

La modernitat i els seus enemics.

De la revolta contra la Il·lustració al refús de la democràcia

Zeev Sternhell

Com tots els conceptes clau del nostre temps, la idea de modernitat carrega amb un significat incert i ambigu. Investit de diversos sentits diferents, aquest concepte ha estat fet servir una mica pertot, d'ençà de més d'un segle, no sols en matèria de creació artística, sinó també en tots els aspectes importants de la vida política, social i intel·lectual. Com ha mostrat Jürgen Habermas, hom retroba aquest concepte cada vegada que es pren consciència, a Europa, d'una època nova.¹

Octavio Paz, per la seua banda, insisteix en tot el que aquest concepte té de relatiu. Remarca que allò modern és per naturalesa passatger i allò contemporani una qualitat altament provisional: existeixen tantes modernitats i antiguitats com

èpoques i societats, i l'època moderna no deixarà de ser l'Antiguitat de demà.²

Certament. Però si la idea no ha estat mai nova i mai no podrà ser-ho, no deixa de ser el cas que en cada període, en cada època, ha estat sempre moderna en les seues percepcions successives. Nosaltres, al segle XX, som perfectament conscients que la nostra modernitat és molt específica i no té punt de comparació, ni en la vivència ni quant a concepció, amb la que tenien consciència de viure i de comprendre els contemporanis de Carlemany, els homes del segle XX o fins i tot els del Renaixement.

És en el decurs dels darrers anys del segle XVII que la modernitat comença a instal·lar-se com a expressió d'una ruptura, que es vol radical, amb el passat (l'Antiguitat) i sobretot amb els seus models normatius. Amb la famosa querella dels Antics i els Moderns s'esdevingué un tall molt especial, pràcticament sense precedents, que consagrà els continguts de revolta, d'innovació i de crítica que hom volia associar a la idea de modernitat.

Al segle XVIII aquestes noves tendències assoleixen el ple. Amb les Llums franceses madura la revolució científica i filosòfica del segle anterior: s'imposa llavors la idea d'un progrés indefinit del coneixement i d'una progressió contínua vers una societat millor i més moral; és aleshores que

Zeev Sternhell és professor de Ciència Política a la Universitat Hebrea de Jerusalem. És autor d'obres cabdals sobre història contemporània europea i els orígens del feixisme, com ara *Maurice Barrès et le nationalisme français* (1972), *La droite révolutionnaire* (1978, 1984), *Ni droite ni gauche* (1983, 1987), *Naissance de l'idéologie fasciste* (amb M. Sznajder i M. Asheri, 1989). Aquest assaig constitueix la introducció de l'autor al llibre *L'Éternel Retour. Contre la démocratie l'idéologie de la décadence* (Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994), l'edició original del qual fou publicada per l'Acadèmia Israeliana de Ciències i Humanitats.

hom desenvolupa concretament i aplica a la política els fonaments universalistes de la moral i el dret. El racionalisme, l'optimisme i l'universalisme de les Llums, la fe gairebé absoluta en la ciència troben una concreció immediata en l'aspiració d'una transformació racional de la vida política i social.

L'era de la Il·lustració és la de la crítica i la crítica, concebuda com un mètode d'investigació, de creació i d'acció, és el tret distintiu de la modernitat: crítica de la religió, de la filosofia, de la moral, del dret, de la història, de l'economia i de la política. Les idees cardinals de l'època moderna —progrés, revolució, llibertat, democràcia— han eixit de la crítica.³ És de la crítica racional de les certeses i dels valors tradicionals —en primer lloc la religió— d'on prové la teoria del dret natural, el principi de la primacia de l'individu respecte de la societat i la idea segons la qual el bé i la felicitat de l'individu han de ser sempre el punt de mira de tota acció política. És la crítica racional de l'ordre existent allò que permet concebre la societat com una suma d'individus i l'estat com un instrument a les mans de l'individu. És, doncs, la crítica allò que produeix la nostra visió hedonista i utilitària de la societat i de l'estat sense la qual no són possibles ni el liberalisme, ni la democràcia, ni el socialisme. Finalment, és encara aquesta crítica —que és així mateix crítica de la metafísica tradicional— el que dona lloc a l'imperatiu categòric, aquest símbol de la Il·lustració, la seua emanació més noble.

La utilització instrumental de la raó amb la finalitat de dominar el món per al bé individual i col·lectiu apareix, doncs, com a quelcom d'específic de la modernitat. Igualment és característica de la

modernitat la idea de la perfectibilitat humana: al segle XVIII l'individu fou considerat subjecte històric, responsable del seu propi destí. L'emancipació del subjecte humà, en el sentit que Kant donà a aquest procés, troba la seua concreció en la Revolució francesa. La Revolució tradueix també en termes polítics la visió històrica de les Llums: una visió lineal que concebia l'avenir com a realització dels projectes utòpics del present.⁴ Fou, per tant, a través de la Revolució francesa —aquest primer i gran esforç de concreció de la utopia racionalista de les Llums— que la modernitat s'identificà concretament amb el progrés. «Les utopies —diu també Octavio Paz— són els somnis de la raó. Somnis actius que es transformen en revolucions i reformes.»⁵

La idea segons la qual els homes són capaços de crear-se d'una manera racional un avenir millor és, en molts aspectes, l'essència mateixa de la modernitat. El fet que mai la utopia no haja estat tan blasmada com durant l'any del bicentenari de la Revolució francesa no manca de significació. De fet, la negació del valor intrínsec de la utopia no és més que una altra forma de tractar de socavar els fonaments de la modernitat en tant que portadora —en la definició de Habermas— del projecte il·lustrat. Tanmateix, si hi ha cap conclusió que podríem extreure dels debats sobre la postmodernitat i la desconstrucció que han animat la darrera dècada, seria, precisament, que la utopia de la Il·lustració continua sent el terreny més sòlid, i potser l'únic, damunt del qual es pot bastir encara una societat més justa i més lliure.

A hores d'ara, cap sistema de pensament no ha vingut a substituir amb avantatge la crítica racionalista, l'humanisme universalista i la fe en el progrés que ens va

llegar el segle XVIII. La famosa controvèrsia de Davos que oposà el 1929 Cassirer a Heidegger ho havia palesat ben bé: l'objecte n'era Kant. La crisi de la civilització europea que madurava d'ençà de la fi del segle anterior i que, a poc a poc, anava assumint dimensions veritablement dramàtiques, havia assolit el seu punt culminant. Per parlar del destí d'Europa es parlava de Kant. Pocs anys després, al maig de 1935, en una conferència a la Kulturbund de Viena Husserl llançaria encara un darrer crit d'alarma: «La “crisi de l'existència europea”... que es documenta en innumbrables símptomes de desintegració de la vida, no és cap destí obscur, cap fatalitat impenetrable»; aquesta crisi rau no pas «en l'essència del racionalisme mateix, sinó únicament en la seua alienació, en el seu entestament en el “naturalisme” i l’“objectivisme”».⁶

Davant els fossats cada vegada més profunds que separen les nacions europees Husserl evoca el pòsit cultural que constitueix el patrimoni comú dels homes d'Occident; enfront de la desviació naturalista que corca la interpretació de la naturalesa essencial dels pobles, sosté que no hi ha «per essència cap zoologia dels pobles»; enfront de l'irracionalisme dels cercles agrupats entorn de Heidegger, destaca la seua concepció essencialment distinta del racionalisme ingenu dels segles XVII i XVIII.⁷ «També jo sóc conscient del fet que la crisi europea arrela en un racionalisme que s'extravia. Però això no vol dir que la racionalitat com a tal siga dolenta o que tinga una importància subordinada en el conjunt de l'existència de la humanitat.»⁸

No és cap efecte de l'atzar el fet, que des de la fi del segle XIX, Kant i Rousseau siguin l'objecte principal de les fiblades de

tots els enemics de la modernitat. Des de Nietzsche, que estigmatitza el «tartufisme arnat i virtuós» de Kant⁹ fins als personalistes francesos al moment de la *débâcle* de 1940, és sempre el segle XVIII al qual es fa responsable de la decadència i la descomposició. A l'entremig els nacionalistes i els sindicalistes revolucionaris francesos i italians, els vorticistes anglesos, els conservadors revolucionaris alemanys o els futuristes de Marinetti, filòsofs com Unamuno a Espanya, escriptors com Barrès o Musil, o publicistes com Drumont o Langbehn, havien arribat a la mateixa conclusió.

