

**JOAN FUSTER**

**DICCIONARI  
PER A OCIOSOS**



  
edicions  
**62**

La primera edició de *Diccionari per a ociosos* fou publicada per l'Editorial A.C. el 1964.

*És rigorosament prohibida, sense l'autorització escrita dels titulars del «copyright», sota les sancions establertes a la llei, la reproducció total o parcial de l'obra per qualsevol procediment, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic i la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec públics.*

Coberta de Jordi Fornas.

Primera edició dins «El Cangur»: setembre de 1978.

Cinquena edició: març de 1993.

© Hereus de Joan Fuster i Ortells, 1964. 1978.

© d'aquesta edició: Edicions 62 s/a.,

Provença 278, 08008-Barcelona.

Impress a Hurope s/a., Recared 2, 08005-Barcelona.

Dipòsit legal: B. 6.505-1993.

ISBN: 84-297-1431-6.

[7]

Ja des d'aquesta primera línia, vull desenganyar el lector respecte a l'abast del títol del llibre que té entre mans. La meua pretensió no ha estat —¿calia que ho digués?— de confeccionar un «diccionari». Com en altres ocasions, em limito a reunir en volum una sèrie incoherent d'escrius, diversos en el tema i d'extensió desigual, catalogables dins el gènere elàstic i modest de l'«assaig». En *Figures de temps* (Barcelona, 1957) i en *Indagacions possibles* (Ciutat de Mallorca, 1958) vaig utilitzar el sistema de presentar els meus papers en una ordenació cronològica, com a fulls de dietari, que de fet eren; en *Judicis finals* (Ciutat de Mallorca, 1960) vaig articular una petita col·lecció de residus aforístics en unes poques seccions, de relativa o remota unitat de contingut. Ni l'un procediment ni l'altre no m'eren ara permesos. Els textos ací recollits daten d'èpoques molt disperses, i només a força de molta violència haurien tolerat una classificació per l'afinitat dels assumptes que hi tracto. Per això, doncs, i a fi de mantenir unes aparences qualssevol de regularitat, m'he decidit per una tercera solució, ben còmoda: la d'encapçalar cada nota amb una paraula clau, i disposar-les segons la gradació alfabètica d'aquestes paraules. El truc no és gens nou, naturalment; més aviat compta amb alguns precedents il·lustres. Millor. De tota manera, per matisar l'indole del «dic- [8] cionari», i per reduir-ne tot presumpte ressò ambiciós, li arrodoneixo el nom amb una irònica indicació dels destinataris: «per a ociosos». Que el lector no s'ho prengui malament. Al capdavall, tampoc no serà cap mentida. Perquè ¿quan llegiria, sinó en una estona d'oci? D'altra banda, encara que els escriptors professionals afirmen que la literatura té unes finalitats excelses i transcendents, no hi ha dubte que també en té una altra de vulgar i efectiva: la d'omplir els ocis d'uns hipotètics lectors. Almenys, la mena de literatura que jo cultivo —literatura subalterna, marginal, d'anar per casa— no pot arrogar-se aspiracions de particular petulància. Són «assaigs»: poca cosa. Si, de vegades, presenten algun aspecte ampul·lós o doctrinari, és sense mala intenció: de fet, tracten problemes de cada dia —els meus, si més no—, precisament els mateixos que constituïrien la matèria d'una conversa familiar, cordial, en el cas que el lector i jo ens trobéssim cara a cara i ell s'hi interessés. Espero que una cosa o altra li interessarà. Ja em dono per satisfet si no li frustro l'oci: si no l'hi frustro del tot.

J. F.

Sueca, 3 abril 1963.

## AMOR

«L'amor? Una invenció del segle XIII!» La frase —promulgada, si no vaig errat, per un erudit ben respectable— podrà semblar un despropòsit. No ho és: gens. Fins i tot caldria admetre-la en la seva precisió més taxativa, que ens situa davant el fenomen social i cultural de la poesia dels trobadors. És clar que sempre hi ha hagut «amor», una forma o altra d'«amor», lligant les parelles humanes: sempre, o gairebé sempre —d'ençà que l'home mereix el nom d'home. Sense sortir-nos de la tradició occidental, el *Symposium* de Plató i l'*Ars amandi* d'Ovidi prou que en donen fe amb una espessa magnificència literària. Però no tots els «amors» han estat idèntics, i hauríem de distingir escrupolosament entre les diverses espècies o les diverses qualitats d'«amor» que els homes han viscut al llarg de la història. I no hi ha dubte, almenys, que això que nosaltres encara anomenem «amor» —això que inspiraven Beatrice i Laura, i Julieta i Desdèmona, i Margarida Gautier i Mimí— va ser desconegut per l'Antiguitat pagana. Com va ser desconegut, també, per la bàrbara Alta Edat Mitjana —i per l'Orient intricat. Aquest «amor» és una creació [10] dels trobadors provençals, completada i polida pels poetes italians del *dolce stil nuovo*. Des d'aleshores fins avui, de més a més, l'«amor» s'ha escampat i ha arrelat també gràcies a la literatura. No recordo ara qui —un francès, de segur— afirmava que molta gent no s'enamoraria si no hagués sentit parlar de l'amor. Així s'esdevé, de fet, en una mesura major del que ens pensem. L'home occidental, l'«europeu», i la dona, durant segles, han estat fent l'amor, s'han enamorat, al dictat dels poetes: sense adonar-se'n, naturalment, i sense haver-los llegit. Que consti que no exagero mogut per un partit pres a favor de la literatura. Parlem de l'«amor», i no de la simple i lliure fornicació, ni del matrimoni institucionalitzat, ni tan sols dels nexes afectuosos que aquestes relacions poden produir i normalment produeixen. Els vincles sexuals, la convivència familiar, l'afecte mutu, no són l'«amor». L'«amor», en tant que *sentiment* específic, com el veiem en la *Vita Nuova* o en *La Dame aux Camélias*, com l'experimenten els protagonistes actuals de les novel·les rosa o dels films acaramelats, com l'expressà el Petrarca i el dramatitzà Shakespeare, és tota una altra cosa. En realitat, l'«amor» no es dóna sinó rarament en una dimensió absoluta: els grans enamorats són excepcionals. Gairebé podria dir-se que els «grans enamorats» només han existit en el món de la ficció llibresca: els Werther, els Romeo, les Karèlina, les Manon, són éssers de paper. I quan en trobem algun de carn i ossos, fa la impressió de ser una víctima del virus literari. Però si els «grans enamorats» no abunden, cal reconèixer que l'«enamorat» —l'home i la dona que participen moderadament de l'«amor»— és un tipus habitual. Avui és un tipus habitual: no ho era tant fa cent anys, i menys encara fa dos-cents anys. L'«amor» s'ha propagat des d'unes classes socials a les altres, en una transfusió lenta i gradual. No oblidem que l'«amor», en els seus orígens, era «amor cortès»: afer d'aristò- [11] crates i de paràsits d'aristòcrates. La poesia provençal, i el concepte —i el sentiment— de l'amor que elabora, van ser, en un principi, patrimoni de dames i cavallers i dels poetes que tenien a sou. Després, l'«amor» salta aquesta primera barrera classista, però continua incardinat a les minories cultes: escriptors i lectors, que, per molt de temps encara, es recluten entre els sectors benestants. De tot això, evidentment, n'arriben refraccions al poble. Però la multitud desqualificada no està a l'altura d'aquelles delícies —ni d'aquells turments— sentimentals: fornicava o es casa, i en paus. «Ans he seguit delits comuns de poble», escrivia Ausiàs March (C, 15), per manifestar que s'apartava de la pràctica de l'«amor» selecte i refinat. El poble vegeta en uns «delits comuns», o s'ajusta a la vulgaritat conjugal, regida pels interessos o per la necessitat. Els «grans enamorats», els «enamorats», es criaven en les altes esferes de la societat. De mica en mica, el teatre

primer, i la generalització de la lectura més tard, *ensenyaran* l'«amor» a les masses. Els espectadors de Shakespeare podien aprendre a *amar* en l'exemple de Romeo i Julieta, en el d'Otel·lo a Desdèmona. Els lectors de novel·les, cada cop més nombrosos a partir del XVIII, hi tindran més oportunitats. El Romanticisme fou l'època en què l'«amor» aconseguí una fabulosa promoció col·lectiva: no és una casualitat que, avui, de l'«amor», se'n digui «amor romàntic», en el vocabulari de les persones ingènues. L'adjectiu és doblement justificat: d'una banda, perquè els escriptors romàntics van especialitzar-se en el tema «amorós» i el van tractar fins a trivialitzar-lo en fórmules estereotipades; d'altra banda, perquè, en el XIX, el llibre penetra en capes socials abans impermeables a la lectura, i els fulletons i els versets efusius contaminen la burgesia i una apreciable làmina del proletariat. El cinema, la premsa «*du coeur*», els reportatges de *romance*, els serials radiofònics, les publi- [12] cacions barates, acabaran d'acomplir el procés, en els nostres dies. En l'actualitat, els promesos més rupestres, quan fan el seu ofici, el fan a imitació de les dolces escenes absorbides en la pantalla del cinema: es besen, es magregen, intercanvien tendreses, segons els cànons propalats pels films. Les pel·lícules i les narracions «amoroses» constitueixen l'«educació sentimental» de la majoria dels joves actuals. I tot això té la seva arrel en el segle XII: en els poemes treballats i conceptuosos dels trobadors. La innovació eròtica dels trobadors descansa, abans que res, en un reajustament del lloc de la dona dins la societat. Fins aleshores, la dona havia tingut una condició social caracteritzada pel marginalisme més definit. L'Antiguitat, l'Orient, l'Alta Edat Mitjana, van ser civilitzacions exclusivament masculines. En elles, la dona era mare o prostituta, serva o vestal, muller o monja, objecte de cobejança o de desdeny, «vas d'iniquitat» o «goig dels homes»: en qualsevol cas, doncs, aliena al pla en què l'home —el baró— es col·locava a si mateix. És cap al segle XII, en efecte, que apunta una possibilitat inèdita per a la dona. Fóra molt llarg d'exposar, amb detall les causes profundes de la nova situació. El fet és que es produeix, i que té la seva versió literària en la poesia trobadoresca. Engels ho ha vist ben vist, això. L'«amor cortès» es perfila amb unes notes distintives, sense precedents en la història de les relacions entre home i dona. D'un cantó, és un amor recíproc, i això vol dir que l'home necessita la correspondència de la dona, la qual, per consegüent, entrarà en el terreny eròtic en un pla *gairebé* d'igualtat amb l'home; de més a més, aquest sentiment aspira a ser tan intens i tan durador, que fa que els dos amants —la dona també, per tant— considerin la separació o la no possessió com una gran desgràcia o potser com la més gran de les desgràcies. No cal dir que aquest «amor» havia de ser una mena de repte a la institució del matrimoni, ins- [13] titució convencional i subjecta —en les classes altes sobretot— a les exigències d'una estratègia econòmica familiar claríssima. Tot matrimoni era un matrimoni d'interès —i aquesta tendència passa de la societat feudal a la societat burgesa, i per això l'«amor», «cortès» en un cas i «romàntic» en l'altre, xoca sempre contra els obstacles socials. La importància de l'adulteri en la literatura —i en la realitat— europea a partir d'aquell temps té aquesta causa. L'«amor», l'«amor» autèntic, es posa a prova en el desafiament a les convencions i als interessos: o els supera, o s'hi esclafa tràgicament. Sigui com sigui, no hi ha dubte que la dona, des d'aquest nivell, i per a bé o per a mal, guanya la possibilitat nova a què al·ludíem: la possibilitat de ser *amant*, de jugar un paper actiu —feliç o infeliç, això és una altra qüestió— en la seva relació amb l'home. La literatura —baròmetre bastant honest de la societat— ens forneix il·lustracions significatives. Les heroïnes literàries de l'Antiguitat no són «heroïnes» per raó d'una mena qualsevol d'amor: Fedra, Antígona, Medea, són figures que assoleixen la grandesa per una o altra energia moral, i no per cap decisió *sentimental*. Per contra, Laura i Beatrice, Desdèmona i Julieta, Mimí i la Gautier, i Emma Bovary, i Anna Karèlina, i tantes més, són ja «heroïnes» de l'«amor». L'home-antagonista té, en una etapa i en l'altra, consideració simètrica: Èdip, Ulisses, Orestes, no tenen res a veure amb l'amor, mentre que Des Grieux, Werther, Tenorio, Sorel, Adolf, Paul —el de Virgínia—, Otel·lo, Romeo, i etcètera, són, bàsicament, uns «enamorats». Fins a la ratlla del XX, això és cert. Malgrat tot, la societat —la societat d'Occident— ha seguit sent una societat masculina. La «dama» feudal en principi, la burgesa després, qualsevol dona finalment, adquireixen el dret d'estimar, contra vents i marees, sí. Però, dones al capdavant dins una societat masculina, no deixen de ser personatges de segona [14] fila. L'home, «enamorat», les necessita «enamorades»: només en la mesura d'aquesta necessitat les dones s'equiparen als homes. En la resta de les seves activitats, la dona continua relegada en la seva postergació multiseccular. La condició jurídica de la

dona, tant com la seva avaluació pragmàtica, són de submissió. L'home *manava* sempre: en l'«amor» i tot, a pesar de les aparences. El Nou-cents presència l'emancipació de la dona. Emancipació és el mot que sol emprar-se en aquest context: no és massa segur, de tota manera, que sigui escaient. Simone de Beauvoir ha denunciat el confusionisme que envolta el problema femení encara en els nostres dies, i no accepta que l'«emancipació» sigui realment una emancipació. El feminisme militant, des del temps de miss Pankhurst, ha avançat molt, i la incorporació de la dona al món laboral ha contribuït força a rectificar els vells prejudicis baronívols. Tanmateix, la pressió femenina en el món d'avui va més enllà del que podien esperar fa seixanta anys Emília Pankhurst i les seves seguidores. L'important no és que les dones votin —cosa que per a les «sufragistes» era l'ideal de la plenitud social del seu sexe—: l'important és que, avui, les dones s'han després de moltes subjeccions, legals o no, i s'acaren amb l'home en un tuteig perfectament equilibrat. La igualtat és, a hores d'ara, relativament tangible, entre homes i dones. I, en aquest punt, l'«amor» comença a ser impossible. Perquè l'«amor» —«cortès», «romàntic»— pressuposava el marginalisme de la dona. L'«enamorada» estima, pot estimar o no, el seu amor —la seva decisió amatòria— és decisiu : però sempre i només en la mesura que és sol·licitada per l'«amor» de l'home, del mascle. L'home adora i reverencia la dona, en l'«amor»: una dona-ídol —adorada, reverenciada— no és ja una dona, no és encara la dona, sinó una mistificació de la dona. I això és el que fa crisi. Ho podem veure en els costums deseixits i francs d'un sector de la joventut [15] urbana, que escapa a la mefítica influència del cinema i de la subliteratura sentimentaloides. Ho veiem, igualment, en la literatura. La literatura torna a servir-nos de referència indiciària. Els escriptors —particularment els escriptors d'envergadura— solen ser ben sensibles a les variacions socials, fins i tot a les més tènues. En la producció literària del que portem passat del segle xx podem certificar les apreciacions que acabo de fer. Hi observem, per exemple, una lleugera desgana, per part dels poetes, respecte al tema de l'«amor», que contrasta amb la seva deliberada preferència pels temes metafísics o de reivindicació social. Basta llegir Valéry, Rilke, Eliot, Claudel, o Prévert, Aragon, Nicolás Guillén, Brecht, i tants d'altres, per cerciorar-nos-en. I quan en els versos dels poetes perdura l'amor —Eluard, estones de Neruda— és ja sota espècie de mera exaltació sensual. Així mateix s'esdevé amb la novel·la. Si el novel·lista s'ocupa encara de l'amor —Proust, Joyce, Lawrence, Miller— és per reduir-lo, en definitiva, al mecanisme opac de la carn. Resulta simptomàtic el poc espai que les relacions sentimentals —en el més noble i acreditat sentit d'aquesta última paraula— d'home i dona conserven en els llibres de Malraux, de Hemingway, de Camus, de Silone. Si bé ho mirem, l'amor, el vell «amor», l'amor que en diuen «romàntic», no té avui més trinxeres defensives que allò que hem destacat com instruments de penetració: novel·letes rosa, films, serials. I els *chansonniers*, francesos o no: Jacques Brel o Domenico Modugno, Paul Anka o Nat King Cole, Aznavour o Josep Guardiola, que escampen per les ones els residus difuminats, convertits en *calderilla*, de la poesia «amorosa» dels romàntics. Novel·les, films, serials, cantants —però— tenen un públic: un gran públic, encara. És el final. Prou que ho sabem: la màxima difusió d'una idea o d'una moda coincideix amb el moment de la seva extinció. L'«amor» està en aquest estadi: l'últim i [16] més baix graó. La nostra època jubila l'«amor». Ha arribat l'hora d'inventar *un altre amor*. Un amor —el de demà— que, probablement, no tolerarà un don Joan ni una Julieta, una Bovary ni un Otel·lo, un Werther ni una Beatrice...

## ATZAR

La frase —de Pascal— ha fet fortuna, i encara avui sol ser al·legada per subratllar la intervenció de l'atzar en el curs dels esdeveniments històrics. Si Cleopatra hagués tingut el nas una mica més llarg o una mica més curt, en efecte, el destí del món hauria estat un altre. Segons sembla, aquella insigne dama fou d'un format relativament apetitós bastant capfluixa i, no cal dir-ho, una reina important. Els seus embolics amatoris amb determinats cabdills romans havien de prestar-se a

amargues reflexions, sens dubte, per la part dels seus contemporanis i de la posteritat resignada. Una Cleopatra més circumspecta o més casta, una Cleopatra més lletja, hauria jugat un paper ben diferent en la vida de Cèsar i en la de Marc Antoni: la política de Roma —el món sencer d'aquella època— també hauria estat distinta. Si el *sex-appeal* de Cleopatra depenia o no de la longitud del seu nas, és una cosa que ignoro: una cosa, de més a més, literalment negligible. Però la convicció popular i culta pogué atribuir als *flirts* de la sobirana egipcíaca un pes decisiu en el desplegament d'alguns episodis de l'imperialisme romà, i no s'equivocava del tot. L'apèndix nasal de Cleopatra adquiria així un clar valor representatiu. Caricaturesc, si voleu, però representatiu. Durant segles, els homes d'Occident no van concebre la història d'una altra manera. Per a ells, la vida col·lectiva, la sort dels seus pobles, quedava lligada a un continu teixir-i-desteixir de guerres, d'incidents dinàstics i [17] de barates diplomàtiques, els protagonistes dels quals eren sempre un grapat de personatges més o menys il·lustres. Una anècdota d'alcova reial podia tenir conseqüències imprevisibles. Dins d'aquest plantejament, és clar, les dimensions del nas d'una reina d'Egipte prenen, de sobte, una gravetat impressionant.

