan estretament relacionats amb un dels grans problemes dels escriptors catalans: la professionalització. Viure d'escriure en català no ha estat mai possible. Els nostres literats han hagut sempre de comptar amb una professió que els permetés guanyar-se la vida. Àngels Guimerà, per exemple, s'ajudà dels drets de les representacions teatrals, de les vinyes familiars i de l'empresa editorial, La Renaixensa [sic], de la qual era soci. Narcís Oller, funcionari i advocat, escrivia, com explica molt bé a les seves *Memòries literàries*, en caps de setmana i durant les vacances. Verdaguer, del sou de Can Comillas fins que el marquès el va acomiadar i va acabar en la pobresa més absoluta. Josep Carner comptava amb les col·laboracions periodístiques, les traduccions i la direcció de l'Editorial Catalana, fins que va decidir establir la seva situació entrant en la carrera diplomàtica.

Són exemples llunyans, ja ho sé, però és que les coses no han canviat. Si abans l'escriptor s'havia d'ajudar de la premsa, i normalment ho havia de fer en la d'expressió castellana, o viure d'un negoci propi o dedicar-se a la docència o al funcionariat o a una activitat que doni per viure, avui només canvia, segurament, el fet que hi ha més publicacions escrites en català i la participació en programes dels mitjans audiovisuals. En una carta de Joan Fuster a Vicenç Riera Llorca, de 1970, citada per Simbor, el mestre valencià, referint-se a una conversa amb Josep M. Espinàs, diu:

32. *El multilingüisme en la literatura catalana*. Bellcaire d'Empordà: Vítel·la, 2014.

El català que té la feblesa de voler ésser home de lletres, si al mateix temps no és milionari, es veu obligat a escriure en castellà. Espinàs em contava el cas de l'Arbó. La gent no compra massa llibres catalans; sembla que no en compren ni els catalanistes.³³

Sembla que és una qüestió inevitable, o que ho ha estat fins a temps recents, que els escriptors del país, si no s'han passat directament al mercat espanyol –amb la qual cosa, que ara no hi entrarem, ajuden a reforçar la identitat espanyola i a fragmentar la catalana–, han hagut de fer renúncies lingüístiques, per més escarafalls que un cert purisme radical els hagi fet o continuï fent-los. Així ho van fer Maragall –de producció molt valuosa en català, però escassa al costat de la feta en castellà–, Gaziol, Carner, Pla, Sagarra o Porcel. Avui, s'albira una certa esperança en el fet que estan apareixent noves fornades d'escriptors i que les petites editorials els estan donant sortida pública, unes petites editorials que no paren de créixer i que, avui, juntament amb les de sempre, sumen al voltant de dues-centes. Passem, però, ara a entrar en altres aspectes de la qüestió, envitricollada i delicada com ja hem apuntat, també importants.

6. Les dificultats II: la invisibilitat i la internacionalització

Tenint la mateixa població o més de nacions que són Estats (els països nòrdics, posem per cas), ni la llengua ni la literatura nostres tenen la mateixa visibilitat internacional. Més encara: ni pràcticament existim en el cànnon occidental. I en la monarquia espanyola som també pràcticament desconeguts, tret d'alguns noms com Mercè Rodoreda, Josep Pla, Salvador Espriu, o, en la literatura juvenil, Jordi Sierra i Fabra (amb molt èxit). Hi va haver, en el segle xx, diver-

33. *Op. cit.* en la nota 5, p. 121.

sos moments en què les literatures catalana i espanyola no eren desconegudes l'una de l'altra. Això pràcticament es va acabar a finals de la centúria passada i és ben clar en el que portem del segle XXI. Desconeixement, sovint volgut, del que es fa literàriament als Països Catalans, tret que no sigui obres d'expressió castellana. I això per no parlar del coneixement de la llengua en l'àmbit universitari: és ben sabut que és més fàcil estudiar català a l'estranger que a l'Estat espanyol. A més, les darreres enquestes posen en relleu que la majoria dels migrants de l'Estat espanyol, en llur majoria, no mostren cap interès per conèixer la llengua catalana, a diferència, segons sembla, d'una part dels estrangers que venen a residir a Catalunya i que no són hispanòfons. De fet, és la crua realitat, és possible de viure al Principat sempre en castellà, cosa que no és possible en català.