L'irracionalisme «íntim» és el denominador comú d'aquesta visió del món que Miguel de Unamuno resumeix així: «Hegel va fer famós el seu aforisme segons el qual tot el que és racional és real i tot el que és real és racional. Però en som molts els qui, no convençuts per Hegel, continuem pensant que el real, el realment real, és irracional i que la raó es basa en l'irracional».¹⁰ Per la seua banda, Robert Musil esmerça tot el seu talent a descriure com el pensament racionalista, tan ric dos segles abans, havia degenerat en un positivisme «menyspreable i ridícul».¹¹ En *L'home sense qualitats* Musil retrata la reacció antiracionalista del seu temps i analitza els mals de la cultura europea tal com es manifestaven a Viena abans de 1914 en uns termes que, en molts sentits, recorden amb insistència l'obra de Barrès vint anys enrere. Musil i Barrès no podien ser més diferents quant a origen, entorn i cultura, però compartien tanmateix un punt de confluència: Nietzsche.

Identificat amb el refús de la modernitat en els termes que havia manifestat Nietzsche, Barrès assenyalava la «idea racionalista» com a «antagonista de la vida i

les seues formes espontànies»,¹² i cobria d'oprobri Rousseau acusant-lo d'eterilitzar la vida per voler racionalitzar-la.¹³ Barrès era molt conegut no sols als països llatins d'Europa, sinó també a Amèrica del Sud, i el seu eco arribava fort fins i tot a la Viena de Hugo von Hofmannsthal i Hermann Bahr.¹⁴ La crida a la intuïció, a l'instint, a la voluntat, a les forces profundes de l'ànima i de l'inconscient enfront de la facticitat del racional és moneda corrent a l'època. La qual cosa explica molt bé la naturalesa del combat contra la modernitat. «Aquest llibre (1886)», diu Nietzsche a *Ecce Homo* tot referint-se a *Més enllà del bé i del mal*, «és en l'essencial una crítica de la modernitat, sense excloure'n les ciències modernes, les arts modernes, ni tan sols la política moderna.»¹⁵ Per a Nietzsche, «la filosofia de les "llums" –"llums" entre cometes, igual com figuren a tot el llibre entre cometes tots els altres mots del lèxic liberal: "llibetat", "progrés", "avenir", "esperit científic", etc.– té quelcom de revoltant»;¹⁶ aquesta filosofia havia generat «la revolució francesa, aquesta farsa sinistra i de tot punt inútil» (p. 63), amb la qual comença «la darrera gran revolució d'esclaus» (p. 73).

Perquè, segons Nietzsche, la modernitat sorgeix d'una i la mateixa font: la moral d'esclaus que «és essencialment una moral de la utilitat» (p. 213) i que tempta d'amagar-se rere diferents designacions com ara humanisme, progrés, altruisme, igualitarisme, hedonisme, utilitarisme o eudemonisme (p. 162). Traduït a termes polítics, d'això se'n diu democràcia, liberalisme, socialisme. En termes més generals encara i obviant matisos, se'n diu decadència. D'una manera o una altra, aquestes idees seran represes per Barrès,

Sorel, Maurras, Spengler, Hulme, Ortega, Carl Schmitt, Drumont, Langbehn, Moeller van den Bruck i molts altres. Tots aquests homes estan fascinats per la decadència que, segons ells, és sinònim del que Nietzsche anomenà el «segle de les masses» i que la psicologia social de Le Bon anomenarà l'era de les multituds. Tots aquests homes contemplen amb horror l'ascens d'aquest «animal de ramat anomenat home» (p. 127) que pretén el lliure albir i la creació de valors.

La idea segons la qual sols una elit cultivada és capaç d'aixecar-se per damunt del ramat i de crear valors nous estava llavors molt estesa. Articulació essencial de la revolució contra la Il·lustració, aquesta idea era així mateix el teló de fons de les ciències socials a l'època del canvi de segle. L'elitisme no és només una característica d'allò que s'anomena comunament l'escola italiana de sociologia política, sinó també de l'obra de Durkheim i de Max Weber, per no parlar de les obres de Gumpłowicz, que inspirà tant el pensament de Mosca.

Però és sobretot en l'obra històrica d'Hippolyte Taine on pouaren els teòrics de les elits. Per a Taine la Revolució francesa fou un veritable desastre cultural. L'explicació n'era la revenja dels petits i dels febles contra els grans i forts, una reacció plebea contra els senyors naturals. La caiguda de la vella França fou la culminació de la dimissió de les elits davant el vil populatxo. Aquesta anàlisi de les raons de la Revolució francesa inspirà al jove universitari sicilià Gaetano Mosca la idea d'elevat l'explicació al nivell de llei general d'evolució de les societats. Nietzsche, per la seua banda, considerava Taine «el primer dels historiadors vius» (p. 200)

i, sens dubte, el terror que inspirava el jacobinisme a Taine deixà un rastre profund en el pensament del filòsof alemany.

L'aportació de Nietzsche a la revolta contra la filosofia de la Il·lustració és tant més significativa i tant més reveladora en la mesura que aquest manifest de l'antihumanisme que és *Més enllà del bé i del mal* és així mateix el manifest del cosmopolitisme més consistent. A la fi del segle XX cap pensador important no tenia un sentiment més pregon de la unitat cultural d'Europa, cap no s'havia oposat amb més força a la xenofòbia i l'antisemitisme (p. 182 i 194), que Nietzsche. Ningú menys preava tant el nacionalisme de més enllà del Rin i cap alemany del seu temps no vomitava tant contra el nacionalisme alemany i els seus profetes, amb Treitschke al capdavant. Tothom coneixia els detalls de la seua desavinença amb Wagner. Tanmateix, si Nietzsche s'arravata contra el nacionalisme és perquè té horror a la «moral de ramat», a l'igualitarisme i la democràcia. El nacionalisme no és per a ell més que un aspecte particularment violent i odiós del moviment democràtic, de la mateixa manera que el socialisme no representa per a ell sinó una altra cara del mateix mal (pp.127-131). Per vomitar l'universalisme no calia, ni de bon tros, engolir-se abans el nacionalisme o l'antisemitisme. Gobineau no era tampoc ni nacionalista ni antisemita.

Però allò que manca en Nietzsche, apareix en Heidegger. En aquest, les tendències irracionals s'acompanyen d'una poderosa dimensió *völkisch*: és interessant comprovar fins a quin punt les evocacions que fa Heidegger de la Selva Negra s'assemblen a les d'un Barrès respecte de la seua Lorena natal. En l'escriptor nacionalista

més important del seu temps, i un dels primers a definir el seu pensament a Europa –ja d'abans de la fi del segle XIX– en termes de socialisme nacional, la Lorena rural s'alça enfront de París com la Selva Negra enfront de Berlín: el terror és l'únic dic capaç de resistir l'erosió kantiana, la fragmentació i la corrupció moral de la societat burgesa. Tant en l'un com en l'altre, la gent del poble, perquè són gent simple i propera a la natura, són dipositaris de la salut social i de la rectitud moral; com a tals, són els únics capaços de refer aquesta unitat orgànica de la nació trencada per la modernització.

En moments de dubte, quan havia de prendre una decisió especialment difícil, Heidegger demanà consell a la terra:

«He rebut fa poc una segona invitació a la Universitat de Berlín. En un cas així, m'allunye de la ciutat i em trasllade a la meua cabana. Escolte la veu de les muntanyes, dels boscos i dels camps. Tot caminant em trobe amb el meu vell amic, un pagès de setanta-cinc anys. S'ha assabentat de la invitació pel diari. ¿Què en dirà? Em mira tranquil·lament a la cara, els seus ulls clars i segurs s'acosten als meus, manté els llavis ben closos i posa la seua mà fidel i prudent al meu muscle, i d'una manera gairebé imperceptible sacseja la testa. Això vol dir: de cap de les maneres!»¹⁷

També els joves lorenesos de Barrès escollien, per defugir la influència del seu professor kantian, per purificar-se d'aquestes «humanitats vagues, flotants, que hom els havia ensenyat al liceu», d'anar a prendre tot al llarg del Mosel·la «una lliçó de coses», en virtut del principi segons el qual no es pot accedir a «l'esclariment de la

consciència individual» més que «pel coneixement dels morts i de la terra propis». ¹⁸ La fórmula de *la terre et les morts* és l'equivalent francès del *Blut und Boden*: el pensament *völkisch* no es limitava a Alemanya i no era cap monopoli alemany. En aquest sentit, la comparació amb França és particularment il·lustrativa.