Els criteris, però, van evolucionar a poc a poc, i els historiadors acabaren rectificant la seva òptica. Ho determinava el progrés de les ciències socials, en general, i les mateixes evidències quotidianes, ara esdevingudes conscients, hi contribuïren força. La sola ressenya de batalles, d'embulls palatins i de tractats internacionals, no resultava ja satisfactòria: ben mirat, això, sí, era història, però no tota la història. El gros de la societat —si puc dir-ho així— en quedava al marge. I l'experiència de cada dia, l'anàlisi de la realitat actual, revelava, per cert, que allò que en quedava al *marge* era precisament el fonamental. D'aquí que els historiadors comencessin a prestar atenció als fets obscurs que constitueixen la trama vertadera de la dinàmica social. De mica en mica prosperà la idea que aquesta «dinàmica social» —és secundari la fórmula amb què l'anomenem— mereix ser considerada matèria bàsica dels estudis de la història. La investigació ha anat clarificant-ne els elements: l'anatomia econòmica, la diversificació en grups i en classes que en deriva, els antagonismes que s'hi estableixen, les formes de comportament i de cultura que segreguen, les tècniques de producció que s'hi succeeixen, i tants factors més. Les guerres i tota la resta deixaren d'aparèixer-se'ns, aleshores, com una broma gratuïta i de mal gust, confabulada per uns quants individus gloriosos o sinistres, i s'insertaren en aquell substrat de forces. I el nas de Cleopatra —o sia: l'ambició personal d'un rei, la bestiesa o el fanatisme d'una camarilla, la impaciència d'uns conspiradors, etc.— passava a un segon terme. Hi [18] ha un moment en què la història està en condicions de ser escrita sense noms propis.

Aquesta espècie de sociologisme historiogràfic es limità, en un principi, a les interpretacions. Tal és el cas de Marx. Els erudits, mentrestant, van continuar aferrats a la seva rutina. Però també ells es veien obligats a corregir les seves perspectives. Amb un avantatge, encara: que podien prescindir de l'apriorisme, sempre perillós, que acostuma a deformar la visió dels «interpretadors». Avui, les recerques monogràfiques, projectades sobre un període determinat, es preocupen d'aclarir els resultats d'una pesta o d'una mala collita, el moviment d'un port o els comptes dels mercaders, més que no pas les intimitats d'una cancelleria o d'un palau. Potser no és ben bé així: les intimitats de les cancelleries i dels palaus ja han estat bastant airejades, i no mereixen més insistència. Però allò altre estava per esbrinar, i és el que van fent els nostres investigadors. Al capdavant, aquesta és una posició carregada de sentit comú. Quan intentem formar-nos una noció aproximada d'un país actual —d'una societat concreta—, comencen per indagar la seva estructura econòmica, la polarització de les seves classes, el grau polèmic en què aquestes s'enfronten, les mistificacions que s'hi sobreposen: només en haver dilucidat les línies mestres de tot això tindrem una mínima possibilitat d'entendre les incidències de la seva política interior i exterior. Una cosa de semblant pretén l'historiador respecte al passat. L'objectiu i els mètodes són similars, en certa mesura.

I el nas de Cleopatra, doncs? L'explicació dels *fets* aparatósament superficials, una substitució de dinasties o un *renversement* d'aliances, el pas d'un règim a un altre, una guerra civil o una guerra internacional, ja no reposa en el caprici d'un monarca o d'un privat —en els seus

matrimonis, en els seus adulteris—, en la inquietud d'una facció, en els odis [19] patriòtics: són raons d'un altre tipus les que hi serien adduïdes. Antagonismes de classes, pugna d'interessos comercials entre nuclis nacionalment rivals, desequilibris monetaris, daltabaixos demogràfics: aquests seran els factors que l'historiador hi detecta, com a agents del mecanisme de la història. No sempre es tracta de fenòmens independents, o rigorosament independents, de la voluntat dels homes que els sofreixen. És obvi, malgrat tot, que tampoc no són una retracció d'aquesta voluntat. Més aviat es dibuixen com tendències objectives, potents i condicionants, que arrosseguen en la seva marxa les decisions dels «protagonistes». Els reis, els cabdills, les oligarquies, obren en la història a impulsos d'una pressió exterior a ells mateixos, encara que sigui en definitiva la pressió de la seva pròpia conveniència. El «poder» autèntic no radica tant en la persona que institucionalment l'exerceix com en les forces reals que aguanten aquesta institució i la persona que la tripula. Ni Cleopatra era solament Cleopatra —la dona anomenada Cleopatra—, ni Cèsar i Marc Antoni eren solament uns enamorats. L'una i els altres *representaven* alguna cosa més que els respectius desficiis eròtics dins una conjuntura política solemne.

Això és exacte. Però també és indiscutible que el nas de Cleopatra —i l'admiració de Cèsar i de Marc Antoni pel nas de Cleopatra— hi tenen una certa influència. *L'atzar* és inabolible. Estic referint-me a *atzars* que convergeixen, justament, en aquells personatges conspicus, que la historiografia tradicional situava en el prosceni dels segles. Els *altres* atzars, no val la pena que els prenguem en consideració. Voltaire ja els ridiculitzava. En el *Dialogue d'un Brahmane et d'un Jésuite*, el patriarca de Ferney posa en boca d'un remotíssim hindú una divertida explicació de la mort d'Enric IV de França: l'assassinat del rei no s'hauria produït si un dia, allà a les vores del Ganges, el braman en qüestió [20] no hagués relliscat. Per desgràcia, en relliscar, el sacerdot oriental va fer caure al riu el seu amic persa, Eriban, que s'hi ofegà; la vídua del persa es casà després amb un comerciant armeni, del qual tingué una noia, casada més tard amb un grec; una filla d'aquest matrimoni s'instal·là a França i va casar-se amb el pare del regicida Ravaiillac. Si el braman no hagués relliscat, Eriban no hauria mort, ni la seva muller s'hauria casat amb l'armeni, ni etcètera, etcètera, ni Ravaiillac hauria nascut, per tant, i Enric IV hauria mort al seu llit, de pulmonia o de diabetis, com una persona decent. La humorada de Voltaire s'adreçava a combatre les presumptuoses concatenacions de causes i efectes que voldrien justificar el desenvolupament de la història: de la gran o de la petita història. Nosaltres podem prendre el seu apòleg amb un sentit més ampli. El punyal de Ravaiillac, i Ravaiillac mateix, no eren un *atzar* que el braman hindú podia haver estalviat als francesos. En canvi, l'*atzar* de ser Cleopatra, i de tenir un nas seductor, ja no és tan risible. La relliscada d'un braman mai no alterarà el procés dels esdeveniments: les relliscades i els nassos de les individualitats poderoses poden, si no alterar-lo, almenys condicionar-lo a la seva manera. Pensem en Napoleó. És ben probable que, donat el conjunt de les circumstàncies que hi concorrien, la Revolució no tingués altra sortida que la dictadura: el «bonapartisme» s'imposava potser per una exigència profunda de les coagulacions socials de la França d'aleshores. Algú havia de ser-hi dictador: l'*atzar* va fer que ho fos Napoleó. Si el «bonapartisme» era una fatalitat —diguem-ne fatalitat—, Bonaparte no era gens *fatal*: l'home fort del bonapartisme podria haver estat perfectament un altre. I estem en el dret de suposar que aquella mateixa conjuntura històrica, assumida des del poder màxim per un home distint, hauria tingut, no dic un altre signe, però sí un altre abast. Dedicar- [21] nos a imaginar què hauria passat a Europa durant la primera meitat del XIX si el lloc de Napoleó hagués estat ocupat per un tipus diferent, seria, ja ho sé, un, entreteniment inútil i desplaçat. Tanmateix, aquesta mena d'hipòtesis són difícils d'eludir, a l'hora de meditar les giragonses de la història. No sento gaire simpatia per la figura de Bonaparte: ara bé, ningú no podrà negar-li uns dots genials de polític, d'estrateg, d'aventurer. Les conseqüències del seu pas a través de la geografia continental —de Madrid a Moscou, de Nàpols a Berlín— encara cuegen. L'expansió de l'ideari liberal amb els seus exèrcits, i les reaccions nacionalistes que el Gran Cors despertà, són a la base de l'Europa d'avui. Tot això, i més, que computaríem en el compte de Napoleó s'hauria produït igualment sense Napoleó: no ho posarem en dubte. Però ¿qui gosaria afirmar que s'hauria realitzat de la mateixa manera, amb la mateixa velocitat? Un Primer Cònsol sense ambició, sense astúcia militar, sense energia diplomàtica, un bonaparte —amb minúscula— mediocre, hauria



impres una altra direcció a certs aspectes de la política francesa i n'hauria reduït la virulència d'uns altres. Napoleó és un «nas de Cleopatra» més.

La veritat és que, mentre hi hagi la possibilitat que una persona, o unes poques persones, retinguin en les seves mans una quantitat de poder decisorí excepcional, sempre hi ha un «nas de Cleopatra» a l'aguait. Fullejant els periòdics del dia encara ho podem comprovar. L'actual V República, a França, ¿què hauria estat, què seria, què serà, sense el general De Gaulle? La perduració de tal o tal altre règim autocràtic, i no sembla netament lligada a la salut física o mental de l'autòcrata? ¿És que l'*affaire* Stalin, en la versió que en donen els dirigents de la Unió Soviètica d'avui, no ve a revelar que les «lleis objectives» per les quals es regeix l'edificació del socialisme han estat a punt de sofrir [22] un contratemps seriós, aleatori, gràcies a la ingerència intemperant del dictador georgià? No és un atzar que la V República francesa sigui com és: l'atzar és que la seva més alta magistratura hagi anat a parar a mans d'un De Gaulle, megalòman prestigiós i condecorat. No és un atzar que determinats països estiguin sotmesos a sistemes pretorians: l'atzar és que els dèspotes siguin aquests i no uns de diferents, i que la seva vida, mèdicament assegurada, sostingui la baluerna oficial. No era un atzar que la Unió Soviètica s'organitzés en Estat monolític, de jerarquia absoluta, suspicaçment policíac : l'atzar fou que la potestat suprema es concentrés en un home com Stalin, extraviat, atrabiliari i venjatiu. La història fa el seu camí, d'acord amb el joc intern de forces que la propulsa: però, en ocasions, i precisament en el punt més delicat, hi ha un «nas de Cleopatra» que la influeix. Aquesta influència de l'atzar serà major o menor, segons els casos: serà, de vegades, favorable, i de vegades, nociva. No es tracta d'avaluar-ho, ara. El meu propòsit es restringeix a destacar el fet.

Certament, els «nassos de Cleopatra» no són els únics *atzars* dignes de ser registrats. En una societat subdesenvolupada, posem per cas, que descansi fonamentalment en una economia agrària, uns anys de sequedat continuada o de pluges monstruoses poden significar un col·lapse d'imprevisibles ramificacions polítiques i socials. Una guerra decisiva, perduda o guanyada per algunes eventuais peripècies castrenses o tècniques, podria canviar moltes coses: «si Hitler hagués tingut la bomba atòmica...» Fóra ben senzill de multiplicar les probabilitats *atzaroses* d'indiscutible transcendència. Però, en realitat, és el «nas de Cleopatra» allò que resulta més torbador. L'atzar hi queda encarnat en una sola persona, en unes quantes persones escasses. I mentre les societats s'estructurin de tal manera que un sol individu, uns quants individus escassos, detinguin la plenitud [23] del poder, això serà inevitable. El governant omnipotent és un home —o una dona—, no una màquina de governar: la seva omnipotència no escaparà mai a un ús *personal*. Potser és utòpic esperar que un dia la humanitat s'alliberi d'aquesta mena de risc. De moment, només una forma d'organització pública ha pogut reduir al mínim les probables insolències de qualsevol Cleopatra de nas admirable: precisament aquella que ha reduït al mínim les facultats autoritàries dels governants. Però el futur no sembla massa propici a aquest tipus d'Estat. Si el dia de demà *manen* els tecnòcrates —com auguren alguns sociòlegs—, el seu poder també serà diriment i abassegador: l'atzar-nas-de-Cleopatra continuarà sent una amenaça per a la dolça, grisa i resignada multitud dels súbdits, que solament aspiren a viure aquesta vida en pau i gràcia de Déu...

## AVARÍCIA

Sospito que deu haver-hi hagut un canvi de «qualitat» en l'indole psicològica de l'avarícia. No puc parlar-ne per pròpia experiència, perquè, sense ser allò que se'n diu un pròdig, no em considero massa dominat per la concupiscència dels béns materials. Però crec que el fet pot deduir-se d'unes quantes observacions òbvies. Aquest curiós pecat capital que anomenem «avarícia» és, si no vaig errat, alguna cosa més que una mera exacerbació dels instints possessoris. Tècnicament, potser sí: potser és això, un apetit desordenat —*desordenat*, remarcaria un moralista— de riqueses. Malgrat tot, en la pràctica, no acostumem a classificar entre els avariciosos sinó aquelles persones

que, a una més o menys espavilada propensió apropiadora, uneixen un sentit voluptuós dels valors econòmics. No sé si m'expresso bé, Penso que no basta l'«execrable fam d'or» per a [24] dictaminar la presència de l'avarícia: cal, de més a més, que l'individu crematísticament famolenc hi tingui una sensibilitat de *gourmand*. Hi ha gent, molta gent, que es desvia per augmentar la seva fortuna fins a extrems d'estupenda aberració, i tanmateix no gosàrem acusar-la d'avarícia. L'afany d'acumular «diners» és perfectament compatible amb una indiferència gairebé anafrodisíaca per la materialitat mateixa del «diner». En general, el gran ric veu la seva riquesa en funció del poder social que li confereix; l'estalvi sistemàtic, mesquí i tot, pot obeir i ben sovint obeeix a un simple esperit de previsió; certs tipus d'empresa capitalista, en els rams de la indústria i de les finances, són pures expansions professionals, que creixen impulsades per la inèrcia dels mecanismes del sistema i en les quals el lucre ja no és més que una conseqüència rutinària; la passió per la propietat territorial, tan característica del món agrari, suposa una voluptuositat també, però projectada sobre les coses — sobre la terra— i no sobre els diners. L'avar, en canvi, es concentra en el «diner»: en allò que el diner és en si mateix. És en el diner que polaritza una mena de frenesí sensual. No importa la quantitat: de vegades l'avarícia és exercida damunt cabals francament irrisoris, de tan migrats. Però, pocs o molts, aquests cabals no sortiran mai de les mans de l'avar: ell és un «agarrat». I la seva resistència a desprendre's dels diners, en el fons, no s'origina tant en la por a la dissipació o al dispendi superflu, com en l'ànsia de retenir les monedes per a *gaudir-les* a la seva manera i en tant que monedes precisament. Perquè es tracta, en última instància, del fetitxisme de la moneda. Ignoro què n'opinaran els historiadors: però jo m'imagino que l'avarícia no podia aparèixer com a forma de la conducta humana sinó quan la societat comença a fer intervenir en la vida econòmica un mitjà autònom per a facilitar l'intercanvi de mercaderies, [25] és a dir, la moneda. Abans d'aquest moment, en un àmbit d'economia primària, de permuta directa, l'avar em sembla intel·ligible. Ni tan sols el sabríem concebre en les primeres etapes de l'evolució posterior, quan —per exemple— «l'home utilitza l'home, en figura d'esclau, com material primitiu de diner». Serà la moneda pròpiament dita, el diner autèntic, sota la seva espècie metàl·lica i de metall preciós, allò que promourà el vici. Per a l'avar, el diner no és un *instrument* d'adquisició o de domini, ni un *signe* neutre del valor econòmic, sinó la realitat absoluta d'aquest valor. I sens dubte tenia —«tenia»: en passat— una part de raó, ja que l'or i la plata, al capdavant, han estat durant segles un valor immanent, el màxim valor immanent en el camp de les relacions econòmiques. I és això, or i plata, i or i plata en moneda concretament, el que l'avar vol posseir. En moneda: perquè això suposa per a ell la suprema garantia del metall. La imatge popular de l'avariciós —la fabricada pel folklore, la de la tradició escènica— sol reunir dues notes marginals al que vinc dient: la gasiveria i la usura. D'una banda, és un home reticent davant qualsevol possibilitat de despesa; de l'altra, es dedica a fer préstecs amb rèdits ignominiosos. L'un tret i l'altre tendeixen a destacar en la figura de l'avar unes facetes primordialment susceptibles de ser explotades en una denúncia satírica o dramàtica. «Un dia d'aquests, el barber li havia tallat les ungles; doncs ell va replegar tots els retallets, i se'ls va emportar», diu un personatge de *l'Aululària* de Plaute, referint-se a l'avar Euclió. I, descendent en línia recta d'Euclió, l'Harpagon de Molière, a més de ser tan ronyós com el seu predecessor, deixa diners al vint-i-vuit per cent, i encara amb unes condicions supernumeràries ridículament oprobioses. Plaute i Molière feien «comèdies», vol dir-se, caricatures: això no obstant, els seus retrats de l'avariciós no són inexactes. Però, més que no pas la usura i la [26] gasiveria, cal considerar com a més «específic» de l'avarícia el patètic fervor amb què l'avar «tracta» els seus diners. Aquesta és la nota diferencial de la figura. En les rondalles tradicionals, en els contes infantils, en la literatura fulletonesca, l'estampa es repeteix assíduament. Hi veiem el vell ambiciós, excitat, somrient amb una punta de bogeria als ulls, en el racó més llòbrec de casa seva, que compta i torna a comptar el seu tresor: palpa les monedes, les acaricia, les contempla, amb una avidesa fixa i insaciada que no hi ha més remei que qualificar de lasciva. És un espectacle sinistre, és clar, i per això, justament perquè és sinistre, massa sinistre, ens sentim decantats a titllar-lo d'inversemblant. Tanmateix, hem d'acceptar-lo no sols com a possible, sinó fins i tot com a lògic. Si no se'ls ha de gastar, els diners, ¿què voleu que en faci, l'avar? Mirar-los i tocar-los amb aquella «delectació morosa» que censuren les persones severes: mirar-los i tocar-los per sentir-se'ls *seus* amb una forma de propietat libidinosa i efusiva. Ja sabeu què feia el senyor Grandet, a les acaballes de la seva vida. «Eugènia li apilotava

