

Les llengües absoltes?

Un liberalisme contra caníbals i gurus

Guillem Calaforra
Pol Ferrando

UN ENFOCAMENT GENEALÒGIC

L'organització política característica de la modernitat als països europeus (i, per extensió, a la resta del món) és l'estat-nació, també anomenat nació-estat o, rònegament, estat. Per als nostres contemporanis, sembla com si sempre hagueren existit els estats, com si tota comunitat humana del passat i del present *fóra estat* d'alguna manera. Res més lluny de la realitat perquè, malgrat la seua aparent immemorialitat, l'estat-nació és un esquema tan històric i *contingent* com qualsevol altre, i a més a més de factura ben recent. Autors com Plató, Aristòtil, St. Agustí o St. Tomàs ja van dir la seua, certament, sobre la cosa pública, però l'àmbit territorial i administratiu a què es referien era

molt diferent de l'estat modern, tant en l'aspecte organitzatiu com en la fonamentació ideològica: els grecs parlaven de la ciutat-estat (πολις), i els pares de l'església es referien al Sacre Imperi catòlic. Abans de la Revolució Francesa, l'organització política mai no s'havia plantejat en termes de garantia d'una pau perpètua ni de tracte igualitari envers tots els ciutadans —els quals havien estat tradicionalment *súbdits*, o pertanyents a altres categories encara més subalternes—, i molt menys no s'havia fet d'aquests principis els pilars bàsics d'un sistema polític. Aquest esquema polític, infantat pels notables il·lustrats i per la burgesia emergent, pretenia convertir els súbdits en ciutadans més lliures, més feliços i més justos. Havia de ser, al cap i a la fi, una societat més racional que albirava un il·lustrat futur per al gènere humà.

Va ser Maquiavel qui trencà de manera subtil però radical els lligams que unien els poders politicoterrenals amb l'església —segons explica Isaiah Berlin (1979: 25). Tal com argumentava l'il·lustre polític florentí, governar i mirar de salvar ànimes són dues tasques diferents, i fins i tot poden resultar contradictòries. Es tracta d'activitats vinculades a moralitats antagòniques, i pretendre de portar ambdues de la mà ens menaria directament cap al fracàs

Guillem Calaforra és llicenciat en Filologia Catalana per la Universitat de València, tècnic del Servei de Normalització Lingüística d'aquesta mateixa Universitat i lector de català a la Universitat de Cracòvia. Autor de *Wilhelm Meyer-Lübke i Das Katalanische. Introducció i traducció* (IEC, 1998) i de *Paraules, idees, accions. Reflexions «sociològiques» per a lingüistes* (IIFV, 1999).

Pol Ferrando és llicenciat en Filosofia per la Universitat de València. Actualment treballa sobre l'obra d'Isaiah Berlin.

polític. Però hem d'anar més endavant de Maquiavel per trobar altres fonaments ideològics de l'estat-nació: la sobirania popular, la importància de l'individu i el rebuig de la religió dins de la cosa pública no s'originen des de perspectives diferents, sinó que totes són fruit d'un mateix procés, el de racionalització i desmagificació, característic de l'Occident europeu. Tot i les influències evidents de la tradició grecorromana i cristiana, l'*Entzauberung der Welt* —procés desmagificador magníficament estudiat per Max Weber— té la seua gènesi definitiva en la modernitat il·lustrada. És llavors quan hom definirà l'ésser humà com a ésser racional i, per això mateix, autònom, lliure i igual que la resta dels seus congèneres. «Els homes naixen i romanen lliures i iguals en drets. Les distincions socials només es poden fonamentar en la utilitat comuna», diu l'article primer de la *Declaració Universal dels Drets de l'Home i del Ciutadà*. És en aquest context que emergeixen els mitjans de comunicació escrits, tal com els coneixem en l'actualitat. El fet que tots els ciutadans reben informació sobre allò que s'esdevé al seu voltant suposa practicar l'article de la *Declaració* que acabem de citar: la informació és una manera de fer públic allò que interessa o ha d'interessar el ciutadà i, alhora, és una manera de prendre en consideració les seues capacitats racionals i crítiques.

El fet de restringir la religió a l'àmbit privat no és un simple capritx de racionalistes liberals. L'article desè de la mateixa *Declaració* diu: «Ningú no pot ser molest per les seues opinions, fins i tot les religioses, sempre que la manifestació d'aquestes no pertorbe l'ordre públic establert per la llei.» Les guerres de religió im-

plicaven una situació constant de *bellum omnium contra omnes*. Per als primers ideòlegs de l'estat-nació, els homes naixen iguals, però els seus instints i les seues passions els porten a guerrear en aparèixer la més mínima desconfiança, per tal d'assegurar la seua supervivència i de retop el seu poder, i això s'esdevé tant entre els membres de la pròpia comunitat com enfront dels estrangers. Aquest estat de neguit es pot tornar insostenible, i s'imposa la cerca d'una solució amb pretensió de permanència. Diu Hobbes (*Leviathan*, II, cap. 17) que l'única manera d'establir la pau i la seguretat enfront de propis i estranys consisteix a delegar el poder a una persona o a una assemblea, les quals mantenen l'ordre i el consens de voluntats mitjançant la por al càstig. No ens ha de sorprendre: Hobbes interpretava, senzillament, el seu moment històric.

Altres autors, com ara Rousseau o Kant, van plantejar el naixement de l'estat com a fruit d'un acte lliure, i no pas com a resultat del sotmetiment de què parlava Hobbes. Es parteix de la idea, afirmada ja per Bodí, que la sobirania és del poble i no pas dels prínceps, i per tant els homes poden associar-se lliurement per donar-se un govern que millore les condicions de vida de tots els membres que s'inclouen dins d'aquest gran contracte social. Com diu Rousseau (*Sobre el contracte social*, I, cap. 6): «“Trobar una forma d'associació que defense i protegezca amb tota la força comuna la persona i els béns de cada associat, i mitjançant la qual cadascú, en unir-se a tots, tot i això no obeeça més que a si mateix i quede tan lliure com abans.” Aquest és el problema fonamental que soluciona el contracte social.» Una idea bàsica que encanta perspectives represes

després per Kant en els seus escrits sobre filosofia de la història. Remarquem-hi novament, però, l'aparició fonamental de l'element defensiu de l'associació; per dir-ho d'alguna manera, també per a Rousseau la seguretat és condició de possibilitat de la vida feliç, lliure i pacífica.

Aquesta idea de l'estat pacificador, laic i just és directament subsidiària de la plena confiança en la raó, una confiança per la qual van pledejar els il·lustrats i, abans d'ells, també els humanistes del Renaixement. Des de pressupòsits il·lustrats, la racionalitat —aquest tret que caracteritza els éssers humans— té un abast limitat, però també unes potencialitats encara desconegudes pel fet de no haver estat estudiada i emprada correctament. Les ciències naturals han demostrat els grans avanços que es poden aconseguir tot seguint els dictàmens d'una racionalitat metòdica i sistemàtica. El progrés de la humanitat passa necessàriament pel camí de la raó. El coneixement ens alliberarà, però també ens farà més poderosos en la mesura que no ens deixarem sotmetre a les forces obscures dels mites ni als instints irracionals de la natura. Ara cal atrevir-se a saber, cal eixir de la culpable minoria d'edat.

Conseqüents amb això, filòsofs i teòrics de la societat van tractar de seguir els mètodes racionals de les ciències de la natura, però portant-los a l'àmbit de la vida pràctica; és a dir, al camp de la política i de l'ètica. Hom creia fermament en la possibilitat de descobrir les lleis de la raó i, així, d'ampliar els nostres coneixements per poder esbrinar quin és el millor sistema de govern per als éssers humans, ço és, el sistema més pròxim als dictàmens de la raó. L'estat-nació democràtic sorgit amb

la Revolució Francesa, segons Kant, presenta dos aspectes: un de jurídic (el dret inalienable dels pobles a dotar-se de lleis pròpies) i un altre referit als objectius —«que són igualment un deure», diu ell—: eliminar la guerra i assegurar el progrés (*Der Streit der Fakultäten*, «Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen», §6).