A despit de tot allò que separa la seua història de la història d'Alemanya, es fa palès que, després d'haver conegut l'única revolució liberal del continent europeu, França covà també una intensa revolta contra el segle XVIII. Realment, el refús de la modernitat no hi és menys pregon que a Viena o a Berlín. I per molt que això puga semblar contrari a la lògica, França té també problemes d'identitat. Al capdavant, es fa palès que la crisi del liberalisme no fou menys profunda a la societat liberal més avançada del continent que a Alemanya, Itàlia o Àustria. El nacionalisme orgànic d'un Barrès o d'un Maurras, l'antisemitisme d'un Drumont, d'un Guérin o d'un Morès, no tenen res a envejar a l'antisemitisme de Wagner, de Marr, de Treitschke, de Von Schönerer o de Lueger. L'embranchida de l'antisemitisme com a ideologia i com a fenomen social és un dels aspectes essencials de la crisi del liberalisme. Si París no tingué un alcalde antisemita exactament al mateix moment en què Karl Lueger prenia possessió de l'Ajuntament de Viena fou, simplement, perquè després de la Comuna la capital de França ja no tenia alcalde elegit. El cert és que, pocs mesos després de l'entronització de *Der Schöne Karl* com a alcalde de Viena, una proposició de llei que equivalia de fet a la revocació de l'emancipació dels jueus obtingué 158 vots favorables al Palais Bourbon. ¹⁹

La crisi del liberalisme, una crisi d'adaptació a la societat de masses i a la política de masses, és sens dubte un fenomen europeu general. Les masses, com ensenyava llavors la psicologia social de Le Bon i de Sighele, es mouen a colp de mite. La política esdevé l'art de manipular els instints, les emocions i les pors dels homes. D'altra banda, la democratització no implicava només la implantació del sufragi universal, sinó també la integració cultural. Ara: la integració cultural permetia precisament una veritable integració nacional.

Vet ací que l'alfabetització, l'ensenyament obligatori i la lectura de diaris (el tiratge dels quals era sovint superior al dels diaris actuals) comportà un efecte totalment imprevisit: molt aviat es va fer palès que l'accés de les masses a la cultura no afavoria ni el liberalisme ni el socialisme, sinó que beneficiava sobretot el nacionalisme. «Podem esperar: el saber allibera», deia un liberal austríac el 1861. ²⁰ Una generació més tard aquest optimisme era ja inacceptable. La desil·lusió era proporcional a les esperances: al tombant del segle era evident que la democràcia i la cultura no havien transformat els rústics d'ahir en ciutadans esclarits, plens de valors universals. La decepció no fou enlloc més dura que a França; enlloc la significació d'aquesta circumstància per al conjunt d'Europa fou més gran que ací.

En això rau tot just la veritable importància de l'afer Dreyfus. En els anys darrers del segle, alguns socialistes i alguns liberals implicats en aquesta batalla extraordinària, alhora lluita política despietada i drama moral col·lectiu sense precedents, s'adonaren esparverats que, al poble, hom el podia fer fer i fer creure

qualsevol cosa. ¿No seria el poble sobirà una vil multitud plena d'instints sòrdids? ¿Encertava Gustave Le Bon? «No es pot negar ja –escrivia Clemenceau–, és amb la complicitat del poble que el mal s'ha instal·lat entre nosaltres. [...] El poble no ho sap. Això és el mal més gran de la terra.»²¹ La sobirania del poble, la democràcia, el sufragi universal no engendraven, segons semblava, un règim millor que els altres. Mentre el poble havia restat mut, totes les il·lusions i totes les esperances eren possibles, «el poble era tot blancor de colom». Ara, però, calia acceptar l'evidència: «Atesa la fosca indiferència de les masses sobiranes [...], ¿què és el que farà el poble amb el seu poder inútil i tanmateix perillós? Allò que n'han fet la majoria dels monarques: l'ús pitjor de tots. El tirà col·lectiu escampat pertot no és més acceptable que el tirà únic al seu tron».²²

La democràcia no va sortir engrandida de l'agitació de la fi de segle. ¿Com podia haver estat altrament si els defensors més fervents del sufragi universal, de la representació nacional i de la justícia (institucional) eren les bandes antisemites? La pèrdua de fe en les virtuts intrínseques de la democràcia i la nova convicció que la llei de la majoria no era automàticament la de la llibertat i la justícia pesaren com una llosa en l'avenir de la democràcia. «La veritat, cal reconèixer-ho –escrivia un altre *dreyfusard* eminent–, no ha estat mai amb les masses, amb aquesta *majoria compacta* de què parla Ibsen en algun lloc. De sempre –la història ho mostra– ha estat proclamada per una petita minoria. [...] Creure en l'opinió pública és una ximpleria o una mostra de covardia.»²³ Nietzsche, Pareto i Mosca, però també Freud i Max Weber, no digueren mai una altra cosa. A

França l'embranchida del populisme nacionalista, antisemita i socialitzant, un fenomen conegut també a Viena, dugué Julien Benda a concloure que un sistema que hagués estat establert pels «representants del tipus de gent que ha sofert ens deparraria un règim del qual la idea de justícia, la llibertat i la raó, hi haurien estat rigorosament bandejades».²⁴ Res no palesa millor la naturalesa de les dificultats enormes que tingué la democràcia liberal per a respondre a les aspiracions socials i a les necessitats emocionals de les noves capes urbanes que la identitat dels obstacles amb què ensopegà tant al primer estat-nació del continent com a l'imperi multinacional dels Habsburg.

En aquest atac general a la funció emancipadora de la Il·lustració, el liberalisme i el socialisme descobreixen enemics comuns. Segons els crítics de la cultura, liberalisme i socialisme pequen d'un humanisme, d'un universalisme i d'un utilitarisme iguals. En una pàgina lluminosa del seu assaig sobre *La crisi de la democràcia parlamentària*, escrit el 1923, Carl Schmitt convidava a adonar-se del caràcter indissoluble dels lligams que unien marxisme i liberalisme a partir del seu parentiu materialista: «Si hom segueix el burgès en el terreny de l'economia, està obligat a arrengrer-se amb la democràcia i el parlamentarisme».²⁵ En efecte, amb el marxisme la filosofia de la Il·lustració ateny una nova dimensió. ¿No fou Marx un dels darrers racionalistes? Nietzsche, segons aquesta lògica, no errava pas quan afirmava que «els taujans i imbècils del socialisme» eren tan menyspreables i tan danyosos com Locke, Hume, Bentham i John Stuart Mill.²⁶

La figura emblemàtica que representa

totes les tendències antimodernistes de començament de segle, una figura tant més fascinant pel fet que no pertany al complex cultural germanoaustríac i francoitalià, és Thomas Ernst Hulme. Mort a la guerra al setembre de 1917, a l'edat de 34 anys, traductor de la *Introduction à la métaphysique* de Bergson i de les *Réflexions sur la violence* de Sorel, admirador de la filosofia antiintel·lectualista de la fi del segle XIX i de començament del XX, estava destinat, segons va escriure Bergson, «a produir obres interessants i importants». ²⁷ Certament, Hulme no era un esperit original, però fou un extraordinari acomboidador d'idees, que s'imposava per la potència de la seua personalitat. Tothom que ha deixat memòries sobre la vida intel·lectual de Londres a l'inici d'aquest segle no s'està d'assenyalar l'impacte de la seua presència. ²⁸

Al cor del pensament de Hulme hi ha una recusació violenta de l'humanisme, de la perfectibilitat humana i de la idea de *progrés*. Les seues crítiques més dures apunten a «allò de què depén realment tota la resta, aquestes concepcions abstractes de la naturalesa humana» i a la idea segons la qual l'existència és o ha de ser la font de tots els valors. ²⁹ Hulme escomet l'esperit i l'art del Renaixement –Donatello, Miquel Àngel, Marlowe–, període en què una nova psicologia i una nova antropologia nodririen aquesta filosofia nociva que, al seu torn, forniria el marc conceptual a una ètica i a una política no menys devastadores: les de Descartes, Hobbes i Spinoza. El menyspreu que sent Hulme envers Rousseau només té parió en la seua admiració per Pascal. L'humanisme representa per a ell allò fals, la concepció antihumanista allò ver. Felïçment, pensa-

va, el període humanista semblava acostar-se a la fi. L'humanisme s'esmicolava alhora que s'anunciava el «desvetllament d'una actitud antihumanista» i la «subordinació de l'home a determinats valors absoluts». ³⁰