lluïsos sobre la taula, i el bonhome passava hores senceres amb els ulls clavats sobre les monedes, com les criatures que, en començar a veure-hi, contemplen estúpidament el mateix objecte. Grandet, com una criatura, somreia d'una manera que feia pena. 'Això em retorna!', exclamava de vegades amb una mena de beatitud.» I aquesta beatitud *era* l'avarícia del boter de Saumur, i no la seva coquineria en escatimar el menjar a la família ni les seves martingales per eixamplar-se el patrimoni. Balzac ho endevina. El malalt que, amb la mirada extàtica, s'enlluerna davant el munt de lluïsos refulgents, és l'avar per excel·lència. I trobo ben significatiu —tornant ara al punt de partida d'aquesta nota— que papà Grandet sigui l'últim avar *vertader* que registra la literatura moderna. Grandet viu en una època —primer terç del [27] segle XIX— en què ja no resultava fàcil ser avar. La seva fortuna, bàsicament, està constituïda per immobles, hipoteques, negocis, paper de l'Estat. Naturalment, la moneda metàl·lica —de metall noble— es mantenia encara en una plenitud de vigència indiscutible. Però el capitalisme prenia volada i la trama del joc econòmic es feia més complexa. Grandet veu com creixen els seus milions, però aquests milions no se li tradueixen en peces d'or. Balzac, al llarg de la novel·la, insisteix a subratllar el neguit que té constantment alterat el seu personatge: un desfici taxatiu per haver monedes d'or. L'or és l'obsessió que l'atabala, que li fa perdre els estreps, que li proporciona les úniques delícies. Cada cap d'any, Eugènia, la filla, havia de mostrar als pares els diners que, per un motiu o altre, Grandet li donava i que ella havia de servir religiosament: l'exhibició familiar de l'or de la noia —monedes triades, fermes— era la gran festa de l'avar. Això encara era factible en temps de Grandet: no ho seria tant a mesura que el segle avancés. Un Grandet de cent anys més tard —posem de les vigílies de la guerra del 14— hauria hagut d'acontentar-se amb una moneda menys temptadora: amb els bitllets de banc. L'or —l'or en moneda de curs normal— tendeix a fer-se fonedís. I després, la plata, que no per secundària deixaria de tenir els seus al·licients. I aquí és on hauríem de preguntar-nos si l'avarícia no haurà sofert, simultàniament, algun canvi en la seva —diguem-ne— estructura psicològica, ¿Continuaria tenint la mateixa «qualitat», doncs, si l'or i la plata són substituïts pel paper? Quan els dirigents de les finances públiques, per exigències íntimes de la situació, retiren els diners de metalls preciosos, i fan circular en lloc seu uns documents impresos d'estricta valor fiduciari, equina possibilitat de gaudi sensual li queda ja, a l'avar? Cal convenir que també deu fer goig, una bona pila de bitllets; però [28] entre els antics lluïsos rutilants i els moderns papers tipografiats hi haurà, sens dubte, una diferència decisiva, als ulls —i als dits— de l'avariciós. La cobdícia, la seva cobdícia, en surt frustrada en l'aspecte més delicat. També els bitllets són «diner»: l'avar no posa això en qüestió. Només que són uns «diners» desproveïts de consistència material: incapaços de ser físicament posseïts —com unes cartes d'amor, en comptes de la presència tangible de l'amant. És evident que encara podem imaginar-nos el vell —l'avar, ens el representem sempre vell, segons mana el tòpic— de faccions contretes i pupil·les brillants, que fulleja i manucleja un feix de bitllets, satisfet del tacte i del soroll. Ens el podem imaginar, però amb dificultat. No hi creiem gaire. Els rics en bitllets, contemporanis dels bancs, solen utilitzar els comptes corrents. I la cosa no acaba ací. Els grans cobdiciosos d'avui dia, ja ni tan sols tenen el recurs de passejar els dits sobre els bitllets, si no és en quantitats de consum domèstic. Els xecs, les accions, les xifres escrites damunt documents subtilíssims, constitueixen per a ells la riquesa. Al ric actual, la riquesa li arriba exclusivament a través de referències simbòliques. Nombres i firmes: això és tot. i I es pot ser avar encara, en aquestes condicions? Ho dubto. En tot cas, donant per fet que sí, hauríem de concloure que l'avarícia, a hores d'ara, s'ha fet —passeu-me el mot— algebraica. El plaer —que de plaer es tracta — derivable de la possessió del diner, no serà ja un plaer sensual, com en l'època en què corria l'or: serà, si molt convé, un plaer restringidament intel·lectual, ¿I valdrà la pena que seguim anomenant-lo «avarícia»? Ai, Mare de Déu, quin problema!

[29]

*B*

## BELLESA

No crec que tingués raó aquell respectable doctrinari antic, quan deia que no hi ha res tan agradable com contemplar la bellesa sense concupiscència. Això és una idea de vell o d'impotent: de vell o d'impotent que es resigna a ser-ho. Perquè, si en contemplar un cos adorable no sentim la «concupiscència» que ens fa desitjar-lo, ¿no sentirem més aviat la ira de no sentir-la, o l'enveja dels qui la senten? Encara no he arribat a l'edat en què pugui veure'm condemnat per la naturalesa a una inapetència tan paorosa. Però, si un dia hi arribo, em consideraré ben infeliç. La concupiscència — diguin els moralistes el que vulguin— és la vida.

## BESTIESA

El precepte —o el consell— del Catecisme, si no el recordo malament, i en la llengua en què me'l van ensenyar, diu, o deia: «Sufrir con paciencia las flaquezas de nuestro prójimo». Però el filòsof setcentista, mundà i càustic, dóna una versió més particular del tema, no exempta de suggestions, si bé es mira. «Pardonnons-nous réciproquement nos [30] sottises», escriu; «c'est la première loi de la nature». La veritat: jo no sabia decidir si la cosa mereix o no mereix ser qualificada de «première loi de la nature». Tanmateix, la recomanació té la seva substància. I tant! «Perdonem-nos recíprocament les nostres bestieses...» Salta a la vista el gir habilitós a què ha estat sotmesa, en aquesta frase, la idea eclesiàstica. Per a començar, la «flaqueza» per a la qual es reclama indulgència queda concretada en un terme feridor: bestiesa. I des d'un angle moral bastant rigorós, ¿no podríem afirmar que qualsevol «debilitat» humana és, en el fons, pura i explícita bestiesa? Els especialistes en la matèria contestarien que sí. D'altra banda, l'emperrucat ciutadà —«nec nominetur»— que cito, precisava amb un insidiós adverbi l'abast de l'admonició: «recíprocament». El perdó ha de ser mutu, en efecte. I hem de perdonar-nos *això*: les *nostres* bestieses, la respectiva ximpleria. Els uns als altres.

De fet, quan el filòsof deia «sottises», volia dir exactament «sottises»: ximpleries, bestieses, bajaranades, beneitures —en les accepcions més banals i més correctes d'aquests mots. Ell en posava exemples, que no fóra del cas reproduir ací. No ens apartaríem gaire de la seva intenció, crec, si hi generalitzàvem pel nostre compte. En realitat, pocs defectes del proïsme ens empenyen més que aquest: la seva niciesa. I ens empenya, no tant per nosaltres mateixos com pel proïsme en qüestió. La convivència ens obliga a suportar —a perdonar: a tolerar— els dits i els fets del veí: la seva ira, la seva brutícia, la seva insolència, la seva temeritat, la seva rudesia. «Perdonar-lo», en un tal supòsit, no significa sinó superar la irritació, el desafecte o la incomoditat que la seva ofensa ens produeixi. I fins i tot, en última instància, el «perdó» arriba a proporcionar-nos un cert i pessigollejant refrigeri interior... Amb la bestiesa tot s'esdevé d'una altra manera. La bestiesa aliena ens ofèn, és clar. Però [31] també ens suggereix un aspre menyspreu per la persona que ens l'ha propinada. I això és el mal. Si li «perdonem» la ximpleria —l'ofensa que amb la ximpleria ens infligeix—, ja no resulta tan senzill, en canvi, reprimir el nostre desdeny. I desdenyar el proïsme és —almenys per a mi— una operació més aviat enutjosa, o en tot cas, poc amena.

I es tracta —no ho oblidem— de perdonar-nos «recíprocament» les nostres bestieses. El manament cou com un sarcasme. Perquè, en definitiva, ¿qui seria el valent que s'atrevis, amb una lleialtat habitual, a reconèixer que ell comet o profereix «ximpleries»? No diré que alguna vegada, per excepció, i aclaparats per l'evidència, no hàgim d'admetre contritament una relliscada pròpia que respongui a la insultant denominació de «bestiesa». Déu sap com ens reca d'acceptar-ho. El nostre orgull sol ser monstruosament invulnerable, i més que a res, és invulnerable a la consciència de les nostres bestieses privatives. Però, encara que ens avinguem a reconèixer-nos-les, res no ens mortifica tant com el fet que siguin els altres qui ens les jutgin. Sabem per experiència —l'experiència de la bestiesa aliena— que ara és la nostra actitud, la nostra ximpleria, allò que desperta el menyspreu del proïsme. I si desdenyar un altre resulta sempre molest, ser desdenyat per ell ens angunia més encara. La malícia del filòsof ben bé podia haver apuntat a aquesta suspicàcia nostra. Una bona dosi de modèstia, en això com en tot, seria un depuratiu ètic excel·lent. Al cap i a la fi —parodiem el poeta hispanoamericà—, ¿qui que és no és ximple? A estones, si més no. I la resta és literatura.

Si un percentatge elogiament elevat dels censos electorals del món sencer practiqués el «perdó» recíproc a propòsit de la bestiesa, tot marxaria millor. No ens hem pas d'enganyar: encara que les aparences ens facin creure que els pitjors mals de la humanitat vénen pel cantó del crim, de l'odi, de [32] l'ambició, és certíssim que l'estultícia i les seves conseqüències hi tenen tanta part o més. I tant com «perdó», o en comptes de perdó, hauríem d'administrar-nos «oblit»: «oblidem-nos recíprocament de les nostres bestieses...» Mentre no les oblidarem, ens menysprearem amb un menyspreu mutu de terribles efectes. L'espectacle de la bestiesa humana —la nostra, la dels altres: la de cadascú— és inevitable: hauríem de procurar que acabés sent, ja que no innocu, tan poc tòxic com sigui possible. Potser això equivaldria a propugnar, com a regla de conducta general, una forma d'estoïcisme massa heroica. No ho sé. Però al catàleg de les virtuts consagrades, caldria afegir-hi aquesta altra, sense nom i sense recompenses transcendents, però íntimament satisfactòria, i higiènica, que de manera irònica definia aquell distingit pensador del segle XVIII... Voltaire, vaja!

## CADIRA

La constatació és fàcil de fer: basta fullejar una història —il·lustrada, no cal dir-ho— del moble. Ens hi ratificaríem, de seguida, en qualsevol visita a algun museu de pintura figurativa o d'arts menors, on en imatges o en realitat es conserven testimonis de les formes de seient utilitzades pels nostres avantpassats. I fins i tot avui mateix, en moltíssimes cases d'aquestes latituds, en la majoria potser, encara hi trobarem models de cadires ben significatius. La conclusió que s'imposa, ja l'endevinarà el lector. L'home occidental, tan ric en inventiva per a certes coses —mitologia, metafísica, literatura, art, guerra, opressió, etc.—, ha mostrat al llarg dels segles una singular falta d'imaginació per a tot allò que feia referència al seu confort més immediat. No es tracta solament de cadires, però el cas de les cadires resulta un indicatiu d'especial visibilitat. Sembla, en efecte, que la nostra gent s'ha assegut sempre damunt d'artefactes la característica primera dels quals ha estat el format inhòspit. Sembla com si, durant centúries i centúries, ningú no s'adonà que, en general, el fet de seure respon a una necessitat de descans, i que aquest descans [34] depèn de la posició del cos. Amb respatlles més o menys perpendiculars, i culs plans, i dimensions inconcebibles, les cadires i els setials que han vingut succeïnt-se amb les generacions de la nostra societat fan l'efecte d'haver estat construïts prescindint d'aquella exigència elemental. Seure en una cadira gòtica degué ser un turment, o quasi; seure en una cadira isabelina no suposà, després de tot, un avenç massa enèrgic.

És clar que hi havia hagut, que hi hagué progrés: progressos. Tanmateix, podem creure que aquests progressos no es devien a una solució metòdica i racional dels problemes que s'hi plantejaven. La inclinació del tors de la persona sedent, el major o menor desembaràs de les seves cames, la justa flexió dels genolls, són factors que intervenen en la relaxació muscular buscada amb el repòs de la cadira. En l'evolució històrica del moble comprovem que, sí, de mica en mica, hom va descobrint les facilitats oportunes perquè el repòs ansiat es produeixi en millors condicions. Una lleu diferència de centímetres en l'altura de les potes o en la desviació del respall pot determinar l'absoluta bondat o l'absoluta desgràcia d'una cadira. Però, torno a dir-ho, allò que fins fa poc s'ha aconseguit en aquest ordre de coses no era conseqüència d'un càlcul rigorós i, si se'm permet el mot, científic. Més aviat sembla que els avantatges, procedien, com una decantació, del pausat i gairebé inconscient empirisme dels usuaris. O potser no tant dels usuaris com d'alguna excepcional i esporàdica fantasia que fusters i ebenistes introduïen en les seves rutines. Perquè quan els ciutadans amb possibilitats econòmiques, els magnats de bossa opulenta, les corporacions benestants, van proposar-se millorar els seus mobles en proporció a la seva riquesa, no ho van fer en el sentit d'afegir-los comoditat: els afegiren ornaments, que no és el mateix. Ornaments o suntuositats de material. Les cadires dels palaus van [35] ser de fusta més noble, tingueren talles subtils, gaudiren d'entapissats harmoniosos: no passaven a ser, malgrat tot, molt més confortables que les cadires d'una casa modesta. I així, ho repeteixo, durant segles.

Avui, per sort, el panorama canvia. Les llars dels nostres amics adinerats i els aparadors de les botigues del ram solen oferir ja exemplars de seients realment admirables. No sols bonics o cars: còmodes. Amb uns tals instruments domèstics a l'abast, la vida familiar guanyarà estabilitat, hi haurà menys dissensions conjugals, i els veïns podran visitar-se afectuosament sense córrer el risc de passar l'estona en actituds rígides i desmoralitzadores. Ara el progrés és autèntic, i les cadires són fabricades per especialistes que saben de què va. Però, si per un moment analitzem l'estructura i el secret de les benèfiques cadires actuals, quedarem parats en comprovar que, en el fons, es tracta

de l'ou de Colom, ¿Com és que a ningú no se li havia acudit això abans? La pregunta té un lleu aire ximple: no ho és gens. Sens dubte, en la confecció dels mobles dels nostres dies s'usen productes o màquines que només el nivell últim de la tècnica podia proporcionar. De tota manera, no és aquest l'aspecte decisiu. El truc de la cadira o de la butaca perfectes no depèn dels seus ingredients materials, sinó de la seva arquitectura. És una qüestió d'enginy. I és curiós que l'home hagi tardat tant a decidir-se a aplicar el seu enginy a aquests articles de maneig diari. Ja he insinuat que la cadira no era l'únic que patia un endarreriment tan considerable.

Hi ha fòtils importants, d'una utilitat meravellosa, bàsics, l'aparició dels quals quedava reservada a la plenitud del segle xx. Només l'actual alta maduresa de la ciència i un afinat desplegament de la industrialització els fa possibles. Per enunciar-ho d'una manera discretament grotesca: el televisor, l'avió a reacció, el radar, el pulmó d'acer, [36] no eren *invents* que fossin assequibles a l'home de l'Edat Mitjana o del Renaixement. Però estic persuadit que una bona cadira, una cadira còmoda, sí. No calien massa *pressupostos* científics per a dissenyar-la, i un vulgar obrador d'artesà era suficient per a construir-la. No vull exagerar. No tinc la pretensió d'esperar — amb esperança retroactiva— que un fuster d'aquelles èpoques hagués segregat seients com alguns d'avui, de línies funambulesques i suports inversemblants. Tracto d'apuntar solament que els vells fusters estaven en condicions d'intentar alguna cosa semblant a això d'ara: semblant, si més no, en la voluntat d'obtenir les majors mol·lícies i els més venturosos acomodaments per a la seva clientela. És aquesta voluntat el que no s'hi donava. I no s'hi donava potser perquè, per la banda de la clientela, no existia una veritable demanda de confort. A nosaltres podrà xocar-nos aquest desinterès. Estem acostumats a dedicar al nostre cos totes les amabilitats que som capaços de procurar-li. Però, en realitat, això, l'afecte pel propi cos, és una actitud relativament nova dins la nostra civilització. Tradicionalment, la virtut era entesa sota formes *inconfortables*: l'austeritat i l'ascesi, l'abstenció i la mortificació. La vida de l'home sobre la terra era considerada com una exigència de sacrifici. Ara tothom pensa de distinta manera. Potser —n'estic segur— per això comencem a disposar de cadires còmodes. I de més coses.

## CARACTEROLOGIA

En determinats moments de la nostra vida, tots fem cara de gàrgola.

## CINISME

Cal insistir-hi: convé reivindicar el cinisme. En el fons, allò que anomenem «cinisme» no és sinó [37] l'antídot de la hipocresia. La figura simètricament oposada al «cíníc» no és el «virtuós», ni tan sols el «purità»: és el «fariseu».

## CÒMPLICE

*Còmplice* és aquell qui us ajuda a ser com sou.

## CONVICCIÓ

Tota convicció —convicció seriosa— se us convertirà en perjudici per a les conviccions ulteriors. Penseu-hi. Cada convicció que adquiriu és un perjudici més que acumuleu. I ja sabeu què vol dir un perjudici: un vici d'origen. Si sou zelosos de la vostra llibertat intel·lectual, si aspireu a conservar la «disponibilitat permanent» que n'és el pressupòsit, heu d'esforçar-vos per ser homes d'escasses conviccions. El fanàtic és un convençut: un individu que està convençut de tot, que té moltes conviccions. No crec que el fanatisme sigui una perspectiva gaire amable. La prudència, virtut cardinal, aconsella evitar aquestes exasperacions mentals i morals. I al capdavall, per a circular per la vida, no calen massa conviccions. N'hi basten tres o quatre. Només.

## COVARDIA

Si volem —i ho hauríem de voler—, sempre trobarem una raó per a excusar les accions del covard : la seva covardia. Perquè, ¿qui és que no ha tingut mai por? És clar que la por pot ser superada : diuen que el valent no és sinó un que té por i se l'aguanta. Potser sí. El que sí que sé és que no hi ha manera humana de fixar un límit moral en [38] aquest terreny. Cadascú s'administra la pròpia por com pot i com Déu li ho dóna a entendre. I tampoc no ens hem pas d'enganyar: tothom és covard per comparació a algú altre. Ja podeu ser tan temeraris com vulgueu: mai no serà impossible que un qualsevol veí vostre consideri que la vostra *valentia* és inferior a la seva, i que, per tant, sou un covard. Una bona regla de conducta, en això com en tantes altres esferes i coses, serà aquesta: no censureu, no condemneu ningú perquè sigui allò que vosaltres podreu ser en alguna ocasió. Per exemple: covards.