Un Estat que, d'altra banda, en algunes de les seves institucions, encara fa servir per entrar als seus webs la distinció «català» i «valencià». I això a desgrat de la sentència del Tribunal Suprem de 2008, per un procediment del govern valencià contra els estatuts de les seves universitats, en què definien la llengua dels centres com a «català». L'insòlit del cas és que aquell tribunal va consultar sobre la denominació de l'idioma a la Real Academia Española de la Lengua, que va respondre, com no podia ser d'una altra manera, que valencià i català són dos noms d'una mateixa llengua. Davant d'això, que resulta infamant per als catalanoparlants, el Suprem no va tenir altre remei que resoldre a favor de les universitats. La fragmentació política, cultural i lingüística resulta imprescindible per acabar amb l'eternament anomenat «problema catalán»

Els instruments estatals espanyols són molt poderosos. Moreno Cabrera, i remarco que el text és publicat, en una primera edició, el 2008 per aquest catedràtic de la Universidad Autónoma de Madrid, ho resumeix de manera explícita

en aquest fragment del seu conegut estudi *El nacionalismo lingüístico*:

El nacionalismo disimulado de la nación dominante [que se autocalifica de no nacionalista] suele ser mucho más intransigente, antidemocrático y particularista que los nacionalismos dominados, dado que la etnia dominante dispone de los mecanismos políticos, económicos, administrativos y militares adecuados para aplastar por la fuerza cualquier intento importante de autoafirmación de los grupos o naciones minoritarios o no dominantes.³⁴

Res de nou: de Juli Cèsar passant per Napoleó fins a l'actualitat un parell de modismes llatins ho expressen de manera concloent: *divide et impera* i *divide ut regnes*: 'fragmenta i dominaràs'.

El problema de la invisibilitat podria conduir a la catàstrofe. Per això és tan important de traduir els nostres autors, en especial a les llengües d'abast més universal. Ni que sigui a còpia de traduccions indirectes i que en alguns casos es pugui pensar que són més aviat «adaptacions».³⁵ Val a dir que l'esforç que s'ha fet en aquests darrers anys subvencionant traductors i editorials estrangeres per difondre la nostra literatura ha estat molt rellevant, quasi diria que al límit del que pot fer un país que no té al darrere un Estat nació. Resulta il·lustratiu, en aquest sentit, veure la llista de traduccions, gairebé totes a llengües europees, que es troba al web de l'Institut Ramon Llull. No podem entrar ara i aquí a considerar la qüestió del poliglòtisme, que, en un món ideal, faria innecessàries les traduccions, com ho

34. *Op. cit.* en la nota 3, p. 193-194.

35. En una taula rodona sobre traduccions vaig preguntar al traductor a l'hindi de *La plaça del Diamant* si s'havia trobat amb moltes dificultats en fer la seva versió i vaig posar el cas del pa amb tomàquet. Em va respondre que costava molt de superar les diferències culturals i que, per començar, a l'Índia no hi ha «places» com a Europa.

faria el coneixement universal d'una única llengua (s'entén l'anglès, és clar).

És cert que, en determinats casos, no tenim ni la seguretat d'un bon coneixement del català per part del traductor ni que l'editorial que publica el llibre tingui prou capacitat de penetració en el seu mercat. I, en aquest sentit, hi ha hagut alguns fraus a les subvencions que l'Institut Ramon Llull dedica a fomentar les traduccions d'obres catalanes.³⁶ En el segle XIX, Verdaguer fou traspassat a diverses llengües d'Europa, i ho fou pràcticament sempre a través de les diverses versions franceses i en algun cas del castellà. El català en la pràctica era una llengua desconeguda. Resulta interessant saber que traductors francesos o italians, que més o menys coneixien el castellà, se servien de diccionaris espanyols i d'algun dels que hi havia a l'època de català-castellà.