A la concepció humanista de la naturalesa humana, a la fe en la perfectibilitat de l'individu i en el progrés, Hulme oposa la concepció religiosa fonamentada en la idea de pecat original, la caiguda de l'home i l'existència de valors últims. ³¹ Per això declara la guerra al romanticisme: en l'arrel del romanticisme i de la Revolució francesa es troba la concepció rousseau-niana de l'individu. Rousseau havia ensenyat als seus contemporanis «que l'home és bo per naturalesa», que és «una reserva infinita de possibilitats» i que a l'origen de tots els mals es troben les «lleis dolentes». La destrucció d'aquest ordre opressiu obriria perspectives infinites de progrés. El classicisme es defineix precisament per una concepció oposada: «L'home és un animal extraordinàriament fix i limitat, la naturalesa del qual és absolutament constant. És només per la tradició i l'organització que se'n pot treure alguna cosa». ³² Des d'aquest punt de vista, Hulme s'arreglera –i ho diu explícitament– amb les posicions i les definicions de Maurras, de Lasserre i dels homes d'Action Française. Els romàntics creuen en la infinitud de l'home, els clàssics en els seus límits. ³³ El despertar de l'antihumanisme s'expressa en la transformació tant de la literatura com de la societat segons els principis dits «clàssics», en el sentit que Action Française donava a aquest terme. Aquest és el marc conceptual que Thomas Hulme va transmetre, els anys que precedeixen la guerra, a Yeats, Pound, Lewis i Eliot. Tots coincideixen a rebutjar la tradició humanista,

tots es drecen amb una violència extrema contra la democràcia.³⁴

Àdepte de la filosofia intuïtiva de Bergson,³⁵ Hulme va copsar immediatament la importància de Sorel. En el moment que començava a exercir el seu magisteri en els medis d'avantguarda londinencs, ja havia assimilat les grans tesis de les *Réflexions*. Ningú no ha donat una definició més exacta i més subtil del lloc que ocupa el teòric de la violència en la història de les idees: «Un revolucionari que és antidemòcrata, un absolutista en ètica, que rebutja tot racionalisme i tot relativisme, que destaca l'element místic en la religió, del qual sap que "mai no desapareixerà", que parla amb menyspreu de la modernitat i del *progrés* i que empra un concepte com el d'*honor* sense el menor toc d'irrealitat».³⁶ Per a tots els qui començaven a caure en el desencís respecte de la democràcia liberal, Sorel apareixerà com un «alliberador».³⁷ Per a Wyndham Lewis també, «Georges Sorel és la clau de tot el pensament polític contemporani», és «una figura simptomàtica que difícilment podrà igualar-se».³⁸

Procedent d'un medi totalment diferent, Carl Schmitt es va sentir igualment fascinat per Sorel: per a ell, «la teoria del mite constitueix el símptoma més poderós del declivi del racionalisme relatiu del pensament parlamentari».³⁹ Ortega y Gasset fins i tot va més lluny: «Quan s'emprenderà la reconstrucció dels orígens de la nostra època, es veurà que els primers acords de la música específica del nostre temps foren tocats al si d'aquests grups de sindicalistes i de realistes francesos dels voltants del 1900, inventors del mètode i del nom d'acció directa».⁴⁰ Perquè, en aquest inici de segle, la revolta cultural

precedeix la revolta política. La voluntat de purificar el món de les miasmes del segle XVIII i d'introduir diverses formes de disciplina —classicisme i nacionalisme—, igual que el rebuig de la «decadència» liberal i burgesa, uneixen en un mateix impuls algunes de les més importants avantguardes literàries i artístiques d'Europa. I el lloc de Sorel, en aquest moviment de les idees de l'inici del segle, apareix de manera més colpidora, no pas per la seua contribució a la teoria marxista, amb tota seguretat, sinó més aviat pel paper que té en aquesta revolta cultural sense la qual no seria comprensible l'emergència del feixisme. En efecte, és el culte a la violència creadora de moral el que contribueix a alimentar l'ofensiva dels vorticistes tant com la dels futuristes, dels sindicalistes revolucionaris i dels nacionalistes.

D'altra banda, el menyspreu envers la democràcia es nodreix sens dubte de la por que la societat de masses no acabe destruint l'alta cultura. Ací, una certa forma d'elitisme cultural es fa ressò de la teoria de les elits que prediquen Pareto, Mosca i Michels. De fet, l'avantguarda vorticista i futurista troba un suport lògic en les tesis de les noves ciències socials, i les seues preocupacions s'adiuen perfectament amb l'elitisme dels sindicalistes revolucionaris. El menyspreu olímpic que aquests darrers sentien vers les masses inertes i desorganitzades, davant la llei del nombre, davant la democràcia, i així mateix el seu culte a les minories, a la violència i a l'acció directa, els arrencaren entre els aliats naturals d'aquests escriptors, pintors, arquitectes i músics que anunciaven el naixement d'un món nou.

A la fi del segle XIX, aquesta revolta cultural troba el seu marc conceptual en la

idea de l'antimaterialisme. Per antimaterialisme s'entén ací el rebuig de l'herència racionalista, individualista, utilitària i hedonista dels segles XVII i XVIII. En termes de filosofia política, l'antimaterialisme significa un rebuig total de la visió de l'home i de la societat elaborada des de Hobbes fins a Kant, des de les revolucions angleses del segle XVII fins a la Revolució americana i la Revolució francesa. Pren cos, d'aquesta manera, el rebuig a concebre la col·lectivitat com una agregació d'individus i la societat com un simple instrument a les mans de l'individu. En termes de pràctica política, l'antimaterialisme significa el rebuig dels principis endegats per primera vegada a la fi del segle XVIII, i aplicats en una escala molt més vasta cent anys més tard pels règims de democràcia liberal d'Europa Occidental i dels Estats Units. Es tracta, doncs, d'un atac global a tota una cultura política, als seus fonaments filosòfics, als seus principis i a la seua realització. Així, es posa en qüestió tant la teoria dels drets naturals i la primacia de l'individu com el conjunt de les estructures institucionals de la democràcia liberal.

Tanmateix, l'antimaterialisme no formula tan sols una negació del liberalisme bé en la seua versió de «contracte social», bé en la que promou l'utilitarisme anglès i que, des dels seus orígens, implica la democratització de la vida política i la reforma de la societat. En la mateixa mesura, l'antimaterialisme expressa el rebuig al materialisme històric, no sols als postulats de base de l'economia marxista, sinó al conjunt dels fonaments racionalistes del pensament de Marx.

Bé és cert que Tocqueville també estava horroritzat pel materialisme de les masses, però s'esforçava a neutralitzar-ne els efec-

tes fins on fos possible, no pas soscant les bases de la democràcia sinó tractant de millorar-la. És amb Renan que el materialisme esdevé no sols un factor determinant de l'explicació històrica, sinó també un instrument de combat contra la democràcia. Després d'haver pronosticat que el segle XIX seria «considerat en la història de França com l'expiació de la Revolució», Renan escomet aquest «esperit democràtic [...] que bé es pot qualificar de materialisme en política» i que, comptat i debatut, no pot generar més que «una mena de mediocritat universal».⁴¹ Aquesta anàlisi i aquesta previsió apareixen en un llarg assaig de la *Revue des deux mondes* sota el títol, alhora revelador i altament significatiu, de «Filosofia de la història contemporània». Aquest text es va publicar al novembre de 1869, quasi un any abans de la batalla de Sedan, la qual cosa demostra que la famosa *Reforma intel·lectual i moral de França*, on Renan continua la seua campanya, sovint en els mateixos termes, no és un treball de circumstàncies.

Per a Renan, la desfeta de Sedan és la d'una cultura política que havia fomentat la «negació de la disciplina», els adeptes de la qual estaven abocats a «disminuir l'Estat en benefici de la llibertat individual». Davant una Prússia que havia conservat totes les virtuts d'un «règim quasi feudal, un esperit militar i nacional menat fins a la rudesia»,⁴² França expiava llavors la «concepció filosòfica i igualitària de la societat» unida a la «falsa política de Rousseau».⁴³ Als homes de la seua generació, als seus innombrables deixebles de la generació següent, Renan els ensenya que «un país democràtic no pot ser un país ben governat, ben administrat, ben manat». Per això la derrota de 1870 no s'explica pas per una

política atzarosa o per la incompetència militar, sinó més aviat per la ruïna de tota una cultura política. Eren els efectes conjugats d'una certa forma de relacions entre els homes, d'un cert mode de vida i d'una ideologia on predominaven els nefastos valors jacobins, els que arrossegaven el país a la decadència, i la desfeta no n'era més que un dels signes: l'enfrontament violent sols va fer que «totes les veles s'esquinçassen» i que «les mancances de temperament que només se sospitaven», tot d'una «es fessen presents d'una manera sinistra».⁴⁴

La primera i la més gran d'aquestes mancances, la falta capital, era el «materialisme». L'antimaterialisme, idea clau sense parió, constitueix la columna vertebral i el denominador comú de totes les tendències que, de Sedan a Vichy, es revoltien contra el llegat del segle XVIII, contra l'utilitarisme liberal o socialista. El «materialisme» resumeix, de fet, el que Renan denomina el «mal de França».⁴⁵ «Mentre nosaltres descendim despreocupats pel pendent d'un materialisme obtús o d'una filosofia excessivament generosa, quasi deixant perdre's qualsevol record de l'esperit nacional, Prússia, que ha romàs un país d'antic règim, i que s'ha preservat així del materialisme industrial, econòmic, socialista, revolucionari, (és) qui ha dominat la virilitat de tots els altres pobles».⁴⁶ La democràcia i el socialisme són materialismes; però també hi ha un «materialisme burges»,⁴⁷ un altre aspecte d'aquesta mediocritat que, d'ençà de la fi del segle XVIII, s'empara de tot. És el materialisme allò que es troba l'origen de la decadència francesa, és el materialisme liberal i burges, la teoria dels drets naturals i l'individualisme allò que fou vençut a Sedan. En Wagner i

Treitschke, com en Renan, és sempre el materialisme el que té la responsabilitat de la decadència de la cultura europea.⁴⁸ A França, aquesta convicció serà repetida de valent, d'una manera pràcticament idèntica, setanta anys més tard, arran de la desfeta de 1940: és sempre el materialisme qui rosega el cos de la nació.