[39]

*D*

## DEFECTE

*Defecte*, originàriament, deuria voler dir tant com *dèficit* i només això: una mena o altra de dèficit. La idea de *defecte* és oposada i simètrica a la idea d'*excés*: «pecar per defecte o per excés». Resulta curiós, tanmateix, que, de tota manera, també la majoria dels *excessos* acostumin a rebre, en el llenguatge usual, la qualificació de defectes. Mancança i sobreabundància són, de vegades, i en termes contradictoris, equivalents. «Pecats»: ja ens ho fa dir la frase feta.

## DINERS

No entenc aquells qui diuen que menyspreen els diners. Costen tant de guanyar!

[41]

*E*

## EGOISME

Potser en la mesura que no som egoistes som beneïts. I potser, també, en la mesura que som beneïts ens veiem incapacitats per a ser egoistes.

## EPITAFI

Per exemple:

ací jau  
j f  
va morir  
com va viure  
sense ganes

## ESCEPTICISME

M'agradaria d'escriure una apologia de l'escepticisme.

Heus ací uns temes que caldria explicar-hi:

1) *Aspecte intel·lectual*: Els escèptics són sempre —i per definició— persones raonables: enraonades. Es posen cautelosament al costat de la raó, i per això solen tenir raó. O dit d'una altra manera: dubten, i encerten.

[42]

2) *Aspecte moral*: L'escepticisme és l'únic correctiu viable de la fanatització i de la badoqueria. L'únic: no n'hi ha d'altre. De més a més, l'escèptic s'inclina a practicar el sarcasme, que, com tothom sap, és una forma higiènica i eficient de la caritat.

3) *Aspecte social*: L'escèptic no serà mai un assassí. Tampoc no incorrerà mai en pecat d'heroisme. Es tracta de dos mèrits que cal valorar en els seus termes justos.

4) *Aspecte polític*: Els escèptics no fan les revolucions, certament. De vegades les preparen; de vegades les depuren. I res més. D'altra banda, no indueixen els seus conciutadans a l'odi, ni a la resignació, ni a la indiferència.

5) *Aspecte tècnic*: L'escèptic —i només l'escèptic— és sensible al temps, a la història, a l'irrepetible, al concret. Se situa, doncs, als antípodes de qualsevol tendència a l'abstracció.

6) *Aspecte literari*: L'escepticisme és incompatible amb la poesia lírica, amb l'oratória — sagrada o profana— i amb la metafísica. Si l'escèptic intenta fer versos, li sortiran pedestres i àcids; si intenta pronunciar discursos, quequejarà, per indecís o per escrupolós; si intenta elaborar disquisicions sobre l'ésser, acabarà burlant-se'n.

Etcètera.

## ÈTICA

Quan els *philosophes* i els *Aufklärer* del XVIII postulaven i predicaven la idea de «progrés», mal podien imaginar fins a quin punt la posteritat, una posteritat precisament ja «progressada», desconfiaria d'aquell optimisme bondadós que vaticinava per a l'home un futur cada cop més noble i feliç. Crec que dir-ne «desconfiança» no serà excessiu. Només els romàntics de la branca reaccionària, i la seva descendència intel·lectual, han gosat formular ob- [43] jeccions o retrets al «progrés» en termes d'absoluta rigidesa: no és d'aquests que vull parlar. Penso en els altres, en uns altres. Resulta evident que l'eufòria inicial, la gratitud i l'esperança projectades sobre la perspectiva alliberadora del «progrés», han anat minvant en entusiasme i en insistència. El «progrés» no va ser —no era, no és— solament una bona intenció, sinó també un «fet», i a mesura que s'acomplia, un dels seus aspectes més indiscutibles començà a despertar suspicàcies, temors i tot. En la pràctica, i per a tothom, «progrés» ha vingut a significar, d'una manera primordial, «progrés tècnic»: sèrie complicada de fenòmens que s'origina en els avenços teòrics de la ciència, es tradueix en aplicacions materials, revoluciona els mitjans de producció i amplia les possibilitats de consum i de domini de la naturalesa. En els últims temps, això s'esdevé amb una intensitat i una acceleració sense precedents en la història. Deixem de banda, ara, qualsevol consideració a propòsit dels condicionaments socials —impuls de lucre privat o planificació col·lectiva— que ho provoquen o estimulen. L'important és la magnitud del procés, i les seves repercussions en el sistema complet de formes de vida del món actual. Ha suposat, en efecte, un canvi fabulós en el comportament i en la mentalitat d'uns quants centenars de milions de persones. La situació creada és totalment nova, i aquesta «novetat» desconcerta i desvetlla inquietuds que acaben convertint-se en desconfiança: desconfiança envers el «progrés», envers la «tècnica».

L'home corrent i vulgar no en fa cas. O no hi és sensible. Per regla general, ell accepta i aprofita les opcions que li brinda la ciència aplicada —l'automòbil i la penicil·lina, el televisor i la nevera elèctrica, el radar i el giradiscos, el film i la revista il·lustrada, els enginys de la cibernetica i els plàstics sintètics, tot el que se li ofereixi—, sense pensar si les conseqüències que en pervinguin poden [44] ser altres que la mera utilitat. En les zones urbanes dels països industrials, l'adaptació de la gent als hàbits que l'expansió de la tècnica imposa s'ha realitzat a gran escala. Els avantatges immediats eren massa vistosos perquè no fos així; la força inflexible del mecanisme econòmic tampoc no tolerava cap alternativa, d'altra banda. I és enmig d'aquesta docilitat que s'aixequen els crits d'alerta. El recel i la protesta, però, procedeixen de sectors ben concrets, inequívocs. Surten del camp de les ideologies que solem anomenar «humanistes» —i, és clar, com un al·legat a favor de l'«home». La tesi genèrica i més o menys explícita ve a dir: el «progrés», o certes desviacions del «progrés», amenacen la millor dignitat de l'«home». Moltes i molt distintes alames es barregen en l'acusació. Hi ha la denúncia de la màquina, que «deshumanitza» el treball i implanta l'«standardització» uniformadora i enervant. Hi ha el clamor per la llibertat individual, que la massa gregària, les drogues policiaques i l'elefantiasi de l'Estat, derivats del «progrés», posen en perill. Hi ha el fàstic davant la invasió d'una cultura de pacotilla, la dels *mass media*, exclusivament comercial. Hi ha la por que les descobertes dels biòlegs i dels químics alterin —posem per cas: la gestació *in vitro*, o la generació sense pare— la mateixa estructura natural de la vida humana. Hi ha l'experiència luctuosa, tràgica, del vigor destructiu que les armes científiques més recents arriben a aconseguir: el malsomni d'una catàstrofe nuclear és justificat i burxador. La llista, podríem allargar-

la. La literatura que el tema ha suggerit és abundant i coneguda.

Els defensors de l'«home» enfront de les depravacions de la «tècnica» saben on han d'aturar-se, tanmateix. La seva requisitòria del «progrés» ensopega amb un límit infranquejable: el del sentit comú. Cap doctrinari no s'arriscaria a condemnar la «tècnica» en bloc. I no s'hi arriscaria, en part, [45] perquè es troba obligat a reconèixer que, en última instància, tot és tècnica: fer un nus, encendre foc fregant dues estelles o filar amb filosa, tant com la feina del més subtil cervell electrònic. En part, també, perquè avui ningú no es veuria amb cor de prescindir dels serveis d'un o altre artifici que la «tècnica» deixa a la nostra disposició: el telèfon o la linotip, l'avió o el bidet, el llum elèctric o l'ascensor. Caldria un heroisme semblant al dels eremites del *Flos Sanctorum* per abandonar-se a una renúncia tan radical, i els detractors i reticents de què es tracta, culs-de-biblioteca o culs-d'acadèmia, si no culs-de-cafè, no s'avindrien a una ascesi que els retrotrauria a l'Edat Mitjana... o al paleolític superior. Això mateix, aquesta —ni que sigui mínima— adhesió als productes innocuus del «progrés», ja els impedeix d'enyorar sincerament un passat qualsevol. De més a més, per poca intel·ligència que els animi, han d'admetre una hipòtesi incontrovertible: que la menor fallida del «progrés» ens abocaria a un «regrés» fulminant. Ells estan ben convençuts de la irreversibilitat del moviment històric, i saben que una interrupció, més que no corregir els mals delatats o presumits, implicaria un empobriment i, a la llarga, un retorn a la «barbàrie». La crítica del «progrés» no pot superar aquestes dificultats elementals, i es veu forçada a ser sinuosa, vergonyant, carregada de distingues i de cauteles. No nega amb un no rotund, i les seves reticències ens deixen en una total perplexitat.

Però si la crítica no sembla gaire sòlida —ni tan sols quan va a càrrec de pensadors o de literats, d'«humanistes», acreditadament àgils en les arts dialèctiques—, les solucions que hom hi proposa tampoc no són més serioses. Ben mirat, ningú no en proposa cap, de solució. La crítica es queda en crítica a seques, una mica desconsolada en la seva impotència. Només algunes bones ànimes, de propensió catequística i categoria intel·lectual secundària [46], han estat capaces de creure en l'eficàcia d'un pal·liatiu. Són els partidaris d'allò que abans en deien «progrés moral». Dic que «en deien», perquè avui la fórmula ha caigut piadosament en l'oblit: no sé si, com a màxim, encara hi ha algun capellà de bosc o algun periodista de província que continuï administrant-la a la seva clientela. L'argument era senzill. Davant l'accelerada extensió del «progrés material», calia propugnar l'estímul paral·lel d'un «progrés moral» que en fos, ja que no un fre, sí una energia compensadora. Unes fortes reserves ètiques enervaran tota la malignitat actual o potencial de la «tècnica». Al capdavant, la «tècnica» no és sinó un repertori d'«instruments», una sèrie de «mitjans», un conjunt d'«utensilis»: moralment neutra, per tant. En podem fer un «bon ús»: de nosaltres depèn que la «tècnica» serveixi per al bé o per al mal, ajudi l'home a millorar-se o a degradar-se, vigoritzi la societat o la corroeixi. En el pitjor dels casos, la «tècnica» oferirà temptacions o apetències nefandes, ofuscadores complaences, tèrboles complicitats: sempre podrem resistir-nos-hi, si volem. És la nostra decisió el que fa que la «tècnica» es regiri contra nosaltres o ens arrossegui en una embriaguesa perniciososa. Bastarà, doncs, que afinem el nostre sentit «moral», i l'amenaça quedarà conjurada. Tal és la il·lusió que anima l'etiqueta de «progrés moral».

Convé observar, de passada, que això de «progrés moral» sembla un clixé terminològic més aviat propi dels «progressistes» del XVIII que dels moderns descontents de la «tècnica». Mai fins al XVIII ningú no hauria gosat parlar de «progrés» en referir-se a la moral, perquè l'imperatiu de perfecció ètica era concebut d'una manera «estàtica». Tradicionalment, en efecte, l'ideal de moralitat no canviava, un cop definit. Dins la constància d'un esquema preceptiu, les realitzacions concretes, individuals, assolien un major o menor grau de plenitud: hi havia [47] un model de conducta qualificat de «perfecte» —el «sant», el «savi», l'«home virtuós»—, i cadascú era incitat a acostar-s'hi, a identificar-s'hi. No es tractava de «progrés», doncs, sinó de tota una altra cosa. Els setcentistes, per contra, començaren a veure l'ideal de moralitat en un pla «dinàmic»: segons ells, l'ètica és susceptible d'evolució, i la pluralitat d'ètiques que registra la història i que revelen els costums dels pobles confirma la possibilitat d'un «progrés» en aquest camp. Des del nivell en què *philosophes* i *Aufklärer* se situaven —el nivell de «la Raó»— les morals anteriors apareixien com

assaigs, alhora frustrats i encoratjadors; a partir d'ara, però, quan «la Raó» estabilitza l'home en la seva condició justa, el camí de la virtut s'obre amb perspectives inesgotables. La «norma» estoica, l'epicúria, la budista, la cristiana, totes les «morals» passades, eren defectuoses: la moral «racional» és germinalment definitiva, disposada a un guany sempre nou de perfecció. L'ètica de «les Llums» preconitzava, almenys en potència, una mena de simultaneïtat sincera dels dos «progressos»: progrés de la «moral» i progrés de la «tècnica». Però els predicadors del «progrés moral» antiprogressista exclouen per principi qualsevol rectificació de l'ètica imperant, i quan diuen «progrés moral» només volen al·ludir a una intensificació de la moral tradicional. El terme «progrés», en un tal context, té tot l'aire d'una paradoxa grotesca.

He insistit en aquest punt —malgrat que la seva importància és tènue i caducada— del «progrés moral» per una sola raó: ens posa sobre la pista del veritable fons del problema. No és pas per atzar ni per retòrica que els temorosos de la «tècnica» es treuen de la mànega una tan angoixant apel·lació a la moral. La moral que ells postulen ha esdevingut, sense que ningú no ho pretengués, la primera víctima del sotrac econòmic-social. La irrupció de la «tècnica», el «progrés material» i les [48] seves seqüeles, han fet trontollar el sistema ètic en què vivien els homes de tot el món. I irreparablement, de més a més. Institucions, criteris, tabús, els mateixos conceptes de llibertat i de responsabilitat, escala de valors, la *imago mundi* sobre la qual descansava tot això, queden en precari dins una societat que els contradia o els mediatitza amb el simple fet de la seva organització. Ho podríem especificar amb mil exemples. Pensem, per adduir-ne un, en la crisi que ara travessen les venerables convencions relacionades amb el sexe i amb la família. Prou que em guardaré d'afirmar que avui la gent practiqui la cràpula i es lliuri a la disbauxa com en cap altre moment de la història. Ni tan sols no m'atreviria a sostenir que actualment les facilitats per a aquestes formes de delícia són majors que abans. Això fóra anecdòtic. Les mutacions són més profundes, i van des del *birth control* al «matrimoni de prova», des de la debilitació de l'autoritat del pare a l'extensió del divorci, des de l'èxit de la psicoanàlisi a les preocupacions per l'eugenèsia, des de l'exhibicionisme corporal comercialitzat en el cinema o els *magazines* a l'«informe Kinsley». En el futur que el «progrés» ens reserva, ni Don Joan ni Otel·lo no hi tindran un lloc assegurat: ni tampoc Edip, ni la Bovary, ni el castíssim Josep de la Bíblia, ni Tristany, ni Julieta, ni la *troupe* dels Karamàzov. L'adulteri i la gelosia, la paternitat abusiva i el parricidi, l'incest, la continència, el joc galant, la passió tràgica, potser hi perduraran; però serà amb un entrellat psíquic i legal ben distint del que fins ara els hem reconegut. La «tècnica», en crear unes noves condicions d'existència, capgira l'ordre moral establert.

Els «humanismes» supervivents s'espanten davant d'això. La seva concepció de l'home i dels vincles socials és desmentida o defraudada pels fets de cada dia. Els «humanistes» no la desemparen ni la rectifiquen, però. Hi tenen fe, encara. Pensen que [49] hi ha un mòdul de «dignitat humana», una axiologia i un desideràtum de confort intel·lectual —els seus—, que haurien de ser preservats, costi el que costi, enmig de la convulsió de «formes de vida» a què assistim. I pensen que caldria preservar-los per damunt de tot, perquè hi veuen la definitiva encamació d'un «ideal» també definitiu. Potser els homes de cada època han tendit a creure que la «moral» que compartien era la millor de les morals possibles. Nosaltres no en som una excepció. Però nosaltres, a diferència de la gent d'altres segles, tenim ja una noció més aguda de la relativitat del nostre lloc en el temps. L'historicisme ens ha donat plena consciència de ser un «episodi»: un més en la llarga successió d'«episodis» que és la història humana. Ens sabem «relatius» per comparança amb el passat, i hem d'acceptar-nos com a «relatius», igualment, en relació amb el futur. La «moral» que avui es desintegra —la cultura moribunda en què vivim— no pot oblidar ni ocultar-se la seva condició de «mortal». La coneguda frase de Paul Valéry seria, ací, una citació escaient. Tanmateix, ens mostrem refractaris —i els «humanistes» professionals més que ningú— a reconèixer-nos «civilització» transitòria i perible. O, tot i ser testimonis de la seva agonia, voldríem evitar-la. Solament que el «progrés» hi alça un obstacle invencible: o millor encara, milita en contra. Entre «progrés» i «moral» acarats en una disjuntiva tan pelada, els «humanismes» —els «humanistes»— no saben què fer-hi. Simulen ignorar la necessitat d'una tria.

No falta qui, amb un deix de recança, assenyali que la «ciència» —o la «tècnica»— «va massa lluny». És una advertència estèril. Una «ciència» —o una «tècnica»— que es quedés ençà de les seves possibilitats, no seria per això una «ciència» —o una «tècnica»— més moral, sinó una «ciència» —o una «tècnica»— desvalorada: aquesta observació, que no sóc jo el primer a fer, és d'una obvietat diàfana.

[50]

Autolimitant-se, ni la «ciència» ni la «tècnica» no tornarien a inscriure's en l'òrbita moderadora de la «moral», ni oferirien més seguretats a l'«humanisme». Però, d'altra banda, ni la «ciència» ni la «tècnica», tal com van encaminades, tampoc no es resignarien a cap autolimitació: es regeixen per una llei íntima que les empeny a «anar sempre més lluny». Cada augment de «progrés» —una nova coneixença científica, una nova plasmació tecnològica— en suscita un altre, i la carrera empresa no sembla tenir termes previsibles. La fantasia dels autors de novel·les «d'anticipació» resulta ben poca cosa al costat d'alguns càlculs seriosament elaborats en càtedres, seminaris i laboratoris. Verne, Wells, i tants d'altres, han rebut confirmació en moltes de les seves profecies; potser moltes de les que jutgem desbaratades demències de la *science-fiction* actual, seran el dia de demà una realitat quotidiana. En diverses obres de Jean Rostand trobem apuntades una gran quantitat de prediccions al·lucinants, que el biòleg garanteix amb la seva autoritat: procreació de bessons a voluntat, ectogènesi, mutacions dirigides, estimulació química de la intel·ligència, partenogènesi artificial, vida en estat d'hibernació, fins i tot producció d'una mena de superhome. Aldous Huxley ha traçat la imatge satírica d'un món de rigorosa entitat tecnocràtica, en *Brave new world*. Segons Rostand, la faula huxleyana ha començat ja a ser una realitat constatable. «¿Que no és una humanitat «biologitzada» la que compta amb criatures sorgides d'un semen vitrificat?, ¿en la qual cada dia hom secciona filets nerviosos d'encèfal a fi de modificar la personalitat psíquica?, ¿en la qual utilitzem habitualment hormones per facilitar la creixença o equilibrar l'humor o la sexualitat?» I això que el biòleg diu de la seva «ciència» i de la seva «tècnica», ho podria dir qualsevol altre especialista tot referint-se a les seves. Només un cataclisme tallant arribaria a in-

[51] terrondre aquesta embranzida portentosa. El trauma ens retornaria a les cavernes.