Aquí rau una de les grans dificultats d'una cultura petita com la dels Països Catalans, excèntrica i, doncs, amb escassa repercussió internacional. Una «cultura satèl·lit», com la batejava Joan Fuster³⁷ traient-ne l'expressió d'un escrit de T. S. Eliot. L'escriptor valencià, que utilitzava el sintagma com a sinònim de provincianisme, ho feia per incidir en el fet que, malgrat que la llengua sigui la catalana, l'escriptor no s'ha de moure en un sistema de referències espanyol. És

36. Hi va haver el cas escandalós de Barbara Sławomirska que va traduir al polonès quatre novel·les d'Oller entre els anys 2007 i 2011: *La febre d'or* (en dos volums), *Pilar Prim*, *La papallona* i *L'escanyapobres*. Les va publicar en una editorial que es deia Sagittarius i que havia tret alguns llibres a principis dels anys noranta del segle passat. Ella la va fer servir com a editorial «fantasma» amb Oller, Llull, Rusiñol i Pin i Soler amb l'únic objectiu d'aconseguir la subvenció de l'IRL i publicar uns quants exemplars de cadascun dels llibres (els mínims per satisfer l'IRL, que eren menys de 10). Dec la informació al professor Alfons Gregori, de la Universitat de Poznan.

37. *Agitar idees. Pensaments polítics de Joan Fuster*, a cura de Pau Viciano. València: Acció Cultural del País Valencià, 1997, p. 43.

clar que Fuster es referia bàsicament als escriptors valencians del XIX i de part del XX i posava el cas de Verdaguer com el d'un poeta autèntic, desconnectat del món castellà. Diria que avui la situació és diferent. Està, en alguns aspectes, millor, però té molts perills. Avui la digitalització, les xarxes socials i el complex internàutic obren moltes possibilitats, alhora que comporten moltes dificultats. Però cal perseverar en la universalització de la nostra llengua i de la nostra literatura. Encara que aquesta darrera tingui la mateixa qualitat estètica d'altres del context europeu, si no és visible, es convertirà en residual. Perquè, no ens enganyem, el bilingüisme és el camí més dret i segur per arribar al monolingüisme castellà.

Pompeu Fabra, en unes conferències, de les moltes que va fer als anys trenta, solia insistir sobretot en el perill de la fragmentació lingüística de l'estàndard: «Tenint la unitat de la llengua, tindrem la unitat de la pàtria» (a Reus a l'abril del 32) o «Tinguem present que, com més forta sigui la unitat lingüística, més ferma serà també la nostra unitat nacional» (a Igualada, maig del 1934).³⁸ No feia pas referència a la fragmentació política de l'Estat espanyol, que no creia possible. Ja es va veure en l'Estatut del 32, de possibilitats limitades. I avui, convé recordar-ho, la Constitució del 1978, intocable, prohibeix expressament, d'altra banda, la federació de «comunitats autònomes», per bé que sí que permet explícitament, si així ho volen en referèndum, la fusió del País Basc i Navarra. Oblidem-nos dels Països Catalans, un concepte que va divulgar Fuster i que ja fa temps que sembla políticament inadequat (als polítics, és clar), i,

38. He extret les citacions de Josep MURGADES, «El Noucentisme», dins Jordi Castellanos i Jordi Marrugat (directors), *Història de la literatura catalana*, vol VI. *Literatura catalana contemporània (II). Modernisme. Noucentisme. Avantguardes*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana/Barcino/Ajuntament de Barcelona, 2020, p. 410.

tanmateix, tan clar pel que fa a la unitat cultural pel que fa a nació, llengua i literatura.

Em sembla que, d'alguna manera, he posat en relleu el perquè aquests tres conceptes del títol amb què he acabat el paràgraf anterior són una qüestió controvertida. I tanco aquesta exposició amb un fragment del gran polígraf valencià en el que és l'Any Fuster, una commemoració que sembla que està donant molts bons fruits:

La llengua. Una llengua és una societat: el passat, el present i el futur d'un grup humà irreductible. (...) Dipòsit de segles, patrimoni de convivència, bastiment de cultura, l'idioma és l'eix i la continuïtat per a la vida d'un poble en tant que poble. Escindida, bastardejada o perduda la llengua, la societat es trenca, es corromp o veu esborrar-se.³⁹

39. *Contra el Noucentisme*. Barcelona: Crítica, 1977, p. 114-115.