La idea de racionalitat il·lustrada amara tot el concepte d'estat i d'individu —ara ciutadà— que s'unirà voluntàriament al contracte i se sotmetrà a les lleis que emanen d'aquest gest polític. I com que les lleis brollen d'una deu de racionalitat, el fet de sotmetre-s'hi no serà una esclavització, sinó més aviat un acatament de l'imperatiu categòric de la raó i, per tant, una acció autònoma i volguda. Una de les actuacions fonamentals de l'estat-nació, en tant que estructura política dirigida per la burgesia, és l'establiment de determinats drets i llibertats que permeten el funcionament de la maquinària econòmica. És en aquest context que apareix la *Déclaration* de 1789. L'estat garanteix la propietat privada i les llibertats polítiques imprescindibles per a la marxa del capitalisme. «*Liberté, égalité et fraternité*» és el lema francès. No és casualitat: si la *Declaració d'independència dels Estats Units d'Amèrica* marca probablement l'any zero de l'estat-nació com a discurs, la revolució de 1789 i la *Déclaration*, en tant que materialització política dels principis il·lustrats, representen l'acta de naixement de l'estat-nació tal com el coneixem avui dia.

Encara no fa cent anys que Max Weber va pronunciar la seua famosa conferència *Politik als Beruf*, en la qual definia l'estat com «(...) una associació de domini de tipus institucional que ha aspirat amb èxit a *monopolitzar en un territori la violència física com a mitjà de domini*, i amb aquest fi reuneix en les mans dels seus dirigents els mitjans materials, però els expropia als funcionaris autònoms que abans en disposaven per dret propi, i en lloc d'ells se situa a si mateix a dalt de tot» (Weber 1919a: 824, subratllat nostre). Aquesta definició ha estat molt citada i comentada per tota mena d'autors; tant, que gairebé sembla oblidada. Però cal recordar-la punt per punt, per entendre en què consisteix el fet d'exercir el poder estatal; ser titular del poder i exercir la violència legítima no són activitats senzilles: no debades es considera bon estadista aquell que té bon ull per a les enrevessades i complexes xarxes i relacions de les coses d'estat (la *res publica*). El poder, és clar, no només ve donat per la gràcia de Déu, tot i que aquesta darrera pugua ser una justificació de pes. N'hi ha exemples de sobra, i Maquiavel n'és testimoni. De manera que, més que no una divinitat legitimadora, l'estat —l'estadista— necessita uns mitjans materials (econòmics, militars, burocràtics, etc.) per tal de fer bé la seua tasca, és a dir, garantir la pau dins del territori estatal (-nacional), defensar el territori dels enemics estrangers i organitzar la vida en comú dels ciutadans. En poques paraules: l'estat expropia, sotmet i centralitza tots els mitjans que puguem fer perillar l'estabilitat i la seguretat dins dels seu territori.

L'estat, per tant, actua dins els seus lí-

mits en un territori determinat, però també de fronteres enllà, per defensar-se de possibles atacs exteriors. Donada la importància de la defensa i de la seguretat, no és cap destrellat afirmar que l'estat, malgrat les teories contractuals, restarà legítimat sempre que acompleisca els fins per als quals ha estat creat; des de la racionalitat d'estat es pot afirmar que, mentre l'estat establert mantinga el seu poder, tota revolta que no triomfe serà una revolta injusta i, per tant, il·legítima (és clar que, des d'aquests pressupòsits, també esdevindrà el contrari: tota revolta o guerra que no siga aturada per l'estat i imposi els seus criteris i maneres de fer esdevindrà legítima i justa, «*por justo derecho de conquista*»). Des d'aquesta lògica, la legitimitat i la seua absència depenen de l'èxit o el fracàs de la violència física exercida.

Hem vist com Weber apunta que l'estat ha de centralitzar tots els recursos per posar-los a la seua disposició. És bàsica, precisament, una administració disciplinada i efectiva per tal de garantir els drets individuals i col·lectius dels ciutadans, i mai no seran prou els mitjans que es destinen a aquest fi. Amb la creació de l'estat modern s'enceta, doncs, un procés d'homogeneïtzació global que ha de garantir el desenvolupament eficient i igualitari de la cosa pública i de la societat, i això implica l'abolició de diferències i distingos —si cal, al preu de la repressió i l'exclusió de les minories. Les lleis, tant com els drets de l'home, són racionals, i la raó és única. Només hi ha un camí per a cercar la vida bona, justa, feliç i lliure, i tots els altres s'han de rebutjar com a falsos (o falsificats); altrament, tornariem a la foscor preil·lustrada. El camí de la raó és únic i assolible, i l'estat democràtic és una forma

de govern racional, fruit de la lliure associació de voluntats; per tant, tots els ciutadans queden sota la voluntat general i única que han acceptat sense coacció.

Per als estats-nació no hi ha individus procedents de cultures diverses, només hi ha ciutadans que abans estaven en un estat de natura però que, en acceptar el contracte, han entrat a formar part de l'estat de dret. L'estat de dret no fa diferències entre els ciutadans, tots són iguals davant la llei. I si no ho són, els fa iguals —per a tots els efectes. La llei unifica tots els ciutadans, que han d'acceptar —o han acceptat— les normes del joc. Des d'ací s'enceta un procés de *normalització* ciutadana: en un mateix estat no hi ha grups diferents ni cultures diverses; això seria caòtic, i la nova societat només es dirigeix mitjançant una voluntat (tot i que siga una voluntat general). L'estat ha de fer abstracció dels orígens de cadascun dels ciutadans per crear un nou ordre homogeni que asseure la igualtat, sense privilegis ni furs especials; ha d'uniformitzar l'heterogeneïtat real amb una legislació general, una administració central i un poder únic. L'estat unificat inicia, així, la construcció d'una nació que ha de coincidir amb el territori administrat.

Segurament, l'homogeneïtzació no és només el pla d'un cap pensant ple d'afany de poder, ni el resultat d'una sinistra conspiració de l'estat contra els seus ciutadans, sinó també un —aparent— imperatiu funcional, conseqüència d'unes condicions materials en procés de modernització i racionalització. S'ha de possibilitar l'expansió de l'economia dins del territori nacional, i per això cal eliminar tot tipus d'obstacles, bé siguin privilegis nobiliaris, gremis, taxes provincials, etc. Cal obeir les

tendències de l'economia de lliure mercat que imposa el procés d'industrialització incipient. Com diu Luis Villoro, «El paso a una sociedad industrial y mercantil tiene como condición la uniformidad en los pesos y medidas, la generalización de una moneda única, la abolición de los impuestos locales y alcabalas, la facilidad de comunicaciones, la uniformidad de reglas de propiedad e intercambio. El establecimiento de un mercado uniforme es paralelo a la uniformidad jurídica y administrativa que, a la vez favorece un poder central, iguala en derechos a la emprendedora clase media (burguesía) con la aristocracia» (Villoro 1998: 27).