«Ciència» i «tècnica», avui, desplacen o devoren tot allò que no congenia amb elles. La «moral» dels nostres avis serà literalment inutilitzable per als nostres néts: nosaltres mateixos estem contemplant com s'esfondra de mica en mica. A una societat nova haurà de correspondre una ètica nova: una «cultura» nova. La «moral» del futur serà una «moral» que arrelhi en les pressions objectives que el «progrés» anirà creant. No pot pas dir-se que els experts en qüestions doctrinals, contemporanis nostres, s'esforcin gaire, ara com ara, en la tasca de definir i concretar teòricament aquestes tendències. Les elucubracions dels «moralistes» actuals —tota la gamma dels existencialistes, per exemple— més aviat semblen una última corrupció de la «moral» anterior que no pas el principi o el tempteig d'una «moral» preparada per al *brave new world* imminent. I aprofito els mots del títol que Huxley posà al seu llibre sarcàstic sense compartir-ne el pessimisme. Huxley és també un dels «humanistes» que es malfien del «progrés». Però, en general, tenim dret a unes esperances més somrients. La societat del futur no conservarà massa afinitats amb la nostra: això no significa, tanmateix, que els homes que hi viuran hauran de ser menys «homes» que els seus congèneres de les societats antigues, presidides pels «humanismes». Un examen sincer d'aquestes societats i d'aquests «humanismes» ens farà recordar que tampoc en elles l'home no va poder desenvolupar-se en la mesura gloriosa a què aspirava. Demà, almenys, disposarà de millors avinenteses. La «ciència» i la «tècnica» li concediran —ja ens concedeixen— un domini com mai no l'havia tingut: domini sobre ell mateix, sobre la seva espècie, sobre les coses, sobre l'univers. Serà una oportunitat egrègia. De la nostra banda, és mesquí de no voler creure que sabrà aprofitar-la.

[53]

F

## FATUÏTAT

¿Què seria de la nostra vida, del nostre viure quotidià i mediocre, si no ens podíem permetre el luxe de la vanitat? L'home és un animal fatu, l'únic —dins l'escala zoològica— que té la possibilitat de ser-ho. Tot ho fem per vanitat. La mateixa ambició, si es proposa un fi intel·ligible, és aquest: no el poder, la riquesa, ni la fama, ni el respecte, sinó el poder, la riquesa, la fama, el respecte, en la mesura que justifiquen la nostra presumpció. Cadascú en la seva òrbita i segons les seves forces, intenta procurar-se això: una vanitat *satisfeta*. Hi ha qui s'ho procura pel camí de la humilitat i tot. Es tracta de ser important: a l'oficina, a l'acadèmia, entre el veïnat, sobre el paper dels diaris, en les xafarderies de la gent. És la gran manera que ha trobat l'home —l'individu, potser l'individu *individualista*— de passar l'estona agradablement. L'estona o —si voleu— la vida. Que tot és una mateixa cosa.

## FER

Sempre fem —estem fent— alguna cosa distinta de la que estàvem obligats a fer.

[54]

## FLÂNER

Un meu veí, petit botiguer loquaç i cultivat, que va viure de jove uns quants anys a París, em regala un llibre de Bernanos en edició curiosa. L'exemplar és una reminiscència d'aquells bons temps de la seva estada parisenca. En parlem.

—M'havia fet a mi mateix una doble promesa, i vaig mantenir-la rigorosament: no empenyoraria cap objecte de la meva propietat ni manllevaria un cèntim a ningú... París és una gran ciutat, però una ciutat cara. Vull dir el París agradable, dels teatres i dels concerts, de l'òpera i dels cabarets. Ho era en la meva època.

—No crec que les coses hagin canviat gaire...

—Jo guanyava un jornal molt magre, i ¿què vol vostè que faci un jove estranger a París sense diners a la butxaca?

Penso una resposta equànime, moral i evasiva:

—Passejar...

—Sí, senyor. No ben bé passejar: *flâner*. Hi ha paraules que no tenen traducció. *Flâner*, en francès, i com ho traduiria vostè? *Flâner* és passejar, vagar pels carrers; d'acord. Però jo diria que això no ho explica tot.

—Potser no, certament.

—*Flâner* és una gran diversió. Plegàveu a mitja tarda i no sabíeu què fer. La solució més econòmica era aquesta: passejar. Caminàveu a l'atzar, reposadament, sense prejudicis. Era molt distret.

—Ja m'ho imagino.

—*Flâner* és passejar, però passejar d'una manera especial. Ací la gent no passeja com passeja la gent d'allà.

—Probablement, no. Ací ens estimem més de no passejar, i si passegem, ho fem per mirar el [55] paisatge, o per continuar la conversa encetada al casino amb els amics, o per prendre el sol.

—D'aquella experiència he tret la conclusió que *flâner* és una creació específica del folklore parisenc. Només l'escenari de París possibilita una cosa així.

Fa una pausa, i jo espero que continuï.

—Els carrers, els individus que us trobàveu al pas... No us interessaven gens ni mica. Eren uns carrers com qualssevol altres, i uns individus desconeguts. I tanmateix, us entreteníeu força mirant-los i admirant-los. Els oblidàveu de seguida. Però, mentrestant, us divertíeu.

—El món és un espectacle curiós, certament.

—¿El món? París.

Potser tot això solament és el residu d'una intoxicació literària perdurat en la memòria del meu interlocutor. No ho sé. Ni tampoc sabia dir si el valor semàntic que intenta donar al verb *flâner*, a base dels seus records juvenils, té alguna consistència.

—*Flâner*... —repeteix encara en plena evocació.

Penso en Bernanos, i no me l'imagino a París. Però la cosa no té importància.



## GENT

Quan diem «la gent», mai —o quasi mai—, en general, no volem al·ludir-nos a nosaltres mateixos. Jo dic «la gent» i designo els altres. I sí: la gent són els altres. Per definició, la gent són els altres, i no jo. Ens resistim a veure'ns sumits, o submisos, en la indeterminació d'un grup, d'un magma humà confús i ofuscat. Ni tan sols si ens hi trobem, ni tan sols en el cas d'haver-nos trobat materialment immersos en aquella multitud, no acceptem de reconèixer-nos-hi. D'altres paraules, com ara «poble», o «colla», o «societat», o «partit», o «equip», quan ens inclouen, ens semblen justes en la nostra inclusió: fins i tot admeten un possessiu —«el meu poble», «la meva colla», «la meva societat», «el meu partit», «el meu equip»— que subratlla la nostra adhesió. No diem, però, «la nostra gent», si no és emprant el terme «gent» amb un sentit de precisa sinonímia amb qualssevol d'aquests altres vocables. «La gent» és tota una altra cosa. El mot, així retallat, intercala una distància distintiva entre el qui el pronuncia i el conglomerat a què es refereix. «La gent feia això o allò», «la gent cridava», «la gent que sortia del futbol o del cinema», «la gent [58] que assistia a la manifestació»: aquesta mena d'expressions solen ser dites de vegades pels mateixos que hi eren i que, això no obstant, en dir-les, se'n desenten. Les podrien dir tots i cada un dels que hi eren. I tothom tindria raó. El concepte de «gent» només se'ns fa evident quan, ni que sigui mentalment, ens n'hem separat. Més encara: en la mesura que arribem al concepte de gent, ja hem deixat de formar part de la gent, deixem de ser gent, malgrat que la nostra presència física segueixi inserida en l'aglomeració. En pensar-hi, ens n'hem desglossat d'una manera automàtica. Potser perquè la reflexió aïlla. En tot cas, pot afirmar-se que la gent existeix únicament en tant que els congregats no hi pensen: no pensen que són individus congregats. En «poble», «colla», «societat», «partit», «equip», etcètera, hi ha consciència d'estar reunits en comunitat: en «la gent», no. Les acumulacions humanes, circumstancials i amorfes, muntades sobre la inèrcia o l'apassionament, la gernació que brama a l'estadi, passeja o s'entafora al cinema, les turbes exaltades i el plàcid seguici d'un enterrament, són, per a nosaltres, «la gent». I nosaltres hi som, ben sovint, gairebé sempre, en una o altra ocasió. És clar que, com que només podem parlar de la gent quan hem deixat de ser gent, de vegades ens fem la il·lusió que en restem al marge, constitutivament al marge. Però això és un miratge. No hi ha dubte que la gent són els altres —i cadascú de nosaltres.

## GUERRA

No sé què devia passar en altres èpoques. Però la història contemporània ens informa que els pobles no s'han mostrat remisos a fer la guerra quan hi han entrat induïts pels seus amos polítics. En bona lògica, hauria d'haver-hi esdevingut tot el contrari: a mesura que els temps avançaven, els pobles —la [59] gran massa de la població dels Estats— sofrien en major escala les conseqüències de qualsevol conflicte bèl·lic, en raó de la progressiva efectivitat deletèria de les armes posades a contribució; i alhora, les possibilitats d'acció civil i de consciència col·lectiva augmentaven en aquestes mateixes capes socials predestinades a víctimes. Vull dir que, tot compte fet, els pobles han estat, i cada dia més, en condicions d'adonar-se de la malignitat de les guerres i d'actuar per evitar-les. La reacció de les multituds, però, en els moments decisius, s'ha produït en direcció

oposada: els pobles s'han mostrat entusiastes de la guerra. Potser parlar d'entusiasme semblarà excessiu. De tota manera, crec que cal dir-ne entusiasme. No unànime, sens dubte: sí majoritari, igualment sens dubte. ¿Suggestió propagandística, narcòtic patriotard, engany —o autoengany— deliberat? Tant se val. Tot i admetre de bon grat, i de seguida, la influència d'aquests factors, hem d'afegir-n'hi un altre: la seducció que sempre té el fet o la perspectiva d'una ruptura alliberadora en les rutines de l'home mitjà. La idea que l'home mitjà —aquesta abstracció que anomenem «home mitjà», abstracció perfectament i estadísticament verificable per via empírica— és un personatge assenyat i plàcid no pot ser posada a discussió. Però també és cert que l'home mitjà sent una mena de fatiga o de fàstic, a la llarga, del seny i de la placidesa. Enyora, en el fons de si mateix, l'aventura: una oportunitat per a desencadenar-se en les seves energies més fosques i patètiques. En els períodes de pau, de tranquil·litat pública, sacia aquesta nostàlgia amb lectures, gestos i espectacles violents, que el deslliuren de les seves repressions ni que sigui en un pla purament imaginatiu o imaginari: novel·les de gàngsters, films de peripècies arriscades, matxs de boxa, pràctica de la velocitat automobilística, evasió per l'alcohol o la luxúria dosificats. La guerra obre les portes a una realització [60] més tangible de tot això: la lluita resulta escandalosament apta per a facilitar les satisfaccions anàrquiques que busca l'individu. Com que els qui, de principi, han de fer la guerra, són els joves, la tendència s'accentua en termes d'eufòria romàntica. La guerra, quan comença, sembla una gloriosa vacança, durant la qual tot serà permès —i tot pagat. Si després això queda desmentit per la realitat, i si l'aspecte macabre de la conflagració s'hi sobreposa, l'entusiasme i el seu rastre sentimental no queden esborrats. Els soldats canten, quan se'n van al front. De vegades serà, la seva, una cançó forçada; sovint es una cançó sincera. La lletra parlarà de la pàtria, de l'enemic, de la victòria. La música, subterràniament, «parla» d'altres il·lusions: de l'estupre, de la depredació, de la matança, de l'oci. No podríem entendre la història dels segles XIX i XX, en tant que aquesta història recull la minúcia de les batalles i el fervor dels combatents, si oblidàvem aquella palpable veritat. La guerra, en si, és una «categoria» al·lucinant.

[61]

*H*

## HOME

La vida de l'home —ha dit algú— no és sinó «una passió inútil». La frase fa bonic, cal reconèixer-ho : dringa amb una certa elegància romàntica, i la podem repetir entre les nostres amistats si volem passar-hi per esperits noblement decebuts. Però jo no me l'acabo de creure. En tot cas, m'inclino a suposar que la vida deixa de *ser* «una passió inútil», quan deixem de *pensar que és* «una passió inútil».

## HUMILIACIÓ

Cadascú se sent humiliat per una cosa o per unes coses distintes. Conec, per exemple, algunes persones que es consideren còsmicament ultratjades perquè el seu cos no s'assembla gens a una estàtua grega.

[63]

I

## IDEES

Tota coincidència entre les meves idees i les teves és això: pura coincidència.

## INDIGNACIÓ

De vegades arribem a creure que la indignació és una forma més, una forma qualsevol de la ira. Una persona indignada, per poc que «surti de fogó» —segons el Fabra diu que s’ha de dir—, sempre fa l’efecte d’haver-se abandonat a l’impuls de la còlera. I, en el fons, seria una temeritat negar que realment és així. Tota indignació suposa, més o menys en potència, un esclat d’exasperació dirigit «contra» algú o «contra» alguna cosa: contra «l’indignant». El *consensus* universal dels diccionaris tendeix a classificar aquesta fúria entre les espècies de la ira. Ara bé: un teòleg, un moralista, potser ens tranquil·litzarien, en assegurar-nos que la ira en qüestió no queda inclosa en els termes jurisdiccionals del conegut pecat capital. Segons sembla, i des de determinats punts de vista, hi ha ires i ires: unes ires reprotxables, i unes altres ires més aviat [64] carregades de decòrum. El poble d’Israel, pedra de toc de tantes actituds, ¿no va concebre el seu Jeová com una divinitat iracunda, o si més no tendencialment iracunda? I si no m’enganyo, sant Tomàs d’Aquino també feia les seves distincions quant a l’essència de l’aïrament.

Si la indignació és una forma de la ira, almenys no és una ira més, una ira qualsevol. Ben al contrari: és la ira que pertoca a la virtut. Indignació i virtut són, en última instància, «coses» correlatives: jo diria que fins i tot són «coses» consubstancials. Per això, davant de fórmules com «el Déu de la ira» o «la ira de Déu», que el lèxic religiós modern ha heretat dels jueus, els esperits sensibles haurien de preferir l’ús de la paraula «indignació» en comptes d’«ira»: «el Déu de la indignació», «la indignació de Déu». I no solament perquè el mot «ira» ve tarat per un multiseular sentit negatiu. Hi ha una altra raó: les arrels semàntiques del vocable «indignació» —jo no entenc gaire en etimologies, però m’arrisco a suposar-ho així— contenen una engruna de reveladora evidència. La «indignació», de fet, dona per suposada la «dignitat» dels qui l’experimenten, i la «indignitat» de la seva víctima. Sempre és el virtuós qui s’indigna; sempre és el viciós qui sofreix els cops de la indignació.

La virtut, justament perquè és «digna», «s’indigna». Un home indignat podrà ser un malvat o un frívol: però, en la mesura que s’indigna, s’indigna des d’una convicció virtuosa —virtuosa al seu entendre— que conserva afermada. En realitat, tothom s’indigna una vegada o altra, ja que tothom té —a la seva manera— conviccions d’aquesta mena. Per a protegir-se del perill d’incórrer en indignació, caldria estar en absolut desproveït de «dignitat», i això, reconèixer-se totalment indigne, és una condició fora del nostre abast. Quan un s’indigna, no fa sinó reaccionar enfront de la «indignitat» d’altri: es tracta d’un arravatament irreprimible, [65] nodrit de sòlides i obscures justificacions. Fóra una experiència més que suggestiva la d’establir el catàleg analític de les modalitats d’indignació predominants en una època o en un país —en una societat concreta—: ens proporcionaria un índex lluminós dels pressupostos morals en què s’assenta la vida de la gent. Molt més que les conductes exemplars que l’acompleixen o sublimen, una ètica es mostra vigorosa i

activa en les indignacions que alimenta.

Perquè —el fenomen és curiós—, en la pràctica, els homes s'obliden, per a indignar-se, de si ells mateixos podrien ser objecte d'indignació. No és infreqüent que un individu depravat —diguem-ne «depravat»— s'indigni davant la depravació del seu veí. Allò de «qui estigui sense pecat que sigui el primer a tirar-li la pedra» és una de les recomanacions cristianes menys acatades. Hipocresia? Potser, en part, sí. Però no del tot. La indignació es desperta en un pla distint al de la hipocresia. Som hipòcrites quan està en joc la nostra conveniència personal, perquè hi està en joc. En canvi, ens indignem fins i tot quan — i de vegades «perquè» — no tenim res a veure amb «l'indignant». El pecador més conscient dels seus pecats s'indigna dels pecats aliens, «i amb tota la raó del món». Amb tota raó: s'indigna en nom de la virtut. Allò que l'ofèn — a ell, pecador! — és el fet de veure conculcada la virtut: la mateixa virtut, o una altra, que pel seu compte ell ha conculcat. Certament, podria i hauria de començar per indignar-se amb ell mateix: però, s'hi indigni o no, «objectivament» l'altre és indignant, i té dret a indignar-se de l'altre...

El que resta per esbrinar és si la virtut necessita o no indignar-se a fi de seguir sent virtut: vull dir, a fi d'afirmar-se com a tal virtut en la consciència dels homes. Probablement, sí. Però aquest problema excedeix les meves possibilitats de comentari. Convé reservar-lo als especialistes en la matèria.