COL·LOQUIS DE VIC, 27

La llengua

Presentació (Ignasi Roviró i Conrad Vilanou) 5

[Lliçó inaugural]

SALVATORE TEDESCO: *Entre Novalis i Inger Christensen: Sobre l'«estat de secret» de la llengua* 13

[Altres lliçons]

XAVIER SERRA: *Joan Fuster i la llengua* 31

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA: *Performatius supernaturals i poder: anàlisi fenomenològica de la vinculació entre creació i parla al Gènesi I, 1-19* 43

POMPEU CASANOVAS: *De la impenetrabilitat. Llenguatge, Cognició, Intel·ligència Artificial* 65

[Comunicacions]

ABEL MIRÓ: *La llengua materna i la paraula del cor ...* 93

CARLES JOSÉ I MESTRE: *La llengua és la (possibilitat de la no) guerra* 101

JUAN CUSCÓ: *El català, llengua filosòfica* 115

FRANCESC TORRES: *Quatre notes i un uc* 129

XAVIER GARCIA-DURAN BAYONA: <i>Sobre la llengua: societat i mentida</i>	135
EMILIA OLIVÉ I JULIA MANZANO: <i>El llenguatge com a mercaderia</i>	145
DAVID CEBALLOS: <i>És possible un senyoratge de la llengua?</i>	153
GERARD PUIG I JORBA: <i>Als límits del buit: reformulant l'estatus mundà de la llengua a partir de Nagarjuna i Kant</i>	165
ANDRÉS L. JAUME: <i>Entre la llengua i el relat. Unes reflexions a propòsit de Comenius</i>	173
MACARENA DENGRÀ: <i>Llengua literària i imatge tòpica en Madame Bovary</i>	183
PAOLO SCOTTON: <i>L'apropiació de la llengua com a eina de canvi polític a Antonio Gramsci</i>	193
XAVIER ESCRIBANO: <i>Paraula parlada i paraula parlant: renovació de la llengua i fecunditat de l'encontre comunicatiu en el pensament de Maurice Merleau-Ponty</i>	203
JAUME FARRERONS: <i>Sentit i significat. L'esfondrament del paradigma lingüístic i el retorn al paradigma del Dasein</i>	211
RAMON M. NAYA I M. LOURDES PRADES: <i>Brigades Internacionals: Multilingüisme, pedagogies i memòria</i>	219
PERE LLUÍS REVERTER: <i>Els «jocs del llenguatge» de Ludwig Wittgenstein i una nova lògica cultural</i>	229
ALBERT LLORCA: <i>De la parole a le mot (Reflexió ricœuriana sobre el llenguatge)</i>	239

RAMON ROSALES: *Manyà i l'anomalia de la llengua* 251

FRANCESC MORATÓ: *Més enllà (o més ençà) del llenguatge. Memòria d'una traducció*..... 263

EMMA GRAU I CABRÉ: *Llengua i pensament crític en la interacció amb intel·ligències artificials*..... 273

[Lliçó de cloenda]

RAMON PINYOL: *Llengua, literatura, nació: una relació controvertida* 285



Xarxa de Grups de Recerca reconeguts “Col·loquis de Vic”

Grup de Recerca sobre pensament científic i filosòfic modern i contemporani (F&C) (Universitat de les Illes Balears). IP: Dr. Joan Lluís Llinàs Begon

GREPPS (Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social). (Universitat de Barcelona). IP: Dra. Isabel Vilafranca

Grup de Recerca EIDOS: platonisme i modernitat (Universitat de Barcelona). IP: Dr. Josep Monserrat Molas

IDT (Institut de Dret i Tecnologia. Universitat Autònoma de Barcelona). IP: Dr. Pompeu Casanovas

L'estètica espanyola: les idees i els homes (1850-1950) (Universitat Ramon Llull). IP: Dr. Ignasi Roviró

Grup de Recerca Lògica i Teoria de l'Argumentació (Universitat de València). IP: Dr. Jesús Alcolea

L'estetica nell'ultimi trent'anni (Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Giuseppe di Giacomo

Quale cultura per la contemporaneità? Una prospettiva estetico-filosofica. (Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Stefano Velotti