Però un dels àmbits on més esforços ha d'esmerçar l'estat pel que fa a l'homogeneïtzació, en tant que símbol identificador, és el de la cultura i l'educació, i sobretot el de la llengua. L'estat selecciona la llengua nacional i la imposa en tots els àmbits de la vida pública —l'administració, la vida comercial, la legislació i l'educació— com a llengua única, com a idioma que possibilita la comunicació entre tots els ciutadans del territori, i que tots tenen el deure de conèixer. El domini de la llengua nacional és imprescindible per tal que hi haja una fluïda comunicació entre ciutadans i administració. No només s'ensenya la llengua que tots han de conèixer, sinó que tothom ha d'insistir-se dins del mateix sistema, i és en l'*educació nacional* on es transmet de manera palesa el discurs dominant, que bateja els infants com a nous ciutadans de l'estat. És en el sistema educatiu, en la socialització secundària, on es porta a terme el procés d'ensinistament cultural, on s'imposen els valors que hom ha d'acceptar per esdevenir un ciutadà exemplar

—evidentment, un ciutadà racional. L'estat exigeix adhesió i reverència dels ciutadans a la nova cultura que determina el grup hegemònic, i fins a tal punt això és cert que el ciutadà jurarà fidelitat a la bandera de la nova nació i estarà disposat, com es diu en l'exèrcit espanyol, «*a derramar hasta la última gota de sangre por la patria*». L'ensenyament de la *història (nacional)* és una peça bàsica d'aquest esquema. Si el sistema educatiu és el ritu d'iniciació, el sistema militar obligatori esdevé, per a major glòria de la pàtria, el ritu d'acceptació plena dins de l'estat-nació. I justament l'exèrcit és una de les organitzacions més representatives de la violència legítima de l'estat, ja que ha de vetllar per la seguretat nacional i per la integritat del territori. L'estat, amb tots els mitjans al seu abast crea, difon i reproduïx el seu propi discurs de dominació per perpetuar-se: crea «veritat».

CRÍTICA DE L'ESTAT-NACIÓ

Seguint els dissenys de la modernitat que el va construir, l'estat-nació és un esquema que, indubtablement, ha mostrat una gran funcionalitat durant els darrers dos segles. La seua universalització no és aliena a la seua efectivitat, sens dubte. Tanmateix, les contradiccions d'aquest tipus d'organització, i els *efectes secundaris* que han tingut molts dels seus pressupòsits bàsics, l'han portat durant el segle XX a una situació força complexa que exigeix una crítica en profunditat. Alguns d'aquests factors són externs, resultat de canvis tecnològics i socioeconòmics a gran escala; d'altres són contradiccions internes de l'esquema mateix, factors diguem-ne

estructurals. Les tendències globalitzadores, el problema de la diversitat sociocultural i l'ús de la repressió legítima són, probablement, els tres elements que més pressió exerceixen sobre l'estructura tradicional de l'estat-nació.

Ara que està de moda omplir pàgines (i omplir-se la boca) amb l'anomenada *globalització*, potser convindrà recordar que aquest fenomen lluny de ser un procés casual i acabat d'inventar, és una tendència inherent a la lògica interna del capitalisme. El desenvolupament històric de l'economia de mercat, lluny ja de tàctiques proteccionistes obsoletes (en tant que redueixen les possibilitats d'expansió del sistema), ha engegat processos interns ben coneguts, que s'han accelerat especialment a partir dels últims decennis del segle XX. Així, cal assenyalar que la tendència natural de l'empresa capitalista no és pas el manteniment sinó l'expansió. Per això es fa indispensable l'ampliació de l'espai vital econòmic, i la competitivitat significa vendre més, però també vendre més lluny. L'exportació, la superació de les fronteres, continua sent l'ideal de tota empresa —ara més que mai. Les inversions empresarials, a mesura que augmenta el volum de facturació, es dirigeixen sovint enllà de les fronteres dels estats-nació. Sense fer esment del fenomen de les multinacionals, és un fet conegut l'expansió de mitjanes empreses europees cap al nord d'Àfrica, l'Est europeu o els països orientals, àrees en les quals el cost de producció disminueix a causa de la barator de la mà d'obra i l'accessibilitat de les primeres matèries. D'altra banda, l'anomenada «economia especulativa» (participació accionarial en societats anònimes) s'ha popularitzat de manera espectacular durant les últimes dècades, la

qual cosa ha donat una nova empena a la inversió internacional i, de retop, ha creat les condicions perquè una major quantitat de població romanga atenta a la marxa de l'economia fora dels límits estatals-nacionals. Finalment, és una realitat cada vegada més notòria el fet que la distància creixent entre l'opulència occidental i la indigència del *tercer món* actua com a esperó que intensifica els fluxos migratoris (de mà d'obra), d'acord amb el conegut efecte sociològic de la privació relativa. S'hi afegeix la frenada demogràfica dels països industrialitzats, correlativa del creixement poblacional en els països subdesenvolupats. El resultat és la permeabilització inesperada de les fronteres, que també té els seus correlats ideològics i socials (ONGs, etc. *versus* ideologies racistes i xenòfobes, etc.).

Tots aquests processos, inherents d'alguna manera a l'economia capitalista, tenen una sèrie de conseqüències, i no cal fer marxisme barat per adonar-se'n. Així, per exemple, el progrés pel que fa als mitjans de transport i a les infraestructures no és un fet casual o contingent, sinó que respon a les exigències de la vida econòmica. El mateix val, sens dubte, per a les comunicacions. Les famoses TIC (tecnologies de la informació i de les comunicacions) són instruments que asseguren i perfeccionen la flexibilitat i la rapidesa del funcionament del sistema econòmic. La internacionalització de l'economia, el perfeccionament (i, en certa manera, l'abaratiment) dels mitjans de transport, i l'emergència imparable de les TIC són factors que creen una interdependència planetària única en la història humana. Per primera vegada, es pot dir que l'habitant de classe mitjana dels països occidentals té

la impressió que tot el que passa arreu del món l'afecta d'alguna manera —això és, sempre que aparega en la premsa, en la televisió, o en Internet. Tal com la coneixem en les versions popularitzades els darrers anys, la *globalització* és, en paraules de Bernat López, l'«increment de les facilitats i de la rapidesa en l'intercanvi de mercaderies i de continguts simbòlics» (López 1998: 169). I aquest procés posa en qüestió, a cada pas, la vigència de les fronteres estatals en tant que creadores d'àmbits de referència bàsics i definitius.

Amb tot, la crisi no només ve donada per aquesta globalització trencadora de fronteres, sinó també per la mateixa lògica del poder polític. El poder polític fa les lleis i vetlla perquè hom les compleixi, però què ocorre quan els ciutadans les transgredeixen? Llavors, en última instància (i no sempre com a últim recurs) l'estat recorre a la policia, a l'exèrcit i als seus derivats. Ja hem dit abans que l'estat, en tant que representant de la sobirania nacional, és l'únic que té garantida la legitimitat en l'ús de la violència física. És evident que aquest no és només un recurs per a mantenir controlats els malfactors. És, també, el mètode de dissuasió dirigit a la dominació sobre la dissidència. No cal mirar els règims totalitaris per trobar-ho. Les democràcies occidentals es troben en la situació paradoxal d'haver de maquillar i dissimular la que justament és una de les característiques bàsiques de l'estat com a organització social. La coacció física es transforma sovint en manufactura del consentiment, que sempre resulta més subtil i més acceptable per a l'opinió pública. De fet, és tan gran la necessitat de dissimular-ho, que el discurs de l'estat-nació n'elimina la tipificació com a tal. Així, per

exemple, les càrregues antidisturbis es fan amb *contundència* o amb *decisió*, no pas amb *violència* ni amb *crueldat*; la policia no *ataca*, sinó que *intervé*; en el pitjor dels casos, els manifestants *han resultat morts*, mai no *els ha matat la policia*; els serveis d'*intel·ligència* (no pas d'*espionatge*) el que fan és *investigar*, en comptes d'*espiar*; els ministeris es diuen de *defensa* i d'*economia*, ja no de *la guerra* o d'*impostos*. Els exemples són molt nombrosos i es poden col·leccionar per a l'anàlisi del discurs.