[66]

## INFERN

En una pàgina d'Aldous Huxley llegeixo: «venjança pòstuma». Huxley s'hi refereix, naturalment, a allò que, en el nostre vocabulari usual d'extracció catequística, anomenem «infern». «Venjança pòstuma», en efecte: ¿no és una manera clara i simple —exacta— de definir la idea d'«infern», tal com de fet la professen la majoria dels que hi creuen? En el fons, tot és qüestió d'«esperança». Així com hi ha una «esperança» —una forma d'«esperança»— que permet de pensar en la salvació eterna, també n'hi ha una altra referida o referible a la condemnaió eterna. I segueixo emprant, no cal dir-ho, el lèxic adequat al tema. L'última esperança al·ludida, tanmateix, és pensada només com una perspectiva predicable del nostre veí: del pròxim, del proïsme. Ningú, si no és un monstruós pervertit en matèria d'eternitat, no s'arriscarà a «esperar» per a ell mateix les llòbregues incomoditats d'un «infern». Perquè això també ho donem per descomptat: l'«infern» és un lloc —suposant que la paraula «lloc» sigui admissible— de magnes i interminables inclemències, una situació de dolor permanent, el càstig per excel·lència, terminant i aspre. L'«infern», com és natural, el temem per a nosaltres. Però el «desitgem» per a altri: sempre el desitgem per a algú. És, aquest, un desig consolador. No hauríem de tenir vergonya de confessar-ho. La vida està muntada de tal manera que, en realitat, moltes coses —fets i persones— que nosaltres veiem i qualifiquem com «injustes», no tenen reparació possible en el curs de la nostra existència temporal. El tirà, l'usurer, l'hipòcrita, l'assassí, l'insolent, el disbauxat, i tants d'altres, no solen rebre, ni de bon tros, una sanció proporcionada a les seves malifetes. Continuo emprant la terminologia pròpia del cas. Amb els seus [67] pensaments, les seves paraules o les seves obres, tirans, usurers, hipòcrites, assassins, insolents, disbauxats, ens infligeixen un ultratge, molts ultratges: en concret, a qualsevol de nosaltres, i en abstracte, a l'hipotètic «ordre just» del món. Ells, sovint, massa sovint, escapen a la punició que «en bona lògica» els correspondria. I n'escapen, unes vegades perquè són poderosos, d'altres perquè són astuts, o bé perquè són àgils. La «justícia» —això és evident— no es «realitza» en aquesta vall de llàgrimes. A l'home, li agrada d'imaginar «una altra vida», ni que només sigui per aquesta raó: una altra vida en la qual una Decisió absoluta i omnipotent, rigorosament equitable, restabliria la normalitat del *suum cuique*. És una il·lusió seductora: la pena *post mortem*, aplicada amb un criteri alhora inflexible i precís. Diguem-ne l'«infern». L'«infern» es fa necessari, si «volem» que l'univers no sigui un absurd. I, en última instància, aquesta «voluntat» —aquesta «esperança»— no passa de ser una expressió de vindicta: transferim a Déu-Jutge les nostres

justificades ànsies de represàlia. «Venjança pòstuma». Els qui els han consultats, diuen que els escolàstics medievals —sant Tomàs d'Aquino el primer— afirmaven que un dels gaudis de la benaurança celestial radicarà en la congratulació davant l'espectacle dels rèprobes a l'infern. Tranquil·lament instal·lats al paradís, els ectoplasmes virtuosos no en tindrien prou amb la visió beatífica o contemplació de Déu: hauran de disposar també d'una satisfacció suplementària, consistent en l'alegria de comprovar que els dolents cremen en el foc impertorbable i sense fi, atiats i torturats pels dimonis. Cal reconèixer que aquesta afirmació, o aquesta pretensió, té un sentit ben raonable. He escrit ara la paraula «alegria» a consciència. A l'entranya de tota «venjança» hi ha un nucli d'alegria que jo no em veig amb cor de censurar. Els qui han sofert «ací», ¿no tenen dret a una compensació «allà»? Te- [68] nen dret a una compensació, de més a més, a costa de l'individu «particular» que consideren culpable de les seves desgràcies terrenals. En un pla més elevat, gairebé polític, el Dant és una genial exemplificació de tot això. La primera part de la *Commedia* —l'«Infern»— podria ser qualificada de gran epopeia de la venjança: de la venjança pòstuma. El rancuniós florentí construeix un «infern» de decasil·labs prodigiosos, i hi situa expressament tots els personatges objecte de les seves fòbies. El lector del Dant dona per descartat que l'opinió —el judici— del poeta pugui tenir res a veure amb qualsevol probable opinió-judici de Déu. Tampoc el Dant no sostenia una tal identificació. ¿No hauria estat, de la seva banda, una fatuïtat idiota, això de subrogar-se al tribunal de la Divinitat i repartir condemnes amb la major desimboltura? Però quan el Dant inventa el seu «infern» no fa sinó donar curs a una opulenta tensió venjativa. De segur que, després d'haver escrit aquells versos, va quedar-se més assossegat i més lliure. És clar que no tothom és un Dant, ni tothom té fantasia i temps en un grau suficient per a elaborar-se un «infern» on desfogar els propis greuges. I aleshores pensem en l'altre «infern», en un «infern» real i no literari, amb suplicis morbosos i duració indefinida. És la nostra petita, obstinada, insaciable venjança. «Pòstuma».

## INTEL·LECTUAL

Què en perdura avui d'Erasme? El nom, solament. O quasi solament el nom. Amb prou feines si un parell d'escrits seus aconsegueixen encara fer-se llegir. L'oblit del llatí i l'oblit del cristianisme han significat també l'oblit per a l'obra del Rotterdamès, que tenia les seves arrels en la vigència de l'un i en l'eficàcia de l'altre. El lector actual, si és curiós i no disposa de textos més urgents, s'em- [69] passarà sense esforç, potser amb interès, l'*Elogi de la follia*, perquè la sàtira, àdhuc quan va adreçada contra fantasmes, sempre resulta entretinguda. I no seria infructuós de fullejar, de tant en tant, l'animosa *Querela pacis*, ara, en temps inclinat a l'excitació bèl·lica, puix que hi trobaríem —com en algun opuscle, així mateix postergat pels anys, del nostre Vives— una lliçó venerable i ponderada. Ja no sé, però, si l'*Enchiridion* sabria retenir la nostra atenció: la meva, almenys, no. Dels altres llibres erasmians —glosses i traduccions bíbliques i patrístiques, epistolari, papers de polèmica—, els títols i els temes serien suficients per a apartar-nos-en, per a descoratjar-nos de la seva lectura, a les persones com jo, transeünts senzills i inerudits. Amb tot, el nom d'Erasme perdura, i perdura amb una mig gloriosa seguretat. No és únicament la fama pròpia i de mera inèrcia, que sol prolongar en la memòria de les generacions un prestigi abans viu però ja caducat; es tracta d'alguna cosa més: d'una fama, present i directa, viva, d'exemplaritat. L'home, l'home Erasme, l'actitud intel·lectual que identificà amb la seva vida, és el que nosaltres seguim admirant. En el santoral laic del món contemporani, l'humanista de Rotterdam ocupa un lloc concret, i hi rep les devocions més o menys apressades dels seus companys de professió en el segle xx: vull dir, d'aquells intel·lectuals que, no compromesos *del tot* amb un partit o una església, es reserven, amb no pocs escrúpols, l'adjectiu de «liberals».

Una primera raó que ens fa d'Erasme un veritable germà de destí és el drama mateix de la seva activitat d'escriptor. Sens dubte, en una altra època, més tranquil·la o sòlida que la nostra, això

no hauria estat tan evident. No sempre l'intel·lectual s'ha vist en la immediata necessitat d'optar, i de decidir-se entre les faccions combatents que escindeixen la seva societat. El començ del *xvi* s'assemblava, en això, als nostres dies. Erasme hagué d'enfron- [70] tar-se amb un moment de revolució —de revolució religiosa aleshores— com l'intel·lectual d'avui —amb una revolució social—, i en tots dos casos el mateix fet de la revolució i de les seves conseqüències, estrany en part als plantejaments que en pogués fer l'escriptor, se li imposa durament. Roma i Luter, cadascú per la seva banda, exigiran d'Erasme una adhesió declarada a favor, és clar, de la pròpia posició, i Erasme sap que la seva consciència li dicta, simultàniament i parcial, simpatia i animositat per cada costat de la pugna. Si veu en el frare rebel una esperança purificadora, veu alhora en l'Església romana la garantia institucional del cristianisme. Erasme no vacil·la ni s'hi inhibeix: vol conciliar, que és una cosa ben distinta; aspira a la síntesi que integri els valors positius —positius al seu criteri— detinguts per cada contendent. Quan, en els últims temps, s'ha llançat la consigna de l'*engagement*, la situació moral de la majoria dels escriptors contemporanis nostres ha esdevingut, d'alguna manera, paral·lela a la d'Erasme. Invitats o comminats pels bàndols en guerra, o pels interessos i les coercions que hi juguen, els intel·lectuals d'ara repeteixen l'aventura erasmiana, salvant —com és natural— les distàncies de temps i de circumstància.

És lògic que la fricció es produeixi, sobretot a partir d'un punt determinat: quan allò que per a l'intel·lectual era simple qüestió d'idees o de conducta personal, passa a ser substància i mòbil de reajustaments col·lectius. En general, mai una proposició teòrica no està desproveïda de possibilitat de convertir-se en causa d'agitació social, si aquest és el seu sentit respecte del *statu quo* establert. Però la *perillositat* varia, jutjada objectivament, segons siguin les condicions de l'ambient en què s'insereix. Una filosofia com la *philosophia Christi* d'Erasme, apareguda dos-cents anys abans o dos-cents anys després, hauria estat inofensiva, o en tot cas hauria estat *més* inofensiva: hauria passat potser [71] desapercibuda, ningú no se n'hauria preocupat amb tant de rigor ni amb tanta ànsia. A principis del segle *xvi*, al contrari, havia de prendre fatalment proporcions i funció de fulminant decisiu. L'alta categoria del personatge i l'atractiu de la seva doctrina podien ésser factors de pes en aquella crisi religiosa: podien influir estentòriament en el debat que s'entaulava entre l'ortodòxia i el reformisme. Tothom desitjava la incorporació incondicional d'Erasme a la pròpia colla, perquè guanyant-se Erasme guanyaven un reforç valuós d'autoritat intel·lectual, un col·laborador sagaç i el públic escollit d'admiradors que tenia escampat per tota Europa. Erasme s'espantà en descobrir la perspectiva que s'obria al seu davant —*precisament* al seu davant. Ell, en les seves cambres provisionals d'humanista, d'home de lletres transhumant, escrivia i escrivia, perquè escriure era el seu ofici i la seva missió; però, a fora, dos exèrcits enfrontats rebien els seus escrits preciosos com si fossin ajuts o sabotatges; si més no estaven disposats a rebre'ls —a considerar-los— així.

La postura d'Erasme de Rotterdam era, però, insostenible. Les faccions en lluita —aleshores com ara— es volen *absolutes*, encarnacions exclusives i totals de la veritat, quant a la teoria i quant a la pràctica. L'adhesió, per consegüent, suposava haver de sotmetre-s'hi. I és el que Erasme es negà a fer. No es decantava ni pels uns ni pels altres, ja que als uns i als altres tenia objeccions a argüir. La seva convicció personal, en part, o de vegades, coincideix amb la dels germànics revoltats, i en part, o de vegades, amb la tradicional de Roma. A aqueixa convicció restarà fidel: només a ella. Però és això el que els altres, els combatents, no acaben de comprendre: ells no conceben els termes de la qüestió religiosa del moment sinó en una fórmula primària i expeditiva, el «qui no està amb mi està contra mi» traduït al vocabulari pràctic de la política. El re- [72] sultat fou que l'humanista hagué de ser tingut, ineluctablement, per sospitós, als ulls de tots dos partits: sospitós de fer el joc a l'enemic. I el cas és que tothom encertava en la sospita. Erasme no era un adversari declarat, ni neutral —adversari vergonyant—; era una cosa pitjor: un aliat traïdor. Per a l'Església catòlica romana, continua sent un súbdit seu —mai no l'abandonà formalment—, però tocat d'heterodòxia; per als luterans, un esperit afí, sovint un mestre, un inspirador, però incapaç de trencar amb l'obediència papista.

Les complicacions se li multiplicaren, a Erasme, quan volia —i necessitava— compaginar

aquest disseny tossut i integrador d'independència amb els seus problemes personals: amb uns problemes personals que li venien, encara, del fet de proclamar i de practicar aquella ambició. Erasme, ai!, ha de menjar, i en general ha de menjar a costa dels reis i de senyors eclesiàstics o seglars, que li passen pensions i subsidis. Els mecenes d'Erasme estan, i era natural, directament interessats, mesclats, en el plet religiós. L'humanista no sols ha d'evitar els paranys i les persecucions que de tot arreu l'assalten: ha de salvar-se, també, un mínim de calma i de confiança materials per tal de poder seguir treballant. A fi de conservar l'assistència dels poderosos, i de fornir-se algun recer mitjanament segur, el Rotterdamès es veié obligat a un funambulisme, aparent si es vol, perpetu, arriscat: intentava preservar-s'ho, i això li exigia una actitud incessant d'autodefensa, d'inacabable excusa enfront d'acusacions que l'exposaven a perdre aquells benefets. Les incidències de la seva relació amb el sector catòlic en són ben significatives. Titllat d'heterodox per teòlegs primmirats i feroços, Erasme no es cansa d'escriure justificacions de les seves idees en entredit: no para d'argumentar per provar-ne l'ortodòxia. D'altra banda, Erasme acaba sumant-se a la campanya antiluterana. En tot moment, sembla, l'es- [73] criptor cedeix probablement a pressions externes, o a temors propis, més que no pas a cap voluntat de puntualitzar. Sens dubte, ell hauria preferit dedicar-se a una obra major, en comptes de replicar a frares ergotistes, i hauria preferit també callar, en comptes d'agregar-se al cor antiluterà. Però hagué de fer-ho, l'una cosa i l'altra, per un imperatiu de raonada conveniència. Importa, tanmateix, recordar que Erasme, en aquests moments forçats, no fou insincer. Posat a simular, hauria pogut adoptar la condició militant que els catòlics li demanaven, desbaratant així les suspicàcies dels religiosos i de la cúria. A ell, li repugnava la comèdia i la submissió. I es manté, malgrat tot, i fonamentalment, en el seu lloc de sempre: sap que la sospita no s'esvaeix perquè escrigui llibres contra Luter; es limita a escriure'ls, però, amb l'esperança única d'atenuar la fúria dels seus enemics i, de retop, retenir la complaença dels protectors pro-romans.

Les condicions de l'intel·lectual d'avui no són ja les de l'època d'Erasme. Davant el conflicte actual, l'home de lletres —almenys, l'home de lletres d'Occident— es troba en una posició prou semblant: de tota manera, ara no depèn de la generositat de mecenes que calgui acontentar, ni està tan aventurat a repressions inquisitorials. En certa mesura, subsisteix la vinculació econòmica entre l'escriptor i una classe social concreta —la dominant, que li compra els llibres i l'afalaga—, i encara hi ha sistemes coercitius, declarats o no, que reprimeixen les seves activitats en profit d'aquella mateixa classe (la qual és, no cal dir-ho, una de les faccions en armes, en la dissidència actual). Però si els riscos que hi corre no són tants ni tan greus com els que corria l'humanista del xvi, també els tem. L'abast simbòlic que, en els nostres dies, assoleix la figura d'Erasme, prové d'això: que els intel·lectuals contemporanis, com ell, es neguen a la servitud implícita en tot *engagement*, i, com ell també, manquen [74] de gallardia, de coratge, per a plantar cara a les inclemències d'una societat adversa. L'escriptor occidental té por de comprometre's rotundament amb el comunisme més o menys oficiós, perquè no desconeix l'aplicació «funcional» que se li assignaria; té por, a més, de trencar tots els seus lligams amb els mecanismes burgesos que combat, però que, en última instància, el protegeixen i l'alimenten. Ell, sí, està —per dir-ho d'alguna forma— en l'oposició: sobretot, en oposició íntima (o potser en contradicció) a l'estat de coses constituït. Una bona part dels nostres homes de lletres —els que inspiren aquesta reflexió— s'ofenen si se'ls retreu la seva filiació burgesa; fins i tot quan no gosen renegar-la, s'afanyen a distingir-la, a exceptuar-la de les responsabilitats sinistres que recauen sobre la societat capitalista. Es preocupen, però, com es preocupava Erasme, de no associar-se amb l'altra oposició, la militant i veritable, la del partit revolucionari, a pesar de totes les coincidències possibles. I es preocupen, al mateix temps, de conservar els avantatges que dins el món burgès tenen reservats, sense per això abdicar les seves condicions d'antagonistes, ni deixar d'enunciar-les, encara que sigui cautelosament. L'equilibri, tan precari, en què Erasme es volia sostenir, es repeteix ara a gran escala i en una diversitat d'encarnacions prou torbadora. Seria, tanmateix, erroni, a més d'injust, creure que s'hi ventila només un problema de comoditat, de salvaguarda confortable. En realitat, aquest no és ni tan sols el principal. Jo he preferit anotar-lo en primer lloc, destacar-lo, solament per treure-li d'antuvi, a la qüestió, tot l'èmfasi previsible en el cas. La raó és clara. L'intel·lectual, ja se sap,



acostuma a rodejar el seu ministeri d'una aurèola gairebé religiosa: la qual, de fet, no és gratuïta, ja que al cap i a la fi el seu rol dins la societat supleix algunes funcions de l'antic i decaigut magisteri sacerdotal o dels esporàdics intents del profetisme: [75] guiatge i revulsiu. Però també és cert que no queda al marge de les sol·licitacions que assetgen qualsevol altra mena d'home: passions i febleses personals, incentius i interessos socials. Lògicament, l'intel·lectual tendeix a ocultar aquest darrer aspecte, per pur instint de decència. Convenia, de tota manera, ressaltar la importància del factor a què m'he referit, abans de seguir endavant. Convenia dir sense embuts que Erasme no era un heroi. I insinuar, de passada, que l'heroisme és un talent estrany a la família literària. Entre els homes de lletres no trobarem mai un heroi. Hi ha hagut, i hi ha, descarats —com Villon, Juan Ruiz o Jean Genet—, senyorets —com Goethe, Ausiàs March, o Shelley—, boigs —com Llull o Léon Bloy—, covards, tímids o assalariats —com la majoria. Ni els tipus estil Rimbaud, ni els infinits suïcides, ni tan sols els qui es moren de gana, no hi tenen res a veure, amb l'heroisme: amb l'heroisme de què ara parlo. Perquè jo vull referir-me especialment a la resistència inflexible que el literat hauria d'alçar enfront dels requeriments arters o amenaçadors de la societat, per tal de mantenir i propugnar, sense concessions, tant els seus punts de vista doctrinals i els judicis inherents, com el *dret* que té a sustentar-los, i tot això, *a costa del que fos i dins la més estricta coherència ètica i psicològica*. Erasme no era un heroi així. Tampoc no ho és cap dels intel·lectuals en què avui es reproduïx el seu drama. Potser, doncs, caldria rectificar allò que he escrit al principi: diguem millor, ara, que la significació d'Erasme no és *exemplar* sinó merament *representativa*. Si li som una mica «devots» —a la seva biografia, insisteixo, no als seus llibres—, és perquè sempre resulta consolador pensar que hi ha hagut algú —ell— en qui reconeixem la imatge de les nostres inquietuds i les nostres desorientacions, suportades per una vegada amb tanta dignitat com era possible.