Per a Emmanuel Mounier, per exemple, la caiguda de França no fou ni més ni menys que la derrota d'una «certa forma de civilització occidental».⁴⁹ En aquest cas concret, Mounier, com Renan, assenyala el materialisme, els principis de 1789, la democràcia, que no cessaven de destruir el cos i l'ànima de la nació. Des de la seua fundació, tot expressant el seu horror pel materialisme marxista, *Esprit* llança una veritable crida a la revolta contra la democràcia liberal. La crítica despietada del «desordre establert» s'adreça llavors no sols a la *praxi* d'un règim, a les seues febleses institucionals, sinó a tota una cultura política. És certament aquest rebuig del materialisme el que condueix els revoltats com Mounier a treballar per la Revolució nacional als seus inicis, aquesta revolució d'un tipus nou que l'equip d'*Esprit* no havia deixat d'invocar al llarg de la dècada que precedeix la guerra. La denúncia permanent de la decadència de tota una civilització que havia esdevingut inevitable pel materialisme inherent al sistema eixit de la Revolució francesa és un aspecte essencial de la revolta cultural que, per la seua banda, encoratja la recerca d'una tercera via entre el liberalisme i el marxisme.

La revolta contra el materialisme de la Il·lustració, o en termes polítics concrets, contra el liberalisme, la democràcia i el socialisme, és el lloc geomètric on es retroben tots els contestataris: els qui veuen

amb horror el sistema totalitari però que, al mateix temps, no poden resistir l'atracció d'aquest antimaterialisme per excel·lència que és el feixisme i els qui s'adhereixen ja a la praxi feixista.

Així, diverses famílies de pensament s'apleguen a l'entorn d'un mateix rebuig a l'ordre liberal i tracen una corona exterior al voltant del nucli dur del pensament feixista. L'espiritualisme i l'idealisme que preconitza el feixisme forneixen els mitjans d'una revolta total: com que es considera portador d'una revolució política, el feixisme es considera també la palanca d'una revolució moral, d'una transformació profunda dels esperits i de les ànimes. No és només la sort de la nació el que importa, sinó també la de la civilització, i el problema de la decadència és una de les preocupacions pregones del feixisme. Aquesta recerca de valors nous impressiona vivament àmplies capes de la intel·ligència europea. En aquest món d'impugnació, entre tots aquests revoltats als quals repugna de reconèixer-se en la democràcia decadent, burgesa i liberal, de la mateixa manera que miren amb horror el comunisme, o el que solen anomenar la barbàrie americana, els feixistes no representen més que una minoria, però una minoria d'avantguarda que dona el to i incita el conjunt de les forces d'impugnació a situar-se respecte a ella.

La reacció sempre és la mateixa. Per aturar el declivi, cal una altra civilització i una altra societat: una societat orgànica, «comunitària» —conduïda per elits virils imbuïdes del sentit de sacrifici— ha de reemplaçar l'actual civilització mercantil. «Una civilització humana va a desaparèixer», diu un jove autor personalista, Alexandre Marc, en el segon número d'*Es-*

prit.⁵⁰ Una «societat es mor», una societat que serà estigmatitzada en nom de «la impugnació de la fallida liberal, del desordre actual, estèril i inhumà, del fàstic instintiu que les il·lusions parlamentàries i pseudodemocràtiques ha de produir des d'ara en tota ànima ben nascuda». Alexandre Marc convoca tots els moviments dels joves de tot arreu «que comparteixen el nostre fàstic i la nostra ira». ⁵¹ Les simpaties que expressa pretenen aplegar tots els revoltats, però ell invoca sobretot la major part de les idees que manifestaven llavors els enemics de la República de Weimar. De fet, assumeix sense dubtar-ho les seues crítiques.⁵²

Mounier mateix no pot evitar de sentir-se atret per aquest refús total del món burgès i liberal, un refús primari sense cap ombra de compromís que traspuja el «feixisme en sentit ampli», el feixisme com a «fenomen històric molt determinat de la postguerra».⁵³

«El feixisme, a primer cop d'ull, oposa a la primacia de l'espiritualitat la primacia del poder i la força. Quan sent el mot cultura, deia Goering, prepare la pistola. Al feixisme li agrada d'afirmar aquest pragmatisme en termes provocatius. Es vanta de no pensar, d'anar avant sense cap altre objectiu que fer camí. “¿El nostre programa? —declara Mussolini— Volem governar Itàlia.” I a un diputat que ingènua-ment li pregava que concretàs la seua concepció de l'Estat li va dir: “L'honorable Gronchi m'ha demanat que definesca l'Estat. En tinc prou de governar-lo.” El costat simpàtic d'aquestes *boutades*, és la negació revolucionària del racionalisme burgès, de la república dels professors, dels qui descobrien a vegades, com digué un d'aquests, que “l'acció també és creativa”».⁵⁴

Mounier precisà finalment el seu pensament en un text que no pot ser considerat com un article de diari enllestit a corre-cuita, perquè tracta d'un dels seus escrits més madurs i importants:

«Qualsevol que haja visitat sense prejudicis els països feixistes, que haja pres contacte amb les seues organitzacions, amb les joventuts, no pot haver deixat de sentir-se impactat, en efecte, per l'empenya espiritual autèntica que emmena aquests homes deslliurats violentament de la decadència burgesa, plens de l'enardiment que dóna el fet d'haver trobat una fe i un sentit a la vida. Negar això o combatre uns valors autèntics –per bé que atabalats– en nom de fidelitats ploraneses a un món decadent o a virtuts en carter, oposar-hi una incomprensió partidista o admonicions de sedentaris a països que han retrobat el sentit de la dignitat, a joventuts que hom ha alliberat de la desesperació, a homes que tot just han descobert, després d'anys i anys d'indiferència petit burgesa, què vol dir l'abnegació, el sacrifici, l'amistat viril, és tant com fer recaure més violentament encara en els errors que hom condemna una generositat mal orientada, però vigorosa.»⁵⁵

Aquest text és d'octubre de 1936. Tres anys abans la revista personalista, *L'Ordre nouveau*, havia mostrat ja en què consistia, segons aquest grup no conformista, la gran contribució del nazisme: «*La política social* del nacionalsocialisme és hostil alhora al capitalisme i al marxisme: l'un i l'altre desarrelen l'home, l'arrenquen de la tradició viva, en fan un proletari». D'altra banda, «*en el terreny cultural i espiritual*, el nacionalsocialisme mostra una voluntat de ruptura amb el materialisme».⁵⁶

El rebuig del materialisme és al cor de la llarga «Carta a Adolf Hitler, canceller del Reich», publicada al novembre de 1933 al número cinquè de *L'Ordre nouveau*. Aquesta professió de fe és un document d'un interès extraordinari. Dandieu i Aron hi manifestaven admiració envers el nazisme com a sistema ideològic, com a cos de doctrina: «La vostra obra és valenta: té grandesa». I més endavant hi tornaven: «El vostre moviment posseeix, en el seu fonament mateix, una grandesa autèntica». Aquesta grandesa, ¿en què consistia? «La grandesa autèntica del vostre moviment rau en el fet que és, per l'heroisme, el sacrifici i l'abnegació que ensenya, una protesta contra el materialisme contemporani.» Els autors d'aquesta Carta insistien bastant en aquesta idea. Per a ells, aquesta «revolta legítima contra el materialisme modern “fa” que a l'origen espiritual, si no en el desenvolupament tàctic del moviment nacionalsocialista, trobem la llavor d'una posició revolucionària nova i necessària».⁵⁷