D'una banda, l'estat necessita fer creure que funciona de manera no coactiva; de l'altra, tal com assenyalava Foucault, també ha de deixar clar que té la capacitat de reprimir (Foucault 1981: 126), que aquesta repressió és l'única legal i justa, i que la posarà en joc quan la desobediència civil pugui quedar fora del seu control. La construcció de l'estat-nació passa necessàriament per l'articulació d'un aparell de repressió; el nacionalisme polític té també, entre els seus propòsits, el de tenir aquest aparell a les seues ordres. Quan des d'una ideologia irredemptista hom reivindica *llibertat nacional* o *independència*, està exigint també un aparell policial i militar que responga millor a les necessitats d'un estat més reduït; un aparell coactiu, doncs, que conega millor en quines circumstàncies farà el seu treball. La contradicció entre la ideologia liberal —que constitueix el consens genèric actual en la teoria política— i la fonamentació última en la violència i la repressió és un element que cal tenir en compte quan es fa una anàlisi crítica d'aquesta forma d'organització política.

Potser no serà sobrer d'assenyalar, però, que la legitimitat és un constructe simbòlic compartit pels membres d'una

societat i, com a tal, és creat socialment. A l'estat-nació, l'atribució de legitimitat és una de les eines bàsiques de control simbòlic de la societat; és també, doncs, un fet simbòlic, i és construïda pel poder mitjançant el domini del discurs. Normalment, la realitat es veu a través d'un discurs que crea el mateix poder; un discurs que tendeix a anorrear qualsevol brot de crítica del pensament. El discurs que es vol poderós, talment com el pensament en què recolza, acaba esdevenint pensament captiu, esclau dels seus propis dogmes. I el discurs de l'estat, amb el seu afany d'eternitat, no en resta al marge. Els imperatius que marca la llei se suposa que són imperatius racionals que qualsevol ésser humà amb plena capacitat de jutjar hauria d'acceptar. D'acord amb això, el fet de sotmetre-s'hi no és cap imposició sinó un acte autònom de la voluntat. Kant tenia molt bones intencions quan va formular aquesta idea, però també es cert que, perversament, se sol convertir en una de les legitimacions de la violència i de la tortura per part dels governants. Què ocorre quan hom no accepta la norma o llei que pretesament ha sorgit de la voluntat general? Què ocorre si hom considera que un individu que actua de manera diferent a la «normal» per la seua tradició cultural és considerat irracional, incapacitat o inadaptat? Aleshores és quan l'estat, amb el seu tarannà paternalista, ha d'entrar en acció per fer veure a l'«estúpid» la veritat. El fet de fer-li comprendre —amb els mitjans que siga— que va desencaminat no es considera equivalent a forçar-lo, perquè si ell fóra vertaderament racional acceptaria allò que se li proposa; convèncer-lo o aconseguir el seu assentiment, si cal, per mitjans repressius, és alliberar-lo: fer-li veure

la veritat. És com el que s'esdevé a l'escola: de segur que ningú no acceptaria com a imposició injusta que un xiquet fóra pressionat per tal de fer-li acceptar un teorema matemàtic, perquè el xiquet ha d'aprendre de l'autoritat del mestre tot allò que encara no pot comprendre per si mateix, però quan desenvolupe les seues capacitats i comence a establir relacions pel seu compte, quan puga comprendre la racionalitat del teorema, aleshores agrairà al mestre el seu esforç. Un autor que ha desenvolupat amb agudesa aquest tema ha estat Isaiah Berlin, que ha vist com aquesta pretensió d'autonomia racional ha menat cap a «l'holocaust dels individus en els altars dels grans ideals històrics». Aquesta idea de llibertat positiva, com la defineix Berlin, en el seu ús polític consisteix a afirmar que «Un estat racional (o lliure) seria un estat governat per unes lleis tals que foren acceptades lliurement per tots els homes; és a dir, per unes lleis que ells mateixos haurien promulgat si hagueren estat preguntats, com a éssers racionals, què volien; així les fronteres serien de tal manera que tots els homes considerien que serien les correctes per a tot ésser racional. (...) els fins racionals de la nostra 'vertadera' natura han de coincidir, o fer-los coincidir, per molt violentament que els nostres pobres empírics jos, ignorants, guiats pels desitjos i les passions criden contra aquest procés» (Berlin 1969: 145-148).

És pervers i terrorífic com l'obsessió per la idea d'autonomia pot esdevenir la forma més rebutjable d'heteronomia: el paternalisme. La vida, sens dubte, dóna sorpreses i descobreix sarcasmes.

Encara hi ha una altra paradoxa en l'estat-nació, una paradoxa que converteix la igualtat en una forma de subordinació,

i mereix una crítica ben seriosa. L'homogeneïtzació lingüística dels estats-nació moderns, lluny del simplisme amb què s'ha presentat sovint, és un altre aspecte ambivalent de la racionalització de la vida sociopolítica. El projecte d'anihilació dels *patois* a França després de la Revolució es fa en nom de l'*égalité*, malgrat que després es puga enfocar des d'una altra òptica. Si tots els ciutadans són iguals davant la llei, si tots han de tenir les mateixes oportunitats per realitzar-se en l'àmbit de la nació, tots han de compartir la mateixa cultura (podeu substituir aquest darrer mot per *llengua*). Aquesta manera d'entendre la igualtat emmascara, justament, una asimetria bàsica: la *cultura comuna* és habitualment la de la *comunitat hegemònica*, que converteix les altres en subordinades. Si aquestes darreres accepten el seu paper com a tals, llavors no hi ha cap problema: s'engega un procés que finalitzarà amb la desaparició de les cultures minoritzades. Però si la cultura nacional es construeix amb oposició de les comunitats no hegemòniques, llavors la igualtat es construeix sobre la injustícia. Si partim dels seus pressupòsits homogeneïtzadors, l'estat-nació tradicional no dóna una resposta satisfactòria a la seua diversitat interna. Els estats pluriculturals i plurilingüístics regits amb pautes igualitàries són excepcions comptadíssimes. D'altra banda, la tendència a la uniformitat és idèntica en els estats-nació establerts i en les nacions culturals que aspiren a ser-ho. L'irredemptista empra el discurs pluralista de la diversitat quan no ha aconseguit bastir un estat-nació, però aplica els mateixos criteris d'homogeneïtzació quan aconsegueix monopolitzar el poder. En qualsevol cas, les comunitats minoritzades

poden pretendre deixar de ser-ho. La incapacitat de l'estat-nació de constituir-se respectant la seua diversitat interna és un dels punts que n'expliquen la crisi com a organització política. És una paradoxa, o és simplement el desenvolupament lògic d'un poder al qual hom ha atorgat la capacitat d'exercir la violència legítimament? Això ja ho denunciaren els romàntics amb la seua corrosiva crítica a la Il·lustració. Els conceptes il·lustrats només cerquen allò general, allò comú, talment com ho fa la ciència; les seues lleis són generals, comunes... la racionalitat d'aquests conceptes només té en compte la diferència per a negar-la, la qual cosa és també una altra forma de violència. Perquè rebutjar la diversitat és una de les formes més greus d'incomprensió del subjecte, de l'individu —i, si voleu, també del ciutadà. I aquest ha estat un dels errors fonamentals de l'estat-nació modern: la seua incomprensió (o falsa comprensió) de la realitat; el seu afany per una racionalitat gairebé ultramundana li ha barrat el pas a allò que se li presentava immediatament. Com més prop està la realitat diversa, més difícil és de veure-la —o és que, simplement, hom no la vol veure.