[76]

Venia dient, però, que no tot era problema de comoditat. En l'estira-i-arrotonsa de subterfugis i disculpes a què es lliurava l'humanista de Rotterdam descobrim de seguida més motivacions que el simple propòsit d'assegurar-se unes rendes irrisòries o d'estalviar-se molèsties amb els poders que el vigilien. Erasme recela davant els partits disputadors, i recela per allò que és el sentit entranyable de la seva professió. Els seus enemics, de l'una banda i de l'altra, no sols ataquen, en atacar-lo, una posició ideològica concreta —la seva aparentment ambigua *philosophia Christi*—: ataquen, de més a més, les «bones lletres», és a dir, en equivalència moderna, la cultura. Erasme està segur de ser un dels puntals de la restauració humanística, de les *litterae humaniores* —i ningú no s'atrevia, ni s'atrevirà a discutir-li-ho—; està segur, així mateix, que les «bones lletres» renascudes són, en si, un valor, un dels més alts valors de què la humanitat de la seva època pot gloriar-se. La barbàrie luterana i la barbàrie fraresca posen igualment en perill els guanys de l'humanisme, reviviscències com són del medievalisme ancilar i ignorant. El clima de violència en què viu Europa no és tampoc propici a la nova afirmació literària, o almenys als seus projectes de continuïtat expansiva. Totes dues coses s'impliquen mútuament, barbàrie i violència. I sens dubte el mot exacte a reportar ací és: llibertat. L'home de lletres actual mai no ha deixat de pensar-hi. Erasme sentia els sectarismes al seu entorn, aferrissats i a l'aguait: d'una banda, impacients davant el neguit de perfecció que és essencial en la labor creadora de l'escriptor pulcre i rigorós, de l'humanista que anhela l'elegància de la forma i del pensament; de l'altra banda, volent convertir l'home de lletres en un propagandista, en un apòstol de la secta, reduint-lo al seu dogmatisme i a les seves convencions. Erasme sabia que, si triomfava qualsevol dels partits bel·ligerants, es [77] destruiria tot allò que ell havia promogut i patrocinat: justament, l'humanisme, el seu humanisme havia introduït aquella doble novetat, és a dir, el gust pel treball minuciós i subtil, i l'alliberament de les traves doctrinals imposades. Avui, l'intel·lectual té els mateixos temors. Hi ha la violència: la dels fets materials, i la pròpia dels moments tibants i aspres, en què els temes de gabinet són també temes de col·lisió multitudinària. I hi ha les barbàries, d'un signe o d'altre. Als ulls de l'humanista del *xvi* com de l'escriptor occidental del *xx*, «barbàrie» és tot el que posa en perill el quadre de condicions dins el qual es produeix l'operació intel·lectual *tal com ells entenen que s'ha de produir*: condicions, en un mot, de llibertat. Per molt grans que siguin les seves convergències amb el partit

revoltat, l'home de lletres dubta a afiliar-s'hi: la seva agregació el portaria a dimitir d'aquella llibertat, per a esdevenir un simple portaveu de la doctrina estatuïda i un servidor lletrat en les seves campanyes. Erasme, més que no pas Luter, és el representant d'un veritable «lliure examen», en el sentit que aquesta fórmula adopta en el camp laic de la intel·ligència. D'Erasme, pràcticament, l'ha heretat la moderna cultura europea, i l'ha fet centre de la consciència intel·lectual. Només si té garantida la seva llibertat —interior i exterior— l'home de lletres es creu en possibilitat de seguir sent home de lletres. Aquesta llibertat, de més a més, avala el seu rendiment professional.

Estem, però, ben lluny de qualsevol vel·leïtat diguem-ne «esteticista». Si l'escriptor vol sostreure's a tota disciplina *confessional*, no és perquè pretengui desentendre's de les qüestions candents, ni perquè estimi el seu art com un fi en si mateix i superior als altres fins de la societat. Erasme repudia, certament, el mal llatí dels seus enemics, però també la mala escolàstica: mal llatí i mala escolàstica són solidaris, enfront del bon llatí i de l'humanisme [78] cristià solidaris que practica el Rotterdamès. Erasme no juga a fer el ciceronià: l'amor pel bon estil, la correcció implacable, la gràcia expressiva, no són mai per a ell un fi; tampoc, potser, un mitjà; els considera indissolubles amb el contingut ideològic que exposen. Ací, com sempre, no resulta discret de fer separacions: tot respon a una sola i profunda resolució inicial. El cristianisme que Erasme predica és la manifestació religiosa d'una actitud que, en l'ordre literari, es manifesta també d'una manera concreta. Els atacs contra aquell afecten igualment aquesta, i viceversa. En els nostres dies, el paral·lel pot observar-se sense gaire esforç. Quan l'intel·lectual es nega a «comprometre's» —a «enrolar-se»—, no ho fa per eximir-se de responsabilitats i tancar-se en la suposada torre d'ivori de «l'art per l'art». N'hi ha que sí que busquen aqueixa evasió; però d'aquests no parlem. L'home de lletres actual no és, ni se sent ni es vol estrany a les qüestions vitals del seu món: sobre elles té la seva visió, en elles participa i influeix sobre elles en la mesura que li és permès. I, en realitat, no concep la seva *literatura* desconnectada de les conclusions a què, en aquest aspecte, ha arribat. Literatura i —passeu-me la insuficiència de lèxic— *opinió* són una sola i indiscutible entitat, en els seus càlculs. La llibertat, de què tan gelós està, li és radicalment necessària: sense llibertat no hi ha per a ell possibilitat de responsabilitzar-se davant els problemes, no hi ha possibilitat de literatura. En el seu criteri, la cultura s'ha de basar forçosament en les condicions que ha deixat establertes, no tant de fet com en teoria, la societat liberal.

Potser això no és més que un prejudici, o un judici viciat per la mateixa índole petit-burguesa de la mentalitat que predomina entre els escriptors d'Occident. El testimoni de la història vindria a assegurar-nos que hi ha hagut èpoques, no curtes, en les quals la cultura, una cultura tan respectable [79] com la nostra, ha estat possible en condicions ben distintes: en condicions exactament antípodes de les liberals. Naturalment, la prevenció de l'intel·lectual va, avui, dirigida a les pretensions dogmatitzants i absolutistes del comunisme. Thierry Maulnier —escriptor de dreta i, per tant, gens suspecte...— no descartava que pogués donar-se un Bossuet comunista. I hem d'admetre que, en el pla de les suposicions, no sols un Bossuet sinó fins i tot un Dant hi és possible. El Dant, en efecte, seria un dels noms genials susceptibles de ser al·legats a favor d'una cultura no liberal, perquè l'Edat Mitjana, ferma en una ortodòxia i en una jerarquia, el va *permetre*. La llibertat —la llibertat liberal—, doncs, no és necessària per al geni, ni per a l'escriptor que ni a geni no arriba. Però cal tenir present, amb tot: en primer lloc, que sí que és necessària per a determinat tipus de geni o d'escriptor; i en segon terme, que és precisament aquest tipus de geni i d'escriptor el que, per ser el seu, l'intel·lectual d'avui vol resguardar contra el comunisme i contra l'anticomunisme. El record d'Erasme torna a la nostra consideració. Aquesta cultura que hem anomenat liberal té en ell el seu origen. L'humanista de Rotterdam enceta un període en la vida moral de l'Occident, que es caracteritza per la ruptura amb el concepte, perdurat durant l'Edat Mitjana, d'una cultura eclesiàstica o paraeclesiàstica, subordinada i adjacent. Amb totes les seves astícies, a desgrat de totes les seves concessions, Erasme escriu ja fora de l'Església romana, i es manté igualment fora del luteranisme. D'aleshores endavant, l'home de lletres europeu aspirarà a conservar l'autonomia, a augmentar-la, erigint-se així davant els poders, les injustícies i les intimidacions. L'aspiració ha resultat a la llarga potser una mica petulant. Però, des de l'angle psicològic, això és un factor que té la seva importància. Mentre en l'intel·lectual modern segueixi arrelada aquesta convicció, no [80]

abandonarà la seva reserva. Per a bé o per a mal. Covard, i trampejant, tractarà de resistir-s'hi. Com va fer Erasme, el pobre, malalt, dèbil, previngut, reticent, enginyós, equívoc Erasme de Rotterdam...

## INTERÈS

Un amic em sorprèn embarcat en la lectura d'una espessa obra medieval. Atònit, em pregunta:

—I això, t'interessa realment?

Posa una mica d'incredulitat en el «realment».

La seva bona fe —no en dubto pas— em desconcerta. Ell llegeix una altra mena de papers: en tot cas, mai no s'interessaria per un text arcaic i avorrit. Dic «avorrit» perquè per a ell, i per a gairebé tothom, ho seria. ¿Ho és per a mi? He de reconèixer que no: m'interessa.

—Sí, m'interessa.

Què vol dir *interès*? «Sentiment que alguna cosa desvetlla en nosaltres, el qual ens mou a prestar-li una atenció especial, a ésser-li favorables o desfavorables.» Copio el Fabra al peu de la lletra. Com sempre, el Fabra no defrauda: és concís, complet, encertat. Doncs sí. M'interessa el llibre antic i atapeït, ocupat de problemes caducs i redactat amb una retòrica abstrusa o debolida.

—¿I per què t'interessa?

Ara, la veritat, no sé què contestar. O hauria de contestar amb la meva autobiografia. Les afeccions intel·lectuals i l'ofici, des de fa molts anys, m'han habituat al tracte d'una literatura anacrònica i rude, tractats de monges i frares, poemes metafísics, als antípodes de la meua personal manera de sentir el món. Però no puc evadir-me'n.

Improviso una resposta sobre la marxa:

—Basta que miris cinc minuts seguits una cosa, la cosa més insignificant, perquè arribi a interessar-te...

## [81]

La frase és, en unes altres paraules, de qualsevol moralista francès. Els francesos —els «moralistes»— han formulat excuses per a totes les situacions: Montaigne, La Rochefoucauld, Pascal, Rivarol, Voltaire, La Bruyère, Alain... L'aprofito. No és satisfactòria del tot. Però ¿qui podria *justificar* el seu interès per això o per allò? El seu interès pel futbol, per les senyores grasses, per la química orgànica, per les novel·les de Joyce, per la política internacional, pels crucigrames, per guanyar diners, pels paisatges delicats —per qualsevol cosa. Justificar!

## JUSTÍCIA

Escric això en la segona quinzena de gener del 1963. Veig que la premsa francesa, aquests dies, concedeix espai i solidaritat a unes protestes greument excitades. Per ser més exacte, em corregiré: un sector de la premsa francesa. Perquè en aquestes coses com en tot, o en aquestes coses més que en res, els uns callen quan els altres criden, i tothom va a la seva. He pogut comprovar, en tot cas, que són els periòdics més oberts i d'ideologia menys arcaica els qui se n'han fet eco sincer. Dos individus anomenats Oberg i Knochen, sinistrament famosos a l'altra banda dels Pirineus, i que sofrien una condemna indefinida de presidi en qualitat de criminals de guerra, acaben de ser alliberats: els funcionaris gaullistes han decidit treure'ls de la presó i enviar-los al seu país d'origen —Alemanya, no cal dir-ho. Oberg i Knochen havien tingut una actuació destacadíssima com a capítosts màxims de la Gestapo a França, durant l'etapa de l'ocupació nazi. El *dossier* judicial de les seves activitats va donar, segons sembla, un balanç més aviat espantós: un centenar de mils d'«execucions» —diguem-ne assassinats—, molts més milers de deportacions, i un [84] nombre incontrolable de casos de tortura i d'amarga vexació. Els dos esbirros de Hitler, després de la victòria dels Aliats, van ser condemnats a mort: més tard, van indultar-los, i la pena capital els va ser commutada per la de reclusió perpètua. Avui, Déu sap per quines obscures i sospitoses raons, potser subproducte sentimental de la recent *entente* De Gaulle-Adenauer, les autoritats franceses han extremat el perdó benivolent. Oberg i Knochen surten en llibertat. I una part de l'opinió pública gal·la, com és lògic, es revolta contra la resolució oficial. Hem de reconèixer que fa de mal dir, aquest «com és lògic». No cal ser massa aprensiu des del punt de vista moral, per a mesurar-ne la duresa... La clemència és una virtut que honora qui la practica: d'acord. Els dos alemanys en qüestió, responsables —sens dubte— d'immenses quantitats de dol infligides a les famílies franceses al llarg d'uns anys tenebrosos, van ser classificats de «criminals de guerra», i van rebre, en principi, el càstig oportú. Alguns pseudopuristes de la juridicitat pogueren o podran objectar argücies capcioses respecte a aqueixa figura de delictes amb efectes retroactius que inventaren els vencedors. L'argument acadèmic ha de cedir davant l'agra façana de la tragèdia consumada. La justícia arribà a presentar aparences de venjança: fou justícia, tanmateix. I ara, passat el temps, els atzars de la diplomàcia aconsellen indulgència. En abstracte, ningú no tindria res a oposar-hi. L'absolució misericordiosa esdevé finalment un gest meritori. Però la memòria és feroç, sobretot si és memòria de víctima: heus ací el que és «lògic». I la notícia que *herr* Oberg i *herr* Knochen hagin estat reintegrats a la seva pàtria i a la normalitat civil, havia de ser rebuda «necessàriament» com un insult pels supervivents de la fèrula de la Gestapo: vídues i orfes dels qui van morir al dictat de l'opressor, gent que porta a l'esquena o en el record la marca d'un calvari anguniós, homes [85] que patiren l'afront d'una ignominia omnipotent. Per a tots ells, l'amnistia d'Oberg i de Knochen és una aberració. La rancúnia hi perdura. Les consideracions ètiques són importants. Però, els qui ens sentim al marge del problema, hem d'acceptar que, malgrat tot, aquesta indignació cruel, si no és justa, és justificada.

Sigui com sigui, no és això el que més m'ha impressionat en l'incident. El manifest o el comunicat aïrats de tal o tal altra organització d'ex-combatents, d'aquests o d'aquells grups d'herois de la Resistència, de les corporacions d'ex-captius semites, són previsibles. Constitueixen un clamor gairebé fisiològic, una reacció automàtica, un repudi eixit de motius personals, ni que sigui col·lectivament exposat. En canvi, hi ha hagut una manifestació ben distinta, esborronadorament raonable, que procedeix també d'un tot altre cantó. La publicava *Le Monde* en el seu número del dia

18. La firmen dos pares de la Companyia de Jesús que són —almenys ho eren en aquell moment— capellans de les presons de Fresnes. Ignoro si els reverends André Legouy i Joseph Jaouen, fora o abans de la seva professió eclesiàstica, van ser, durant l'última guerra mundial, partisans contra l'invasor, internats en algun camp de concentració hitleriana, o parents pròxims d'algú que hagués sofert luctuosament aquestes peripècies. En els seus al·legats, els jesuïtes de Fresnes no ho deixen traslluir. L'escrit que han donat al referit diari de París no és, en principi, sinó una mera reflexió de capellà de presons. De fet, ni tan sols de «capellà»: només d'algú que viu de prop l'experiència d'una penitenciària. El llenguatge i els arguments dels pares Legouy i Jaouen són «seculars»: «profans». A tot estirar, hi trobem una sola premissa religiosa: obligats a la caritat per vot i per vocació, els jesuïtes confessen que no poden estar en contra de cap forma de clemència, encara que els beneficiaris siguin uns tipus com l'Olberg [86] i el Knochen. Però aquesta aquiescència a la magnanimitat, al perdó, la subscriuria qualsevol persona amb una graduació ètica corrent. La particularitat del text dels *aumôniers* de Fresnes resideix en una altra qüestió.

No. Ningú no discutirà la noblesa d'una remissió de penes: més gran com més vergonyosa sigui la categoria criminal de l'afavorit. Ser generós amb els culpables de cent mil assassinats significa ser «molt» generós. Ara bé: i per què no seríem igualment generosos amb els «culpables d'un sol assassinat, d'una estafa, d'un robatori, d'un modest furt? És en aquesta direcció que es desfoguen els pares Legouy i Jaouen. La seva funció pastoral en les presons —el seu coneixement directe de la realitat penal en les nostres societats— els impel·leix a fer comparacions amargues. La denúncia dels jesuïtes no és vaga ni abstracta, sinó ben especificada. El president Coty, que el 10 d'abril del 1958 graciava Oberg i Knochen de la pena de mort, era el mateix que l'1 d'octubre de 1957 consentia que executessin Jacques Fesch, un jove inadaptat, reu d'haver ferit mortalment un policia en el curs d'una fuga desesperada; el govern que el 31 de desembre del 1959 reduïa a vint anys de treballs forçats la cadena perpètua dels dos criminals nazis, era el mateix que envià a la guillotina no pocs rebels del F.L.N. i que va fer afusellar els legionaris Piegts i Dovecar, i Deguelde. «*Quelle béante disproportion!*», exclamen els *aumôniers*. «Ni un sol dels condemnats que actualment poblen els nostres establiments penitenciaris, sigui qui sigui, no porta sobre seu la càrrega d'una mil·lèsima del pes dels actes comesos per Oberg i Knochen». I aquesta afirmació, probablement indiscutible, provoca unes preguntes vibrants: «¿Com suportarem sense revoltar-nos, doncs, que un d'aquells condemnats sigui mai executat? ¿Com suportarem sense nàusees que ni un d'ells pugui ser mantingut més de setze anys entre reixes?»

[87]

La reprovació dels pares Legouy i Jaouen no s'origina tant en la llibertat dels dos nazis com en la duresa que hom reserva als altres: als presos comuns, sobretot. La desigualtat de tracte repugna a la seva consciència: «*Que penser de notre justice?*» Jo no diré que aquesta límpida argumentació dels capellans de Fresnes hagi fet qüestionable, de sobte, els fonaments mateixos del Dret Penal tal com el tenim acatat entre nosaltres. Ells, si bé ho mirem, només ataquen una mena d'incongruència que, en la seva opinió, es revela en la conducta de l'Estat: una incongruència esdevinguda injustícia pel fet de recaure sobre la vida i la llibertat d'uns homes. L'Administració és benigna amb uns i inexorable amb els altres, i això ofèn el més elemental criteri d'equitat. Els jesuïtes de Fresnes es limiten a demanar clemència «per als altres»: per a la multitud dels grisos malfactors, per als depravats quotidians, per als violents mediocres, objecte de sentències rutinàries que els tribunals imparteixen meticulosament. A força de tòpics humanitaris, rebregats i inanes, la figura del delinqüent vulgar se'ns fa una mica remota. El rigor automàtic dels codis, amb prou feines si l'imaginem: si l'imaginem els qui aconseguim escapar-nos-en. I la llòbrega tristesa de les penitenciaris és, per al ciutadà corrent, una mera referència admonitòria. La veritat de tot això queda més enllà de la nostra afortunada habitualitat de persones honorables. Solament l'amenaça dels delictes d'opinió ens obliga a pensar-hi de tant en tant, i encara! Avui, en molts països, la discrepància política, la simple discrepància ideològica respecte al poder constituït, comporta el perill de sancions temibles. Però no passem d'aquí. Un capellà de presons —en la mesura que no s'autoburocratitza— està en immillorables condicions per a comprendre la fosca iniquitat de la

situació penal en les societats «civilitzades».