Yugoslav Wars: another face of European civilisation? Lessons learnt and enduring challenges (projetete europeu, Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Setefano Petrucciani

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA: *La ciutat, realitat de sinergies*

SALVI TURRÓ: *El marc constitutiu de la ciutat en Kant*

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura (un exemple d'aporètica política)*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SÈGIMON SERRALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL: *Introducció a una història dels folklores*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

COL·LOQUIS DE VIC IV: LA HISTÒRIA

MIQUEL BATLLORI: *La Cultura de la Història i la Història de la cultura*

JORDI GALÍ: *Sobre el sentit de la Història*

JORDI SALES: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

JORDI FIGUEROLA: *L'ofici d'historiador*

SALVI TURRÓ: *Des d'on escrivim la Història*

JOSEP M. SALRACH: *Història de les mentalitats*

FRANCESC FORTUNY: *Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000

COL·LOQUIS DE VIC V: LA POLÍTICA

YVES-CHARLES ZARKA: *Hobbes et l'invention de la volonté publique*

ANTONI TRUYOL SERRA: *Sobre Hobbes*

JOSEP MONSERRAT MOLAS: *Els orígens de la política*

BARTOMEU FORTEZA PUJOL: *La formació de la tradició política*

HERIBERT BARRERA: *La política com a exercici*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

COL·LOQUIS DE VIC VI: EL DRET

PHILIPPE BÉNÉTON: *Sur les impasses du positivisme juridique*

POMPEU CASANOVAS: *Models: xarxes i pautes de conducta en el dret contemporani*

ENCARNA ROCA: *Dret i cultura a Catalunya*

MIQUEL ROCA JUNYENT: *La pràctica del dret: aspectes professionals*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002

COL·LOQUIS DE VIC VII: LA POESIA

JAUME MEDINA: *Poesia i filosofia. L'experiència de Carles Riba*

JOSEP M. PUJOL: *Actes etnopoètics, actes de paraula*

CARLES DUARTE: *Poesia i ciutat*

DAVID JOU MIRABENT: *L'ofici de poeta*

VÍCTOR SUNYOL COSTA: *Una poètica*

FRANCESC CODINA I VALLS: *De l'ofici i el benefici de poeta*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003

COL·LOQUIS DE VIC VIII: LA NATURA

DAVID SERRAT: *Natura i home*

ANTONI PREVOSTI: *Natura i filosofia*

JOAN FRANCESC MIRA: *Natura i poesia*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004

COL·LOQUIS DE VIC IX: LA SALUT

RAMON VALLS PLANA: *Bioètica i salut*

LLUÍS DUCH: *Salut i filosofia*

ANNA BONAFONT: *La salut i la gent gran*

ANTONI BAYÉS DE LUNA: *La recerca i la salut*

TAULA RODONA: *La salut en l'àmbit professional*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005

COL·LOQUIS DE VIC X: **LA IDENTITAT**

JOAN F. MIRA: *Identitat i festa, o la festa com a espill*

JOSEP LLUÍS CAROD-ROVIRA: *Identitat nacional i identitat col·lectiva*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006

COL·LOQUIS DE VIC XI: **L'ECONOMIA**

DÍDAC RAMÍREZ SARRIÓ: *Economia i filosofia*

JOSEP M. URETA: *Economia, ciències i art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2007

COL·LOQUIS DE VIC XII: **LA MEMÒRIA**

MARIA ROSA PALAZÓN MAYORAL: *Memòria dividida entre nacionalisme i internacionalisme*

POMPEU CASANOVAS: *Memòria escrita i imatge gràfica*

JOSEP M. SOLÉ SABATÉ: *Història i memòria*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona

Ajuntament de Vic, 2008

COL·LOQUIS DE VIC XIII: **LA MODERNITAT**

JORDI SALES CODERCH: *Hermenèutica i modernitat*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Arte e modernità*

CONRAD VILANOU: *Esport i modernitat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona

Ajuntament de Vic, 2009

COL·LOQUIS DE VIC XIV: **LA BELLESA**

IGNASI ROVIRÓ ALEMANY: *Belleza i Filosofia*

PABLO GARCÍA CASTILLO: *La belleza en Plotino*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona,
Ajuntament de Vic, 2010