CRÍTICA DE LA LLENGUA NACIONAL

Potser no serà sobrer de recordar que en aquest assaig emprem el sintagma *llengua nacional* amb el seu sentit estrictament històric: l'eina lingüística de l'estat-nació, suficient i necessària en el seu domini geopolític, la llengua «per defecte» i comuna als ciutadans d'aquesta estructura política (cf. Kremnitz 1997: 27-28). Des d'un punt de vista estric-

tament analític, i tenint en compte la gènesi i la història d'aquest sintagma, és obvi que l'ús compensatori i «estratègic» del rètol *llengua nacional* per part de les ideologies irredemptistes és un tema diferent, més relacionat amb l'ús de les paraules com a armes i estendards. Aclariments terminològics a banda, cal dir que aquest concepte, per la seua banda, implica una estructura sociolingüística força determinada. En la mesura que n'és subsidiari, l'esquema de la llengua nacional presenta amb l'estat-nació tota una sèrie de paral·lismes que el col·loquen en la mateixa situació de crisi. La multiplicació de les interdependències a nivell mundial ha difós arreu del planeta les comunicacions i la informació a través del desenvolupament cada vegada més accelerat de les TIC; cal afegir-hi, també, l'abaratiment de costos d'aquestes tecnologies. Tot plegat ha tingut efectes comunicatius molt profunds, com ara l'accés a un cabal de textos exorbitant (i que es multiplica diàriament), o la facilitat per a posar en contacte usuaris de qualsevol lloc del planeta. Aquests i altres factors —l'americanització, les necessitats lingüístiques de la comunitat científica, etc.— han universalitzat la necessitat de dominar diverses llengües a banda de la pròpia... quan la pròpia no és l'anglès. Abans, el domini de la llengua nacional garantia als ciutadans la satisfacció de gairebé totes les necessitats comunicatives. Actualment, i cada vegada més, el domini de la llengua nacional es dona per descomptat, i guanya terreny l'exigència d'altres llengües. Però convé no deixar-se seduir per simplificacions i mistificacions: la necessitat i l'extensió d'una *interlingua* no és un invent de la postmodernitat globalitzadora. La civilització europea en

va tenir una de ben útil fins al segle XVIII i més enllà, el *llatí europeu*. El declivi de l'europeu comú avançà *pari passu* amb la creació i imposició de les llengües nacionals. La progressiva centrifugació lingüística de la nostra civilització no va amagar durant molt de temps la necessitat d'un vehicle lingüístic compartit per aquesta comunitat de discurs; les solucions eren diverses: des de la difusió d'una llengua nacional (francès, alemany, anglès, fins i tot italià) com a llengua franca entre les elits culturals, fins a la invenció de llengües internacionals. L'aparició de cinc propostes de llengua internacional en menys de cinquanta anys —des del *volapük* (1880) al *novial* (1928)— revela una urgència evident que els decennis posteriors no farien més que accentuar. El beneficiari ha estat un idioma que *ja* era llengua nacional d'alguns. La història posterior és ben coneguda. Ha augmentat, doncs, la necessitat de dominar i emprar llengües que van més enllà de la llengua nacional (de vegades, també d'idiomes que van *més ençà*). La llengua nacional ja no ho garanteix tot als habitants de l'estat-nació —és un esquema cada vegada més *insuficient*.

Remarquem, novament, com l'aparició de l'estat-nació va anar acompanyada d'un conjunt de termes bimembres: l'estat representa la *sobirania nacional*, universalitza l'*educació nacional* i funciona amb la *llengua nacional*: tots aquests sintagmes, i altres de semblants, apareixen pràcticament al mateix temps. Hem dit més amunt que la llengua nacional és l'instrument lingüístic de l'estat-nació, l'idioma omnipresent i *indiscutit*, suficient i necessari per als ciutadans de l'estat-nació —molt més, doncs, que una mera *llengua oficial*. El fet de construir aquest *default language* im-

plica uns procediments purament estatals i d'enginyeria social. Tenint en compte la composició sociolingüísticament heterogènia de les poblacions amb minorització lingüística, la difusió de la llengua nacional només es pot realitzar per mitjans coactius i discriminatoris, i amb una intervenció directa de l'estat sobre el comportament lingüístic dels ciutadans. La recuperació del letó com a llengua nacional és un exemple clar i recent d'això: només hi rep la nacionalitat letona qui exhibeix competència lingüística en letó i coneixements d'història i cultura nacionals; els ciutadans que no ho fan tenen un rang inferior i menys drets civils —el de vot, per exemple. En la teorització feta des de les llengües minoritzades és freqüent l'argumentació al voltant d'aquests aspectes, tant el de la desaparició de la llengua dominant com el de la utilització de tots els mitjans propis de l'estat-nació. En conseqüència, els projectes de construcció de llengües nacionals han d'assumir, també, la utilització dels mètodes coactius propis dels estats-nació que hom pretén impugnar. Des de punts de vista políticament liberals, aquesta circumstància fa altament controvertible l'esquema de la llengua nacional. Si hem assumit que és criticable l'estat-nació pel cantó de la seua fonamentació última (recordem la definició weberiana), haurem d'aplicar la mateixa crítica als mètodes que utilitza per a construir la llengua nacional.

Quan parlàvem dels punts febles de l'estat-nació vàiem també la contradicció de *la igualtat com a subordinació*; doncs bé: aquesta paradoxa reapareix intacta quan analitzem l'esquema sociolingüístic de la llengua nacional. En els seus orígens la llengua nacional és, per antonomàsia, la

que identifica la nació, la llengua dels notables, per oposició a les llengües «populars». La construcció de les llengües nacionals —per dir-ho a la manera de Haugen, els «dialectes amb exèrcit i policia»— implica la reducció a folklore de les altres varietats que comparteixen l'espai geogràfic i social —és a dir, la *nació*— amb les varietats triomfants. I la folklorització, sinònim de reducció a la qualitat de residual, és el pas previ a la desaparició. Això val tant per a les minories autòctones com per als grups al·lòctons (immigrants). La sociolingüística de la minorització ho ha assenyalat sovint: la normalització lingüística té com a finalitat la inversió de la substitució, que al seu torn implica la substitució de la llengua dominant. Però no sols d'aquesta darrera, sinó *de qualsevol altra* que estiga present en l'àmbit geogràficopolític de la nació. Hi subjau un concepte d'igualtat que passa, novament, per la uniformitat —en aquest cas, l'homogeneïtat lingüística. I ja trobem de bell nou un discurs alliberador associat a les argumentacions i els mètodes que hom volia impugnar. No s'hi val d'aduir-hi obsessivament els escassíssims i excepcionals estats activament multilingües: cal observar que la llengua nacional deixa fora de consideració la diversitat. I és justament el manteniment de la diversitat, el dret a la diferència, el que una argumentació liberal se suposa que ha de defensar. El monolingüisme territorial —*nacional*, en darrer terme— ha estat defensat sovint mitjançant l'associació essencialista entre el territori —pseudònim d'una comunitat lingüística que reivindica l'hegemonia— i la llengua. Amb arguments generalment històrics, una de les comunitats lingüístiques reclama la legitimitat exclusiva, en

un territori, per a la seua llengua. Tal com han vist autors gens suspectes d'animadversió a les llengües minoritzades, el recurs a conceptes com «llengua pròpia» (d'un territori) és altament discutible, en la mesura que les llengües pertanyen a individus de determinats grups socials, no pas als territoris com a tals. Hom pot situar-se legítimament dins el discurs ètnic i essencialista, però amb un cost inevitable: la transgressió de les llibertats individuals a favor de la consideració dels grups com a subjectes de dret. Ometrem ací la referència a certes derivacions últimes d'aquest discurs. És el tercer punt en què el concepte de llengua nacional mostra febleses que cal no negligir en una anàlisi profunda.