Mussolini se situava exactament en aquesta línia de pensament quan definia, el 1932, el feixisme com una revolta contra «el materialisme i el feble positivisme del segle XIX».⁵⁸ I poc temps després, arran de la fundació de la Falange espanyola, José Antonio Primo de Rivera començava el seu discurs amb un atac a Rousseau.⁵⁹ En 1940, Drieu de la Rochelle se'n feia ressó: «França ha estat destruïda pel racionalisme».⁶⁰

Tots aquests textos ens indiquen i ens expliquen les raons de l'efecte de satel·litació que exercí el feixisme en nombrosos medis intel·lectuals. Aquestes raons, que per exemple menaren Mounier a treballar, fins a les acaballes de l'any 1942, per la

Revolució nacional de Vichy, no eren de cap manera manifestacions apressades de la manca de judici polític de joves adolescents «anti» per motiu de l'edat. De la mateixa manera, l'actitud de Heidegger envers el règim nazi no estava dictada per un oportunisme vulgar, sinó que denotava més aviat una certa comunitat d'idees. En ocasions acadèmiques d'aquesta època Heidegger havia parlat de l'«íntima veritat i grandesa» del nacionalsocialisme.⁶¹ Els termes que feia servir recorden els dels personalistes francesos. Habermas remarca que el 1953, quan publicà els seus cursos d'aleshores, el Heidegger de l'època d'Adenauer no es va distanciar ni un bri del Heidegger de 1935. I per què hauria de desdir-se l'autor de *Sein und Zeit*, si acabava la seua «Carta sobre l'humanisme» (1946) amb aquesta conclusió: «Ha arribat el moment de deixar de sobrevalorar la filosofia, pel fet mateix de demanar-li massa. Això és tot just el que ens cal en l'estat actual de penúria del món: menys filosofia i més atenció al pensament; menys literatura i més cura de la lletra *com a tal*».⁶² (El subratllat és meu.) Cal dir que Habermas no s'equivoca pas quan assenyala que si no hi hagué intel·liguència nazi pròpiament dita, la causa fou simplement la mediocritat del personal d'enquadrament nazi, que no féu possible per al partit d'acceptar les ofertes de servei dels intel·lectuals.⁶³

Si de cas arriba a ser expressada, l'oposició dels intel·lectuals fa referència molt més als excessos policíacs dels règims en qüestió que no a les ideologies. D'ací provenen, és clar, moltes de les ambigüitats i contradiccions tant del pensament com del comportament d'aquests grans intel·lectuals, sovint destarotats davant

l'astúcia de la història. Perquè les formes concretes que prengueren les revoltes antimaterialistes per les quals s'havien delit no responien sempre als desitjos d'aquests esperits sensibles.

Cadascú a la seua manera, Spengler, Jünger o Freyer –però no Carl Schmitt– manifestarien reserves davant el règim hitlerià. Tanmateix, allò que invocaran no serà pas raons morals o filosòfiques. La brutalitat i la vulgaritat nazis enterbolien el tracte dels nous amos i senyors amb els intel·lectuals. Una cosa és disertar doctament sobre la moral dels esclaus, plànyer-se per la decadència, oposar-se apassionadament al materialisme de la societat burgesa, i una altra és d'acceptar i assumir el terrorisme d'Estat com a forma normal de govern. Però mentrestant aquesta crítica obsessiva del llegat de la Il·lustració havia donat resultats concrets: els homes d'aquesta tendència, coneguda amb el nom de Revolució conservadora, havien retut ja un gran servei al nacionalsocialisme. Havien llançat les classes altes de la societat alemanya en braços del Tercer Reich.⁶⁴ Entre aquells que acolliren joiosament l'embranchida nazi es trobaven també alguns que més endavant, al juliol de 1944, pagarien amb la seua vida un reflex tardà de refús a Hitler.

Passà quelcom de semblant també fins i tot a França, on alguns dels protagonistes i admiradors de la gran revolució antimaterialista acabarien agafant les armes contra els nazis o en foren les primeres víctimes. Però mentrestant, en l'interval de sis mesos, un segle i mig de tradició republicana havia desaparegut com si mai no hi hagués existit. Però de cap manera per art d'encanteri! A l'octubre de 1940 la legislació racial de Vichy havia llançat

la darrera palada damunt la tomba dels principis de 1789. La Revolució nacional es fa de mal entendre sense la prolongada impugnació antimaterialista, el llarg combat contra el llegat de la Il·lustració. No hi ha dubte que, igual que a Alemanya, no fou tota sola la revolució cultural que abaté la democràcia. Pel que fa a França, la responsabilitat directa recau, abans que res, en la màquina de guerra alemanya. El cas és, tanmateix, que quan el govern de la Revolució nacional «reprèn el control sobre França», la carcassa ideològica que permeté la solució de recanvi hi era totalment a punt.

D'aquesta manera es va crear, a tot arreu d'Europa, una *doxa* antidemocràtica, antiuniversalista, que, sens dubte, devia més a la vulgarització banalitzadora que a les grans obres mateixes, però que, si no era sempre fidel als matisos de l'alta cultura, no deixava de reflectir-ne les idees principals.

Ací es planteja l'eterna qüestió de la responsabilitat de l'intel·lectual. No es pot fer cap autor responsable de les derivacions no volgudes o pervertides del seu magisteri. D'altra banda, però, un pensador treballa en un context històric determinat, escriu per al seu temps i la seua obra té conseqüències. Entre els autors o les obres tractats ací, no n'hi ha cap que pugui ser adscrit a cap mena d'apoliticisme. Fins les construccions més abstractes de Nietzsche i les seues preferències estètiques tenien implicacions polítiques immediates. Nietzsche, d'altra banda, ho sabia, això, i ho sabia molt bé. Més difícil encara és d'imaginar un Heidegger, en el clima passional dels anys trenta, inconscient de la significació que prenen tot seguit el seu ensenyament i les seues activi-

tats. La veritat és que el famós apoliticisme de la universitat alemanya, es vulga o no, expressava llavors un pregon conformisme antidemocràtic, antiliberal i antimarxista. A tot arreu d'Europa no hi havia cap intel·lectual important que pretengués veritablement de mantenir-se al marge dels enfrontaments polítics.

Per ella mateixa la crítica de la democràcia liberal, com tampoc l'atur, la inflació o les derrotes militars, no havia de conduir necessàriament al feixisme, al nazisme o a les diferents formes de revolució nacional. Fou la conjugació de tots aquests elements allò que provocà la ruptura dels anys vint i trenta. Perquè, a tot Europa Occidental, la revolta cultural precedí la revolta política. És la revolta cultural, en la qual participaren tant els qui es van comprometre en l'activisme polític com aquells que no es van embrutar les mans, el que explica l'embranchida de la mentalitat feixista i la seua difusió. Si hi hagué una *trahison des clercs*, com deia Julien Benda, aquesta traïció es concretà no en el refús de la política, sinó més aviat en el compromís de nombrosos intel·lectuals amb el combat contra l'esperit de la Il·lustració.

I és que l'atracció del feixisme va raure sobretot en el fet que aquesta ideologia de ruptura no fou mai una altra cosa que el nucli dur d'un fenomen més ampli: la revolta contra la modernitat eixida de la Il·lustració. Vet ací perquè tot al llarg de la primera meitat del segle la temptació feixista va tenir incidència, en graus diversos, sobre àmplies capes de la intel·liguència europea. El feixisme, certament, fou aquell «mal del segle» del qual parlava Robert Brasillach. Brasillach, un dels intel·lectuals feixistes més envilitats però

també dels més intel·ligents i dels més conseqüents de la seua generació, veia en el feixisme «un esperit»⁶⁵ situat a les antípodes de l'esperit «burgès», racionalista i utilitari, un esperit en revolta contra una civilització baixament materialista. Per participar d'aquesta revolta, per mirar-se amb indulgència, gairebé amb simpatia, el combat nazi o feixista contra l'ordre establert, per acollir amb entusiasme, almenys en una primera etapa, la instauració d'una solució de recanvi a la democràcia, no calia identificar-se necessàriament amb totes les manifestacions de la brutalitat feixista. Aquesta (pretesa) possibilitat d'adherir-se «sols» a tal o tal aspecte de la idea, tot negant-se a veure el que hi havia d'indissoluble en la cadena, explica la reverència de la gran majoria dels medis cultes italians davant el feixisme en marxa i la cooperació de la intel·liguència alemanya amb la màquina de repressió nazi. Aquesta és també la veritable raó per la qual la Revolució nacional de Vichy pogué fruir, els dos primers anys de la seua existència, d'un suport molt ampli entre les elits franceses.