COL·LOQUIS DE VIC XV: **EUROPA**

Europa i la Filosofia. Europa, ciències i art

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011

COL·LOQUIS DE VIC XVI: **LA IMATGE**

ROMÀ DE LA CALLE: *Més ençà de la imatge. Més enllà del text.*
Diàlegs entre les imatges i les paraules

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Εἶδωλον i εἰκόν.* *Dos noms i*
una problemàtica sobre la representació de la imatge

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2012

COL·LOQUIS DE VIC XVII: **EL CALENDARI**

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA: *El calendari i el problema dels*
orígens de l'ésser en el món

POMPEU CASANOVAS: *Calendaris: del control del temps com a*
coneixement polític

VICENÇ MATEU: *Temps sagrat i temps profà a l'obra de Mircea*
Eliade

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2013

COL·LOQUIS DE VIC XVIII: L'ESTAT

KLAUS-JÜRGEN NAGEL: *Sobirania: origen, passat i present d'un concepte*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *El poder i les seves representacions*

VICENÇ MATEU ZAMORA: *Avantatges i inconvenients de ser un estat petit*

POMPEU CASANOVAS: *Homo Necans, per una relectura de Hobbes en l'era digital*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2014

COL·LOQUIS DE VIC XIX: LA GUERRA

SALVADOR GINER: *De quaesto bellica: un buit filosòfic*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *La guerra i l'art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2015

COL·LOQUIS DE VIC XX: LA FESTA

GREGORIO LURI: *La festa és la celebració del nostre ordre*

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Festa, filosofia, amistat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2016

COL·LOQUIS DE VIC XXI: LA TRADICIÓ

STEFANO PETRUCCIANI: *Tradició i nous reptes en filosofia política*

LLUÍS M. ANGLADA: *Sis preguntes sobre la tradició com a excusa per pensar en el futur de la lectura i el llibre*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2017

COL·LOQUIS DE VIC XXII: **EL TEATRE**

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Hamlet o les esperances trencades sobre el sense-sentit del món.*

SERGI BELBEL: *El teatre a Catalunya avui i reptes de futur.*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2018

COL·LOQUIS DE VIC XXIII: **L'EDUCACIÓ**

CONRAD VILANOU: *Europa, província pedagògica.*

STEFANO PETRUCCIANI: *Democràcia i educació: sobre el retorn de l'epistocràcia.*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2019

COL·LOQUIS DE VIC XXIV: **LA MORT**

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2020

COL·LOQUIS DE VIC XXV: **EL DIÀLEG**

EMÍLIA OLIVÉ: *El diàleg com a horitzó d'utopia*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2021

COL·LOQUIS DE VIC XXVI: **L'AMISTAT**

SALVATORE TEDESCO: *W. G. Sebald: amistat i escriptura*

MARGARITA MAURI: *L'amistat; camins i cruïlles*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2022

COL·LOQUIS DE VIC XXVII: LA LLENGUA

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2023



Els Col·loquis de Vic promouen el debat entre els professionals de les humanitats. El volum recull les aportacions fetes en el 27ens Col·loquis de Vic. En aquesta ocasió les lliçons i comunicacions versaren sobre el tema de la llengua entès des d'una pluralitat de perspectives. Les aportacions, entre altres, de Salvatore Tedesco i Xavier Serra, donen com a resultat un llibre amè, àgil i ric.

Il Col·loquis de Vic promuovono il dibattito tra esperti e studiosi delle scienze umane. Il volume contiene le riflessioni realizzate nel 27esimo Col·loquis de Vic. In questa occasione le lezioni e comunicazioni si sono incentrate sul tema della lingua, messo a fuoco secondo una pluralità di prospettive. Gli apporti, tra altri, di Salvatore Tedesco e Xavier Serra hanno come risultato un libro piacevole, agile e ricco.



Ajuntament de Vic

Consell Comarcal



d'Osona



Università
degli Studi
di Palermo



SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALÈNCIA

UVIC
UNIVERSITAT DE VIC
UNIVERSITAT CENTRAL
DE CATALUNYA

 UNIVERSITAT DE
BARCELONA