MODALITATS DE L'INTERVENCIIONISME

Les suspicàcies injustificades són, en aquest punt de l'argumentació, inevitables: estem abonant el *laissez faire* darwinista que alguns han utilitzat contra les llengües minoritzades? La resposta és radicalment negativa, per descomptat. Constatem, d'una banda, que la promoció de les llengües minoritzades s'ha fet sovint emprant els discursos i els mètodes que hom recrimina a les cultures hegemòniques; constatem, també, que alguns esquemes polítics i sociolingüístics tan internalitzats com l'estat-nació i la llengua nacional es troben en crisi a causa dels canvis històrics i de les pròpies contradiccions internes; constatem, finalment, que si es vol fer coherent la recuperació lingüística amb els principis polítics liberals cal introduir canvis profunds en el discurs i en la praxi. Tot plegat no exclou en absolut la intervenció pública per raons

sociolingüístiques. Per començar, cal delimitar ben bé els tipus genèrics de política lingüística, i després caldrà veure fins a on es vol arribar, i fins a quin punt les decisions polítiques són consistents amb uns valors i antagoniques respecte d'altres.

Com que no és un terme innocent ni políticament inservible, «política lingüística» és un concepte imprecís, amb tants significats com utilitats pragmàtiques. La política lingüística pot consistir en decisions i actuacions molt diverses, que tenen en comú només la promoció social i/o la remodelació formal d'una llengua. No és el mateix la *dinamització lingüística* que la *planificació lingüística*, els dos extrems —mínim i màxim, respectivament— d'intervenció pública sobre el comportament lingüístic dels ciutadans i sobre l'estructura sociolingüística. La dinamització o promoció lingüística aplica tècniques i estratègies que afavoreixen l'aparició d'una llengua en àmbits dels quals era absent o en els quals no tenia una presència consistent. Es tracta de crear condicions positives per a la difusió de l'idioma que es vol promoure, mitjançant reformes legals, tàctiques de sensibilització, màrqueting lingüístic, etc. La dinamització parteix sobretot de la persuasió com a eina per a provocar canvis sociolingüístics, i és un mètode típicament *reformista*. A pesar d'aquesta caracterització «feble», val a dir que es realitza des de pressupòsits i objectius perfectament polítics, i des d'una voluntat política ben concreta. La planificació lingüística, l'altre tipus ideal, és una intervenció més vinculada a l'enginyeria social; es realitza directament des del poder polític, i fa ús de tots els mètodes que posseeix l'estat per *construir realitat* social: estableix objectius

últims —la creació de la llengua nacional—, defineix un pla d'actuació estructurat per etapes, hi inverteix uns recursos, n'avalua els resultats, vigila el compliment de l'aparell legal i castiga les transgressions, etc. El pressupòsit fonamental és la societat com a material brut que el poder té la capacitat de modelar a voluntat.

Aquests tipus d'intervenció pública plantegen un dilema complex. D'una banda, sembla que la pura dinamització, amb el seu tarannà més liberal, no garanteix la supervivència de les comunitats lingüístiques minoritzades ni la superació de les situacions de subordinació. D'altra banda, l'enginyeria social del *language planning* serveix millor els interessos del manteniment lingüístic, però presenta tots els perills de l'intervencionisme estatal, des de la contravenció de drets individuals fins a derivacions políticament indesitjables. Així doncs, i des de punts de vista liberals, el nus de la qüestió serà la dialèctica permanent entre les decisions públiques que garanteixen la pervivència de comunitats lingüístiques minoritzades, d'una banda, i el respecte dels drets individuals dels ciutadans, independentment de la seua filiació lingüística, de l'altra. Això es relaciona estretament amb el que més endavant tractarem com a «situació tràgica».

ELS INDIVIDUS I EL SEU CONTEXT

La racionalitat il·lustrada, quan actua com a fonament absolut de la vida política pot arribar a ser, com hem vist, ben perversa, ja que amb ella s'arrossegueu criteris homogeneïtzadors, unificadors i, com diria Berlin, *monistes*. En què consis-

teixen els imperatius de la raó? Alerta, perquè no cerquem respostes tautològiques. Fins i tot sabem que aquest imperatiu moltes vegades emana dels interessos particulars d'un grup hegemònic. Això és una crítica al desenvolupament històric de l'estat-nació, evidentment, però encara se'n pot fer una altra molt més forta i radical a la racionalitat il·lustrada, i amb ella a l'estat-nació. Ens referim a una crítica plantejada des de pressupòsits antropològics.

La nostra afecció als principis il·lustrats no pot obviar la necessitat d'assenyalar-ne les mancances i els perills. Tal com denunciaven Adorno i Horkheimer, la Il·lustració, en atorgar un paper hiperbòlicament absolut a la racionalitat —per combatre els mites obscurs de la tradició—, ha convertit la racionalitat mateixa en un mite. La racionalitat il·lustrada ha esborrat tota traça del passat dels individus i ha maldat per desterrar tot prejudici, ja que aquests ofusquen la raó. Però fent açò, seguint aquest camí de la raó, la Il·lustració ha construït un home transcendent, sense cap mena de lligams socials: ha pres metonímicament una part (la raó) i l'ha reivindicada com si fos el tot. Però no es poden rebutjar amb un simple gest de menyspreu la tradició i els prejudicis, ni tampoc les sensacions i les passions (gens racionals), tal com han reivindicat el teòrics de l'hermenèutica (Heidegger, Gadamer, etc.). Els éssers humans són éssers socials, éssers polítics i històrics que viuen els uns amb els altres, i amb ells es desenvolupen. És dins dels grups socials que fan unes determinades pràctiques rituals, religioses, culturals, que possibiliten unes formes de comprensió d'ells mateixos i del seu espai. I entre aquests trets

culturals, la comunicació, i per tant la llengua, té un paper destacadíssim. Rebutjar aquests aspectes com a simple prejudici no deixa de ser un punt de vista castrant per a l'individu real i concret, malgrat que aquest rebuig procesdesca d'un optimisme racionalista i benèvol.

També ací son possibles els malentesos. Per evitar-los, cal dir que aquest aspecte antropològic és possibilitador però no pas determinista, i molt menys essencialista. Que hom accepte determinats trets culturals com a conformadors de la seua identitat, no vol dir que aquesta siga l'única font per a la construcció de la seua identitat com a subjecte. I si parlem de construcció és perquè volem evitar qualsevol reminiscència substancialista en esmentar el fugisser concepte d'*identitat*. Deixant clar açò, diem que en aquest procés de construcció de la identitat hom no es refugia només en la raó, sinó que també apel·la a altres aspectes que la tradició racionalista ha titllat d'irracional. Construir-se també vol dir perseguir fins, desitjar-los per a un mateix, bé siga ser feliç o ser sabut, bé siga ser just o ser lliure. Certament, això és el que pretenien també els il·lustrats, però la diferència és que ells teoritzaven sobre individus escindits —per una banda la racionalitat i per l'altra la irracionalitat—, i des d'aquest punt de vista, en el qual la racionalitat és gairebé omnipotent i realitzadora de tots els béns, no podien comprendre que els fins que persegueixen els individus són plurals i, a més, moltes vegades incompatibles i incommensurables entre si. El seu afany de negar la diferència, la pluralitat, era si més no una manera d'eliminar de la vida el component de tragèdia. Però això, de nou, mostra una determinada concepció

antropològica de l'home que no s'adiu massa amb la realitat. Per tant, intentar negar les diferències pot suposar una vulneració del dret que té tot individu a realitzar-se i construir-se tal com ell crega convenient, sempre que respecte el lliure desenvolupament dels altres. I en el cas que ens ocupa, prohibir, marginar o condemnar a l'extinció una llengua pot suposar per a un individu una violació dels seus drets, és a dir, violar el seu lliure desenvolupament amb aquesta llengua. El detall, gens banal, és que això s'ha d'aplicar a tots els individus, independentment del seu grup lingüístic d'adscripció.