Sens dubte, allò que constitueix el cor de la ideologia de la Revolució nacional és el nacionalisme de la terra i els morts, molt proper al nacionalisme de la sang i el sòl alemany: tota la legislació de Vichy, que canvià la faç del país els sis mesos posteriors a l'armistici –la instauració de la dictadura, l'organització d'un sistema repressiu policíac, el culte al cap carismàtic, les reformes del sistema escolar, l'enquadrament de la joventut, la censura, la manipulació de la informació, l'esforç per imposar un cert corporativisme–, tot plegat tendia a donar a la nació l'estatus d'un organisme semblant a un ésser viu.

Contràriament a allò que pretén la interpretació apologètica, les estructures de recanvi mostraven un caire molt proper als sistemes totalitaris. Fins i tot el culte retut als valors tradicionals –la família, la terra, la religió– no s'allunyava gaire de l'enfocament mussolinià o hitlerià i formava part de l'arsenal d'armes forjades contra l'«individualisme». El mateix pot dir-se del lloc que hom va fer a l'Església de França al si del sistema de Vichy, que volia desfer l'obra del jacobinisme i combatre el «materialisme» burgès (el liberalisme) i el materialisme obrer (el marxisme).⁶⁶

Per tal que el caràcter totalitari hagués estat ben clar fins i tot als ulls dels observadors menys perspicaces, certament hauria calgut que Vichy s'hagués proveït d'un partit únic. Però a Alemanya i a Itàlia el partit únic no fou mai una altra cosa que un mitjà, i no una finalitat en si. Els partits feixista i nazi foren instruments de combat per assolir el poder: després de la victòria, una vegada havien acomplit la seua missió, foren els únics partits que sobrevisqueren, és veritat, però el poder real s'hi trobà ben aviat a les mans el líder, en la seua condició de Cap de l'Estat (Hitler) o de Cap del Govern (Mussolini). No deixa de ser interessant, d'altra banda, el fet que Pétain tingués un estatus alhora nominal i real, més proper al de Hitler que no al de Mussolini. El Duce exercia a Itàlia un poder menys total que el Mariscal a França, fou destituït pel rei i tancat a la presó amb l'assentiment dels jerarques del Partit Nacional Feixista. Heus ací una desgràcia que no li podia haver passat mai a Pétain, que no havia de retre comptes a ningú. L'abril de 1944, nou mesos després de la caiguda de Mussolini, encara era aclamat als carrers de París. Tot i que

aquesta manifestació no pot ser de cap manera comparada, quant a dimensió, amb la que acolliria De Gaulle, no deixa emperò de ser un símptoma de la popularitat del Mariscal encara a la vespra de l'Alliberament. De fet, Pétain fou intocable fins a la fi.⁶⁷

El Mariscal Pétain, que mai hagué de batre's pel poder, no tenia cap necessitat d'un partit. En tenia prou de proscriure tots els partits. D'altra banda, ¿com es pot avaluar d'una manera encertada la naturalesa del règim de Vichy sense esmentar que la repressió policíaca, a la zona no ocupada pels alemanys, fou sovint més dura que a Itàlia i que en molts aspectes el règim mussoliní es mostrà més clement que el del Mariscal, i que hagueren de passar quinze anys des de l'accés dels feixistes italians fins a la promulgació de les lleis racials a Roma? ¿Cal afegir-hi, encara, que aquestes lleis no foren mai aplicades a la península amb el mateix rigor que a l'hexàgon?

No hi ha cap dubte que la repressió de 1940-1944 inspirà una gran repugnància entre la gran massa dels francesos. No és menys cert que els resistents, jueus, comunistes i altres dissidents mai no haurien sobreviscut si no haguéssien comptat amb l'ajut de centenars de milers de francesos, que hi posaren sovint en perill la vida. El francès mitjà no pot fer-se grans retrets. Igual que la gran massa dels italians, d'altra banda, àdhuc militants feixistes o oficials de l'exèrcit, que actuaren més d'una vegada per salvar les víctimes d'un règim al qual ells en principi servien.

Tanmateix, aquests fets indubtables no poden ni haurien d'enterbolir la visió. ¿Què se'n feu, de les elits —de dreta o d'esquerra—, dels membres dels cossos cons-

tituïts, de l'administració, de la justícia? ¿Què passà amb els periodistes, els escriptors, els universitaris? ¿Què passà amb tots aquells homes que corregueren a posar-se al servei de la Revolució nacional? Quan un jutge aplica la llei amb rigor, quan un policia l'executa, quan un universitari l'explica i un periodista l'exalta, quan un escriptor relaciona la desfeta amb la superioritat del nazisme sobre el liberalisme, això té un nom: és identificació amb un sistema ideològic. Que no sempre es perceben ben bé les conseqüències, immediates o a llarg termini, d'aquesta identificació, no deixa de ser un argument *post-factum*, fal·laç i inacceptable aplicat a persones obligades, pel seu ofici, a reflexionar. Tots aquests homes, entre els quals figuraven molts grans intel·lectuals, ¿s'adheriren a la Revolució nacional perquè s'imposava «l'acostament entre la *Pucelle* (Joana d'Arc) i el Mariscal»? ¿No els «recordava indefectiblement el govern de Vichy al regne de Bourges»⁶⁸ també a ells? ¿No caldria, més aviat, plantejar-se la possibilitat que l'explicació d'aquest comportament rau, com als països veïns, incloent-hi naturalment Bèlgica (vegeu el cas de Henri de Man i del seu nebot, el famós crític de Yale, Paul de Man) en la impregnació antimaterialista, molt sovint feixista o feixistitzant, del mig segle que precedeix la instal·lació del règim de recanvi?

El nacionalisme total que triomfa l'estiu del 1940, que es vol una ètica, una concepció sencera del bé polític, que pretén instaurar un tipus nou de relació entre l'individu i la col·lectivitat, no arrenca de la desfeta d'aquell 1940. Aquest nacionalisme que nega l'existència de qualsevol norma universal i absoluta, que conrea una visió de la societat com a ens tancat i

compartimentat, havia estat elaborat a França des de la fi del segle XIX. L'expressió més concreta —perquè planteja l'única qüestió que compta de veritat, la de saber en què consisteix la nació francesa— és l'antisemitisme.

La Revolució nacional no aparegué *ex nihilo* a França, igual que la resta de revolucions nacionals europees. El règim de Vichy és fill d'una llarga tradició autòctona i europea alhora: fou la revolta d'una França intel·lectual i política que mai no acceptà la filosofia de les Llums. Concretament, aquesta revolta assumí, després del boulangisme i l'antidreyfusisme, les formes d'una revolta contra la democràcia liberal. Com a Itàlia, com a Alemanya, aquesta revolta contra el «materialisme» de la Il·lustració, burgès o proletari, tenia aromes atractius per a una gran part de les classes cultivades. És ben bé aquesta seducció antimaterialista, que molt sovint esdevingué una veritable temptació feixista, el que explica la simpatia de la gran majoria dels intel·lectuals italians envers el jove moviment revolucionari encapçalat per Mussolini, o de la quasi totalitat del món universitari alemany envers el nazisme. No en fou gaire diferent, el 1940, el comportament d'un gran nombre d'intel·lectuals francesos. El nou règim es beneficià tot seguit de la cooperació de les elits que, tot al llarg dels anys trenta, havien mirat amb molt bons ulls la gran revolta «antimaterialista» i que havien proclamat sense embuts el seu refús d'allò que, en ambients d'oposició, hom s'estimava de dir-ne el «desordre establert», i que no era una altra cosa que la democràcia. □

Traducció de Jaume Soler

1. J. HABERMAS, «La modernité: un projet inachevé», *Critique*, 413, octobre 1981. Aquests darrers anys la problemàtica de la modernitat ha estimulat bastant el pensament, i la bibliografia de què disposem a hores d'ara és tan variada quant a enfocaments com desigual pel que fa a qualitat. Es trobarà un tractament excel·lent d'aquesta problemàtica a l'obra més recent sobre la qüestió: A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, París, 1992. Hom pot consultar així mateix: S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Guilford Press, Nova York, 1991, i G. Vattimo, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1991 (nova ed.).
2. O. PAZ, «Poésie et Modernité», *Le Débat*, sept.-des. 1989, p. 4
3. *Ibid.*, pp. 4-5.
4. F. LATRAVERSE, W. MOSER (eds.), «Avant-propos», dins *Vienne au tournant du siècle*, Albin Michel, París, 1988, pp. 9-10.
5. O. PAZ, cit., p. 5.
6. E. HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Aubier-Montaigne, París, 1977, p. 31 (trad. catalana: «La crisi de la humanitat europea i la filosofia», dins E. HUSSERL, *Fenomenologia*, traducció i edició a cura de Francesc Perenya Blasi, Edicions 62, Barcelona, 1999, p. 224).
7. *Ibid.*, p. 4 (prefaci del traductor).
8. *Ibid.*, p. 20 (trad. catalana cit., pp. 210-211).
9. F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, UGE, París, 1970, p. 27.
10. Cit. segons A. DOBSON, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge U.P., Cambridge, 1989, p. 19. Sobre Unamuno, cf. així mateix M. Nozick, *Miguel de Unamuno. The Agony of Belief*, Princeton U.P., Princeton, 1982.
11. Cit. a D. S. LUFT, *Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880-1942*, University of California Press, Berkeley, 1982.
12. M. BARRÈS, *Mes cahiers*, vol. IX, Plon, París, p. 24.
13. *Ibid.*, p. 290 i vol. VIII, pp. 77 i 78. Vegeu així mateix vol. X, pp. 99 i 219 i vol. VIII, p. 161. Sobre totes aquestes qüestions, vegeu Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1972; nova edició: Complexe, Brussel·les, 1986.
14. R. STÄBLEIN, «Dissociation du sujet et culte du Moi: la réception de la décadence barrésienne par Hugo von Hofmannstahl et Hermann Bahr», a F. Latraverse, W. Moser, *op. cit.*, pp. 217-257.