POLÍTICA LINGÜÍSTICA LIBERAL?

Tothom té almenys una llengua que respon a la qualificació de *pròpia*. Ja hem comentat més amunt, d'acord amb autors com Albert Branchadell, que aquest concepte s'ha d'aplicar a les persones, per tal com entre els territoris i els idiomes no hi ha cap vincle de necessitat. D'altra banda, les societats poden ser, evidentment, multilingües —la major part ho són d'alguna manera. L'argument antropològic ens ha mostrat que, en tant que dipositària de les solidaritats primàries i vehicle del pensament, la llengua pròpia és fonamental en la construcció de la identitat personal. Però quan es troba immers en un procés de substitució lingüística, l'individu no té garantit el lliure desenvolupament a través de la llengua pròpia. Llavors és quan els poders públics han de garantir als ciutadans, d'alguna manera, la possibilitat de viure plenament en la llengua pròpia. El problema és, justament, de quina manera han d'actuar (o fins a quin

punt poden actuar) aquests poders, ja que en un context socialment bilingüe o multilingüe les decisions preses per a un grup lingüístic poden afectar l'altre (o els altres).

Al llarg de tota la nostra argumentació és evident que assumim els principis liberals en el sentit més clàssic: respecte a les llibertats personals, l'individu com a subjecte del dret, democràcia parlamentària, etcètera. Al capdavant, aquests pressupòsits formen el consens més general, actualment, en teoria política. Un dels principis és, justament, el de la limitació de l'intervencionisme estatal, com a antítesi de les tendències totalitàries inherents al poder públic. Des d'aquest punt de vista, podem demanar-nos quins se suposa que haurien de ser els límits de la planificació lingüística. Com és, teòricament, una política lingüística liberal?

D'acord amb l'argumentació nostra, pensem que una política lingüística liberal és, per definició, no essencialista. Fins i tot es podria dir que no té com a objectiu la creació d'una llengua nacional —almenys no en el sentit *clàssic* del sintagma. Una política lingüística d'aquest tipus, al nostre parer, es dedicaria a garantir la possibilitat de viure en una llengua determinada, a través d'una estructura jurídica que comença en la despenalització i s'atura en la igualtat funcional dels grups lingüístics. D'una banda, doncs, hi hauria la preservació, revitalització i enfortiment de la comunitat lingüística minoritzada: aquest seria l'aspecte de *language planning*. Pel que fa a la comunitat de llengua dominant, la política lingüística liberal hauria d'evitar les tàctiques que hem críticat en l'estat-nació —només podria ser coactiva de manera *compartida*: les famoses clàusu-

les d'«obligació de conèixer» només poden justificar-se *des del principi de reciprocitat*. L'extensió de l'ús de la llengua minoritzada hauria de fer-se, segons aquests pressupòsits, predominantment a partir del màrketing sociolingüístic i de la persuasió.

Un aspecte important, clàssic, és en aquest context el de com es considera la *discriminació positiva*. Alguns autors, com ara Will Kymlicka (1995), han fet un esforç notable per fer-la coincidir amb els pressupòsits liberals. Notable, però problemàtic. Des d'un punt de vista liberal, serà acceptable una decisió de discriminació positiva sempre que no produeixi una dinàmica regressiva en el respecte als drets del grup no beneficiari. Les mesures de promoció discriminatòria són justificables només en la mesura que no creen una devaluació permanent dels drets de qualsevol altre grup lingüístic.

És clar que, des de punts de vista estrictament nacionalistes, totes aquestes prevencions poden semblar rebuscades, i fins i tot es poden malentendre com a renúncies a la presumpció *normalitat nacional*. No acceptem aquesta lectura, com tampoc no acceptem aquell pressupòsit que atorga drets a uns (per exemple, als *espanyols*) i els nega als altres (per exemple, als *immigrants*, especialment si són *il·legals*). Quan el maximalisme renuncia als principis de justícia, cal renunciar al maximalisme.

UNA EXCUSATIO

MODERADAMENT UTILITARISTA

Si en aquestes qüestions cerquem anàlisis equilibrades i equànimes, inevitablement ens adonarem que ens movem per terres gens fàcils de transitar: terres conceptualment pantanoses. Amb tot, les dificultats no s'esgoten en intentar transitar-les, i és ben fàcil enfonsar-se en silenci, sense que ningú respongui a la desgràcia. A cada pas, el pensament afegeix nous obstacles a les pretensions polítiques que es demanen fortes i convençudes del seu quefer dins la societat. Perquè les polítiques de les conviccions, tot i poder ser en principi justes (i de vegades necessàries), pesen massa, i quan s'enfonsen arrosseguen amb elles, com hem vist, un grapat estimable de gent forçada a seguir els criteris ideològics. Així, sembla més adient decantar-se per una política amb poques conviccions —si volem, una política liberal càndidament d'esquerres, com diria el venerable assagista de Sueca—, o per una política de la responsabilitat, tot seguint Weber.

Amb aquests pressupòsits, no se'n escapa que difícilment es podria crear cap plataforma cívica amb finalitats politico-lucratives, com s'esdevé ben prop de nosaltres; tampoc no són idees útils per arrossegar a la lluita milers de joves amb ànimes mal·leables, àvids com estan de solucions finals; i si les idees que plantejem no aconseguen això és, entre altres coses, perquè no ho pretenen. El que ens anima és la intenció de mostrar com certes ideologies amb solucions finals, ideologies apocalíptiques de *tot o res*, no han sabut donar raó de la realitat humana: dels seus afers, de les seues relacions, dels

seus desitjos i finalitats. No hi ha el subjecte pur o transcendental, ni el subjecte únic, i molt menys hom no el trobarà en les nostres societats cada vegada més barrejades, més diversificades, més plurals. Molts conceptes esdevenen obsolets, incapços de comprendre el món que els envolta, i per tant han de ser rebutjats o reformulats, però hom no pot romandre cec amb conceptes ofuscadors. Així, per exemple, en les societats occidentals ens trobem gent procedent de diferents cultures, amb llengües igualment diverses; a Londres, posem per cas, es parlen més de tres-centes llengües. Hi ha alguna possibilitat que l'estat pugui garantir l'aprenentatge i el coneixement de cadascuna d'aquestes llengües? Hom podria argüir-hi que estem parlant de minories dins d'una societat, i que per a fer un anàlisi seriosa de la situació hauríem de distingir els conceptes de «minoria», «poble» i «nació», ja que altrament els posaríem tots en el mateix sac. Potser aquesta crítica seria acceptable, i amb tot, hom no se l'ha de prendre massa fortament. Aleshores, si no podem tenir en compte el nombre de parlants, i tampoc, com hem dit més amunt, no podem establir cap lligam de necessitat entre una llengua i un territori, si no volem caure en els paranys de les substàncies amb destins universals, aleshores, què ens resta?

No és la nostra intenció negar amb aquesta radicalitat elements que es desprenen d'allò que hem anomenat «argument antropològic». Però sí que volem subratllar de nou que els arguments que es volen absolutament fonamentadors esdevenen, sense que siga un joc de paraules, fonamentalistes. En aquest cas, com en tants altres, el dubte és un acte d'higiene. Acceptar que hi ha una distinció entre

minories «diasporitzades» i una concentració d'individus en un territori, que en un grau considerable comparteixen una llengua, una història i un territori, una tradició, uns ritus, una manera d'intervenir sobre el territori, etc.; acceptar això, diem, no respon més que a un plantejament simplement utilitarista, a una política de responsabilitat. Fer aquesta distinció suposaria respondre a les inquietuds diferenciadores del grup, i al mateix temps facilitaria la inversió econòmica que demana una política lingüística. Perquè no és el mateix garantir dues o tres llengües que vint o tres-centes. No neguem que hi haja un dret, només assenyaalem impossibilitats pràctiques.

LA NECESSITAT DE TRIAR ENTRE VALORS INCOMPATIBLES

És fonamental adonar-se que aquest no és un tema senzill, que no es pot liquidar amb quatre consignes mobilitzadores, excitants i entusiastes. La política lingüística es fa amb uns criteris, amb uns procediments i amb uns objectius, i cal examinar acuradament quin és el preu que hom està disposat a pagar en termes d'incoherència o d'injustícia. Amb el que hem dit fins ara tenim plantejat el problema: ens trobem empesos a atendre dos béns diferents, que en algun moment poden ser incompatibles. La tragèdia és, justament, la necessitat inevitable de triar. Els drets individuals, la llibertat de cadascun com a persona i com a ciutadà, d'una banda; la necessitat de garantir la supervivència de les comunitats lingüístiques minoritzades, de l'altra. Si hom no pertany al grup minoritzat, la planificació lingüística pot esdevenir una

restricció d'algun dret reconegut; si el grup minoritzat no pren certes decisions teòricament injustes, la seua supervivència com a tal no es troba garantida —i tampoc, en conseqüència, alguns drets dels seus membres. Ja ho deia, sàviament, Max Weber: quan prenem una posició en un conflicte, «servim un déu i n'ofenem un altre», i vivim permanentment en aquest estat de guerra entre déus diversos —és a dir, entre valors incompatibles entre si (Weber 1919b: 608).

Una altra qüestió travessa aquesta necessitat tràgica d'estar triant constantment: el rebuig que ens susciten certs esquemes històrics i certs procediments —estat-nació, llengua nacional— que hem considerat obsolets i criticables. Ens demanem, tot recollint les esperances de Luis Villoro, si no és possible de concebre un altre tipus d'organització que, sense repetir literalment l'estat-nació tradicional, done solució a aquests problemes. Ell parla d'un hipotètic «estat pluricultural», en què els diversos grups es reconeixen mútuament i on l'estat garanteix la igualtat de drets i de possibilitats entre ells. Això significa que, lluny de l'homogeneïtzació tradicional, la *res publica* hauria de ser plurilingüe per garantir que els ciutadans foren, si volgueren, monolingües. L'esquema de la llengua nacional podria deixar pas, per exemple, al de les *llengües de la nació*. Tant fa, la terminologia emprada, si els resultats són compatibles amb una noció contrastada de justícia i d'igualtat. Si els grups lingüístics minoritzats dels estats europeus actuals accepten la desaparició lenta, llavors no hi ha de què discutir. Però si demanen un tracte d'acord amb la seua dignitat, aquestes institucions tradicionals en crisi hauran de

donar necessàriament una resposta o declarar-se en fallida irreversible.

Haver nascut dins d'un grup lingüístic i/o cultural no predestina a res els individus, ni els dona intrínsecament més drets que als altres. Ni tan sols això no constitueix necessàriament el nucli de la identitat personal. Però el tracte just als ciutadans inclou, també, un tracte just a les persones que es conceben primàriament dins dels seus propis grups: un tracte just, precisament, als elements amb què aquestes persones volen construir identitats personals i de grup. La paradoxa és que certes identitats col·lectives, reivindicades des dels drets individuals, de vegades es construeixen sobre la contravenció d'*altres* drets individuals. Estem destinats, inevitablement, a elegir sempre solucions de compromís, que eliminen els problemes amb el mínim possible de sofriment «col·lateral». Si assumim de veritat els principis liberals, hem d'acceptar necessàriament que els nostres mètodes no garantiran res —garantiran, en tot cas, que el tracte que dispensem a les persones siga més coherent amb la màxima kantiana: en tant que fins, no pas en tant que mitjans. Tal com el lector ha pogut comprovar, el tema d'aquest assaig és què entenem per normalització lingüística i, sobretot, fins a on —i com— estem disposats a arribar en aquest procés. La resposta depèn del nostre punt de vista sobre la llibertat, sobre les essències i sobre la fe en principis únics i omnicomprensius. Ja ho deia Kant, i ho repetia Berlin: «amb el fust tort de la humanitat no es pot fer res que siga recte». ▢

- Aracil, Lluís V. (1986): ««Llengua nacional»: una crisi sense crítica?», dins *Límits*, 1, 9-23.
- Berlin, Isaiah (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah (1979): *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Henry Hardy, ed., Londres, Hogarth Press. Reimpr. Pimlico, 1997.
- Berlin, Isaiah (1990): *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Londres, John Murray.
- Berlin, Isaiah (1996): *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Henry Hardy, ed., Londres, Chatto & Windus. Reimpr. Pimlico, 1997.
- Berlin, Isaiah (2000): *The Power of Ideas*. Henry Hardy, ed., Londres, Chatto & Windus.
- Branchadell, Albert (1997): *Liberalisme i normalització lingüística*. Barcelona, Empúries.
- Cornella, Alfons; Rucabado, Josep (1996): *Les autopsies de la informació. Descripció i impacte*. Barcelona, Proa / Columna.
- Folch, Albert (1997): *Atrapats a Internet*. Barcelona, Empúries.
- Foucault, Michel (1976): «Entrevista a Michel Foucault», dins A. Fontana i P. Pasquino (eds.), *Microfísica del poder: intervencions polítiques*. Torí, Einaudi, 1977, 3-28. Trad. fr. dins *Dits et écrits, 1954-1988. III, 1976-1979*. París, Gallimard, 1994, 140-160.
- Foucault, Michel (1981): «*Omnes et singulatim*. Towards a Criticism of «Political Reason»», dins *The Tanner Lectures on Human Values*, II. Trad. cast. dins *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990, 95-140.
- Fuster, Joan (1955): *El descrèdit de la realitat*. Reed. dins *Obres completes / 4. Assaigs, I*. Barcelona, Eds. 62, 1992².
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. cast. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998.
- Joan i Marí, Bernat (1996): *Les normalitzacions reeixides*. Barcelona, Oikos-tau.
- Kremnitz, Georg (1997): *Die Durchsetzung der Nationalsprachen in Europa*. Münster/Nova York, Waxmann.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press. Trad. cat.: *Ciutadania multicultural. Una teoria liberal dels drets de les minories*, Barcelona, Proa-Universitat Oberta, 1999.
- López, Bernat (1998): «Política lingüística i política de comunicació davant dels reptes de la globalització», dins Toni Mollà (ed.), *La política lingüística a la societat de la informació*. Alzira, Bromera.
- Mollà, Toni; Palanca, Carles; Viana, Amadeu (1987-1991): *Curs de sociolingüística*. 3 vols. Alzira, Bromera.
- Murgades, Josep (1996): *Llengua i discriminació*. Barcelona, Curial.
- SSB: Seminari de Sociolingüística de Barcelona (1987): *La diversitat (im)pertinent. Gent, política i llengües*. Barcelona, El Llamp.
- Tivey, Leonard (ed.) (1981): *The Nation-State. The Formation of Modern Politics*. Oxford, Basil Blackwell. Trad. cast. *El Estado Nación*. Barcelona, Península, 1987.
- Villoro, Luis (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. Mèxic, Paidós.
- Weber, Max (1919a): «Politik als Beruf», dins *Gesammelte politische Schriften*. Johannes Winckelmann, ed. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988⁵, 505-560. Trad. cast. dins *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Joaquín Abellán, ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1992, 93-164.
- Weber, Max (1919b): «Wissenschaft als Beruf», dins *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Johannes Winckelmann, ed. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976⁵, 582-613.
- Weber, Max (1921): *Wirtschaft und Gesellschaft*. 3 vols. Johannes Winckelmann, ed. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976⁵.