15. F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, Gallimard, París, 1992, p. 173 (subratllat al text). Cf. també *Par-delà bien et mal*, op. cit., pp. 130, 158, 198 i 199.
16. F. NIETZSCHE, *Par-delà...*, op. cit., p. 73. Cf. també pp. 162, 163, 212. (Les referències de pàgina que hom indica endavant remetent a aquesta edició).
17. Cit. a Theodor W. ADORNO, *The Jargon of Authenticity*, Northwestern U. P., Evanston, 1973, p. 54.
18. Vegeu Z. STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, op. cit., pp. 298 i ss.
19. *Ibid.*, p. 238.
20. Cit. a SCHORSKE, *Fin-de-siècle Vienna*, Vintage Books, Nova York, 1981, p. 134.
21. G. CLEMENCEAU, *Contre la justice*, Stock, París, 1900, p. V.
22. *Ibid.*, pp. IV-VI. Cf. també *Liniquité*, Stock, París, 1989, p. 142.
23. P. BRULAT, *L'affaire Dreyfus. Violence et raison*, Stock, París, 1989, pp. XXIII-XXIV.
24. J. BENDA, *Dialogues à Byzance*, Éditions de la Revue blanche, París, 1900, p. 43.
25. C. SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, tr. Ed. Kennedy, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1988, p. 73.
26. F. NIETZSCHE, *Par-delà...*, op. cit., p. 131.
27. Vegeu el prefaci i la introducció a T. E. HULME, *Speculations. Essays on Humanism and the Philosophy of Arts*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1954, p. X.
28. Cf. T. E. HULME, *Further Speculations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1955, pp. VII-XIV.
29. T. E. HULME, *Speculations*, op. cit., pp. 47 i 58.
30. *Ibid.*, pp. 55-57, 60-62. Cf. també p. 31.
31. *Ibid.*, pp. 68-71; cf. també p. 256.
32. *Ibid.*, pp. 116 i 117.
33. *Ibid.*, pp. 114 i 117-120. Cf. també pp. 255 i 256.
34. J. R. HARRISON, *The Reactionaries. Yeats, Lewis, Pound, Eliot, Lawrence: A Study of the Anti-democratic Intelligentsia*, Schoken Books, Nova York, 1967, pp. 30-33.
35. Cf. especialment *Speculations*, op. cit., pp. 173-214, i *Further Speculations*, op. cit., pp. 28-63.
36. T. E. HULME, *Speculations*, op. cit., p. 250 (subratllat al text).
37. *Ibid.*, pp. 254 i 258-260.
38. W. LEWIS, *The Art of Being Ruled*, Chatto and Windus, Londres, 1926, p. 128. Cf. també pp. 407-409.
39. C. SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, op. cit., pp. 68-76.
40. J. ORTEGA Y GASSET, *The Revolt of the Masses*, Unwin Books, Londres, 1961, pp. 56 i 57.
41. E. RENAN, «Philosophie de l'histoire contemporaine. La monarchie constitutionnelle en France», *Revue des deux mondes*, 84, nov. 1869, p. 73.
42. E. RENAN, *La réforme intellectuelle et morale de la France*, UGE, París, s.d., pp. 89-93.
43. *Ibid.*, p. 32.
44. *Ibid.*, pp. 79 i 94.
45. *Ibid.*, p. 29.
46. *Ibid.*, pp. 88 i 92.
47. *Ibid.*, p. 26.
48. R. WAGNER, «German Art in German Policy», dins *Wagner on Music and Drama: A Selection from Richard Wagner's Works*, Victor Gollancz, Londres, 1977, p. 439, i H. von Treitschke, *A Word About our Jewry*, Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion, Cincinnati (Ohio), s. d., p. 4.
49. El 25 d'octubre de 1940 la revista catòlica nord-americana *The Commonwealth* publicava un missatge de Mounier intitulat «Letter from France: A Personalist Leader, Editor of *Esprit*, Sends This Message to America From France» (pp. 8-11). John Hellman ha descobert aquest article (cf. *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1959*), University of Toronto Press, Toronto, 1981). Heus ací el que diu el text anglès: «The first step to take is to place oneself on the scale of vision of the man who at this moment has taken the initiative in the history of Europe. Herr Hitler on several occasions has declared that he envisions his policies on the scale of a thousand years. The "realists" smile. But on reflection this perspective would seem a bit narrow.» (p. 8).
50. A. MARC, «Vers un ordre nouveau», *Esprit*, 2, novembre 1932, p. 330.
51. *Ibid.*, pp. 332-333.
52. A. MARC, «Jeunesse allemande», *Esprit*, 5, febrer 1933, pp. 723-724.
53. E. MOUNIER, «Le monde moderne contre la personne», a *Oeuvres*, Seuil, París, 1963, 1, p. 499.
54. *Ibid.*, p. 500.
55. *Ibid.*, p. 501. Cf. també E. MOUNIER, «Esprit au congrès franco-italien sur la corporation», *Esprit*, 33, juny 1935. Aquest congrés, interessant i revelador dels lligams intel·lectuals que hi havia a l'època d'entreguerres entre els no conformistes francesos i els revolucionaris d'enllà el Rin i els Alps, havia passat pràcticament desapercebut. Les actes només han estat publicades molt recentment i, encara, sols a Itàlia. Vegeu M. NACCI i

- A. VITTORIA (dirs.), «Convegno Italo-Francese di Studi Corporativi, Roma, 1935», *Dimensioni*, 40-41, 1986, i G. Parlato, *Il convegno italo-francese di studi corporativi (1935) con il testo integrati degli Atti*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1990.
56. A. MARC, «Hitler ou la Révolution manquée», *L'Ordre nouveau*, 2, juny 1933, pp. 29-30.
57. *L'Ordre nouveau*, 5, novembre 1933, pp. 4, 12-16.
58. B. MUSSOLINI, «La Dottrina del Fascismo», dins E. I. D. SUSMEL (dir.), *Opera Omnia*, Florència, 1962, t. 34, p. 118.
59. J. A. PRIMO DE RIVERA, *Selected Writings*, a cura de H. Thomas, Jonathan Cape, Londres, 1972, p. 49.
60. P. DRIEU DE LA ROCHELLE, *Notes pour comprendre le siècle*, Gallimard, París, 1941, p. 171. Vegeu també A. JAEGER KAPLAN, *Reproductions of Banality. Fascism, Literature and French Intellectual Life*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, pp. 92 i ss.
61. J. HABERMAS, *Profilis philosophiques et politiques*, Gallimard, París, 1974, p. 91.
62. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (ed. bil.), trad. i presentació a cura de R. MUNIER, Aubier-Montaigne, París, 1964, p. 171.
63. J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 90.
64. F. STERN, *Dreams and Delusions*, A. Knopf, Nova York, 1987, pp. 156-157 i 164-165.
65. R. BRASILLACH, *Notre avant-guerre*, Plon, París, 1981, pp. 243 i 291.
66. Em permet de remetre a obres anteriors meues: *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, París, 1972 (nova edició: Complexe, Brussel·les, 1985); *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Le Seuil, París, 1978 (col·l. «Points-Histoire», 1984); *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Le Seuil, París, 1983 (nova edició augmentada i revisada: Complexe, Brussel·les, 1986).
67. Vegeu, en canvi, l'explicació que en dona R. RÉMOND, *Notre siècle de 1918 à 1991* (nova edició augmentada), Fayard, París, 1991 i Librairie générale française, 1993, pp. 270-271.
68. *Ibid.*, p. 263.