El problema, això no obstant, té unes altres de- [88] rivacions. El cas d'Oberg i Knochen ens remet, quasi espontàniament, al cas del seu col·lega Eichmann. La captura, el procés i la condemna d'aquest cèlebre immolador de jueus han donat tema de disputa, oral o escrita, a mig món. La responsabilitat d'Eichmann en la mort de milions d'hebreus quedava fora de dubtes. Malgrat tot, la controvèrsia ha estat sorollosa: controvèrsia en torn a la licitud del càstig que se li imposava. La polèmica era simptomàtica. Eichmann es convertí en una *vedette* de primera pàgina als periòdics de tot arreu. Fixem-nos, però, que el sensacionalisme no provenia del volum dels seus crims, sinó de l'indole de les accions valorades com a crims. Ha estat un espectacle allisonador. En la nostra societat pot semblar «discutible» que l'assassinat de milions d'homes sigui digne de penes judicials: el destí de qualsevol Eichmann convicte i confés és matèria de debat entre sectors oposats de l'opinió pública. Ningú no discuteix, en canvi, que un lladregot banal, un pinta miserable, o un homicida per motius privats, mereixin punicions estrictes. Sobre aquesta gent —gentussa—, la unanimitat és rotunda: cal castigar-los. Els Eichmann, els Oberg i Knochen, no promouen un acord total: sempre trobaran algú qui els excusi, i una passivitat majoritària que toleri l'excusa. Massacrar circumcisos a dosis massives, torturar patriotes del país veí, internar dissidents en camps de concentració, són operacions cohesionables amb «principis» i «doctrines» il·lustres; el robatori, no. Ni el robatori, ni d'altres comportaments d'igual nivell. A l'hora de la pietat, les propensions no varien. Oberg i Knochen han obtingut la redempció amb unes facilitats i unes ajudes que no seran mai atorgades al caixer de banc enclaustrat per un desfalc poc excel·lit, ni al jove impacient que apunyala la promesa, ni a cap facinerós «de cabotatge». Si tots són «criminals», en efecte, no ho són de la mateixa manera.

[89]

De fet, els «crims» dels «criminals de guerra» són substancialment idèntics als «crims» dels «criminals de pau»: assassinat, depredació, segrestament, lesions, violència en les coses i en les persones. Les notes diferencials, però, serien moltes. La majoria d'elles accentua el costat pervers i horrible dels «criminals de guerra». El «criminal de guerra» actua des d'una situació de prepotència: la hi dona la circumstància de disposar d'una força «estatal» com a instrument «delictiu». Ell és un jerarca militar o polític que obra «impunement» des del seu càrrec. I obra, de més a més, fora del seu Estat o contra minories ètniques desqualificades. La sensació d'estar «lluitant» per una causa insigne i enfront d'un enemic a mort encara li proporciona una impavidesa moral susceptible d'inspirar les més depravades sevícies. El «criminal de guerra» rarament es resistiria a aquesta inspiració. Com que, d'altra banda, l'oportunitat que se li brinda és la d'una posició excepcional —la guerra—, les seves accions repel·lents tenen la possibilitat de multiplicar-se i d'exasperar-se en el clima d'odi, de relaxació i de pànic que aleshores es produeix. La xifra de víctimes, el volum dels danys i la corrupció de molts casos concrets arriben a extrems grandiosos. Un delinqüent de dret comú, per atlèticament nociu que sigui, mai no aconseguirà equiparar-s'hi en els resultats. Els genis del «fet divers» criminós —un Landru, un Al Capone, un doctor Petiot, els mateixos malvats de la literatura inflacionària dels fulletons— no són sinó uns modestos aficionats, si els amidem amb un «criminal de guerra» vulgar. Cap d'ells no compta amb els privilegis de poder i de seguretat que són propis del «criminal de guerra»; cap d'ells no té tan sols la tranquil·litat de consciència que podem imaginar en aquest.

Dels «crims de guerra» cabria dir allò que algú ha indicat respecte a l'alta traïció o complot contra un règim: són crims castigats si «fracassen» i ho- [90] norats si «reïxen». El conspirador que «fracassa» va al patíbul o a presidí; el que «reïx» va al govern, o poc hi falta. No hi ha dubte que, si la darrera conflagració mundial hagués tingut un altre desenllaç, els acusats de Nuremberg, els Eichmann, els Oberg i Knochen, circularien ara per la superfície d'Europa carregats de condecoracions i de panegírics. La gravetat de les seves malifetes quedaria dissimulada pel triomf. El lladre, el parricida, l'estuprador, l'absurda fauna dels conculcadors del Codi Penal, si «reïxen», només poden esperar eludir les trampes de la policia i la severitat dels jutges. I és que la instància «legal» que plana per damunt dels uns i dels altres no és la mateixa. Sobre els «criminals de guerra»

únicament hi ha el risc aleatori de la victòria dels enemics; per al delinqüent comú, l'Estat — qualsevol forma d'Estat, aquesta o una altra— és, sempre, l'expectativa fatal. L'Estat i les seves lleis són un límit i una amenaça que mai no fallen, i el súbdit s'hi veu permanentment cohibit: tal és la trama de l'ordenament jurídic interior. El súbdit esdevé «criminal» quan entra en col·lisió amb la «legalitat» de l'Estat a què pertany. El «criminal de guerra» no és criminal perquè hagi violat cap legislació constituïda, sinó per unes raons anteriors i superiors a tota legislació: raons que solament assoleixen un poder coercitiu si el «criminal» fracassa. Els valors i els interessos que el «crim» vulnera en un cas i en l'altre, en el «crim de guerra» i en el «crim de pau», són ben distints.

Amb el Codi Penal a la mà, sigui quina sigui l'edició que manegi, promulgat ací o allà, un fiscal no podria lícitament demanar la condemna d'un Eichmann, d'uns Oberg i Knochen. Els Codis Penals estan fabricats «contra» una altra casta de gent. En la nostra despistada ingenuïtat, creiem que un Codi Penal té per missió preservar la justícia —o amb majúscula: la Justícia— mitjançant un sistema repressiu matisadament escalonat. Creiem, [91] perquè ens ho fan creure, que les figures de delictes catalogades en aquest Cos legal són el repertori complet de les conductes que atempten contra el Dret natural: a l'entelèquia dita Dret natural. Però els Codis no registren les probables brutalitats dels Eichmann, o dels Oberg i etcètera. Els responsables de les cambres de gas de Majdanek, dels camps d'Auschwitz i de Buchenwald, no entren en els càlculs d'un legislador corrent. No val a dir que no «podien» entrar en els càlculs d'un legislador del passat: demà que hagués de confeccionar-se un nou Codi Penal en un país afeccionat a les codificacions, tampoc no inclouria en els seus articles les obscenes perpetracions dels «criminals de guerra». Quan un legislador «pensa» un Codi Penal, quan el ciutadà reconeix al Codi Penal un prestigi de salvaguarda policial, legislador i ciutadà miren de centrar-hi una altra espècie de preocupacions. Es tracta de procurar que el Codi Penal sigui militant i solidari amb els altres «codis»: el Codi Civil, la Llei Hipotecària, el Codi de Comerç. Transcriu els títols segons la terminologia de les nostres latituds: crec que em faig entendre.

I és comprensible, ben comprensible, això. Per fortuna, els Eichmann, els Oberg i Knochen, no són episodis que sovintegin: estadísticament, cal ressenyar-los com «anomalies» o «anormalitats» que s'insereixen en la banda granguinyolesca de la vida i de la història. La vida i la història, però, tenen una superfície més extensa de «normalitat»: una àrea —quotidiana— on no hi ha cambres de gas ni camps de concentració, sinó contractes de compra-venda, registres de la propietat, vocació de lucre. Coses com aquestes són objecte exclusiu de l'estructura legislativa de l'Estat; són, de més a més, l'horitzó econòmic i social en el qual vivim. El Codi Penal ho garanteix. L'home del carrer no creu possible que la seva societat arribés a sobreviure si li fallaven aquelles institucions: fins a tal [92] punt n'està convençut de la importància. Els jutges, la policia i les presons són un correlat necessari d'aquesta convicció. Amb el Codi Penal al seu abast, per defensar-se, o apuntat contra ell, per intimidar-lo, el ciutadà se sent segur: sent segur el sistema de què forma part i que ell no sap o no vol contradir. Les «lleis» aconsegueixen un cert caràcter «sagrat». D'aquí que, per venial que en sigui la infracció —un furt de gallines, un altercat de taverna—, el fet inconvenient hagi de ser punit sense contemplacions. En alguna mesura, la pena busca l'exemplaritat: hom castiga el delinqüent a fi que la sanció serveixi d'admonició als altres individus i els desencoratgi d'incórrer en el mateix defecte. Però el delictes, qualsevol delictes, té també un no sé què de «blasfèmia», i això és «imperdonable».

Els «criminals de guerra» no infringeixen cap «lleis» perquè actuen fora de la societat. Maten o roben, però col·locats al marge dels valors i dels interessos «diaris» de la societat víctima. Són, doncs, al pol oposat del lladre i de l'assassí «de tamany natural». No ha d'estranyar-nos, per tant, que la mateixa societat que els ha patit es miri els «criminals de guerra» una mica com es miraria un terratrèmol o un tornado, una epidèmia o una plaga de llagosta: com una catàstrofe de la naturalesa, cruenta però «sobrehumana». Provoquen ira, sí; una ira no gaire distinta de la que provocà en l'ànim del filòsof racionalista el terratrèmol de Lisboa. De tota manera, acaben per ser «encaixats» com una fatalitat irreprimible. La societat és impotent davant l'arbitrària ferocitat de l'invasor, del tirà, de l'esbirro. No és impotent, per contra, davant el tallabosses, l'estafador o el perjur. I passa el temps. i

el caire ignominiós del «criminal de guerra» perd virulència. No és fàcil d'oblidar-lo, però deixa de ser amenaçador. Els Eichmann, els Oberg i Knochen, avui, posats en llibertat, ens semblen inofensius: no veiem que, de moment, tinguin la possibilitat de tornar-hi. Mai no pensarem això del lladre o de l'assassí: aquests seran «perillosos» per sempre més. El lladre i l'assassí han desafiat les lleis una vegada, els han perdut el respecte, i temem que reincideixin. La societat es resistirà a ser clement amb ells. Ho serà més de grat amb els Oberg i els Knochen. Ho acabem de veure. Això és escandalós, però és així. Una desproporció *béante*, com deien els jesuïtes Legouy i Jaouen.



## LECTURA

Jo no hi entenc, però em sembla que hi ha d'haver un cert tipus de neurosi caracteritzada, precisament, per la por actual. I dic que deu tractar-se d'una neurosi —d'un complex o cosa per l'estil— perquè, en realitat, el fet no pot admetre cap altra explicació: almenys, jo no li'n trobaria. Problema distint és el d'esbrinar si aqueix temor a afonar-se en el remolí quotidià de les sorpreses i les tragèdies és o no és justificat des d'algun punt de mira. Potser ens trobem davant una malaltia típica del nostre temps, o, en tot cas, davant una malaltia pròpia de temps, com el nostre, en els quals fan crisi les seguretats essencials d'una societat. Sigui com sigui, importa destacar que hi ha, evident, una tendència a l'evasió, a la fuga, que busca evitar la cara inamistosa de la realitat immediata.

Així s'esdevé, per exemple, amb les lectures. S'esdevé igualment en d'altres ordres de coses, en tots; però m'interessa considerar, ara, només, les lectures. Abunda la gent, i entre aquella que solem anomenar «culta», que defuig el contacte amb els llibres recents. Qualsevol autor, qualsevol obra, que no vinguin avalats per una pàtina, si més no, de [96] lustres, són rebutjats amb escarafalls virtuosos. I si alguna excepció fan en aquest costum, ja se sap que és a favor de l'innocu, de la filigrana, de l'històric: d'allò que, en suma, i en si, ja és inactual. ¿Qui no ha conegut infinits exemplars d'aqueixa mena de senyor, infal·lible en tota tertúlia, que, desdenyós, «es refugia en els clàssics»? En un altre pla, encara que amb el mateix abast, hi ha els qui no llegeixen el diari: els torba el tràfec de l'actualitat, que exigeix reflexió solidària; baden en canvi, i estan en totes les seves glòries, amb un relat referent a Wamba o a les sogres de Napoleó.

I és curiós que, com s'esdevé sempre, si els deixen parlar no els pengem. El lector anacrònic esgrimeix, per justificar-se, raons d'indiscutible envergadura. Es referiran, sens dubte, a les dimensions, fabuloses, del patrimoni cultural de què som, és clar, hereus, el qual sol·licita la nostra atenció amb el peremptori «ars longa, vita brevis» entès d'una manera molt estranya. Ens diran, encara, que la comprensió exacta de l'actual només pot aconseguir-se a través de la comprensió prèvia del passat. Afegiran, per fi, que un clàssic és, naturalment, un valor segur, amb la garantia concorde dels segles, mentre que sobre els escrits d'última hora plana el risc perpetu de l'equivocació. ¿Quants literats, cèlebres per uns anys, no s'han esvaït en l'oblit més irremeiable? Altrament, la història d'avui solament s'il·lumina des de la perspectiva de l'ahir...

Sí. Tot això és veritat. Però no tota la veritat. I encara m'atreviria a precisar que és més veritat el contrari. Perquè, en el fons, l'home que llegeix —i que viu— *ara*, no és un ser abstracte, deslligat del temps —del seu temps—, susceptible de cedir, impunement, a vagues temptacions de convertir-se en una estàtua. Si la cultura, acceptada com un patrimoni, i si el clàssic, consagrat com a valor innegable, continua tenint sentit, és, en definitiva, per la [97] seva permanència en l'ordre de les vigències actuals. Al cap i a la fi, tots distingim clarament el que és «arqueologia» i el que no ho és. Una obra literària de fa cinc, deu, vint o més segles, pot conservar, més o menys íntegres, els seus al·licients, i això la redimeix de qualsevol titlla d'ancianitat. El clàssic no és clàssic per ser antic, sinó perquè segueix sent «modern», «actual». Quan el lector d'avui se li acosta en demanda de «refugi», mal senyal: mal senyal per al presumpte clàssic, perquè potser no ho és autènticament; o mal senyal per al lector, que només sabrà entretenir-se en la seva escorça, en el seu reducte anecdòtic o trivial. Llegir no és fugir. Encara que hi hagi molts que no cerquin en la lectura sinó el succedani honorable d'un estupefaent, llegir és tot el contrari d'embriagar-se o d'ensopir-se. Es

llegeix per comprendre's un mateix, per comprendre els altres, per comprendre el nostre temps. I fins i tot per comprendre el passat, el qual, en última instància, és també passat «nostre», passat d'«avui». Acudim a l'obra literària a la recerca de noves o millors dades, d'opinions, de coratge, respecte al món que ens envolta, respecte al món de què som part. I el que no sigui això, serà perdre el temps; és a dir, perdre el *nostre temps*.

Però convindrà reprimir, per un moment, aquesta inclinació al consell o a l'anatema. Intentem, també ací, *comprendre*, primer que res. I l'observació més superficial ens assabenta que no tots demanem les mateixes coses a la literatura. Fonamentalment, es podrien distingir dos tipus bàsics de lector —bàsics i extrems—: el que busca en el llibre —en el llibre de creació, és clar: poesia, conte, novel·la— un viatge al món de les grans fantasies humanes, i el que pretén, a través d'ell, i a través de l'escriptor, acostar-se a un enteniment més subtil i net del món que l'envolta. Existeix, [98] també, el lector professional: el que llegeix per vocació o per obligació, crític o historiador de les lletres, que, per bé que en el fons participa del caràcter d'un dels altres dos, es veu embarcat en una aventura distinta, moltes vegades engegadora de la sensibilitat ingènua i de l'entusiasme espontani del lector corrent.

M'apresso a dir que, tant el qui desitja l'evasió o el tècnic, com el qui ànsia una millor visió de la realitat, tenen alguna cosa prèvia en comú: alguna cosa que, sens dubte, constitueix el gran ressort del mecanisme normal de la lectura literària. En això es diferencien, sobretot, del lector que hem adjectivat de «professional». I aquesta «alguna cosa» és l'indole lúdica, amenitzant i fins i tot gratuïta de l'acte de llegir. Hom llegeix, efectivament, per «distreure's», per «divertir-se». La lectura literària s'intercala en el corrent rutinari de les nostres obligacions de cada dia com una pausa confortadora, com un parèntesi per recuperar forces, abans de reintegrar-nos al seu curs.

Hi ha, doncs, un primer moviment de plaer, al qual corresponen, amb matisos peculiars, els atributs usuals del gaudi estètic. Però la literatura s'aparta, en aquest aspecte, de les anomenades Belles Arts, en posseir, sempre, un contingut lògic —si se'm permet el terme, que empro amb tota reserva— i una referència constant a l'esdeveniment humà en la seva cara més explícita. La literatura no pot dissoldre's en un pur desplegament formal, ni admet reduccions a un valor tècnic exclusiu. La música, diuen, és un art «abstracte» —una arquitectura de sons—; les obres plàstiques poden, així mateix, i sense gaire violència del seu sentit essencial, desprendre's de tota significació. Però la poesia i la novel·la viuen de l'home, es lliguen a ell, l'han de cantar o narrar: cantar o narrar les seves il·lusions o els seus problemes. Per tant, el lector, alhora que s'enfronta amb el fenomen estètic en si, s'em- [99] bolica i es compromet amb el fragment d'humanitat que el llibre li ofereix.

És en aquest punt que entra en joc el sistema de preferències al·ludit per fer la distinció inicial. Perquè, donat que la lectura és un solaç —el vici impune de Larbaud—, cada lector l'orientarà segons les seves necessitats morals o psicològiques. Els uns —i torno a la simplificació— tractaran de trobar en la literatura un suplement de somni; els altres, un suplement de vida. Uns voldran escapar, amb el llibre, de la urgència dolorosa amb què els assalta la vida; d'altres li demanaran un contacte més ampli amb l'amargor inevitable, voraç i temptadora, d'aquesta mateixa vida. Convé, però, fer encara un altre aclariment. Tots dos lectors, tots dos tipus de lectors, al meu veure, pel sol fet de ser-ho, de ser lectors, ja suposen una distància entre ells i la vida. L'home que viu, que viu intensament —o que es pensa que viu intensament— no sent el desig de llegir. Teòricament, l'home *vital* no en sentirà més que qualsevol animal —una vaca— sa: ell seria l'animal sa. Però aquest home no existeix: l'home és sempre un animal malalt. I quan no busca remei —o calmant— en la lectura, el trobarà en d'altres recursos que solem qualificar d'embrutadors: l'alcohol, el cinema o el que sigui.

De tota manera, per paradoxal que sembli, el suplement de somni i el suplement de vida, adés esmentats, no es corresponen amb els respectius mancaments. Seria natural que l'home de realitats acudís, com a lector, als llibres d'evasió, i que l'home abstret o poruc de la realitat anés als llibres que li'n donessin notícia. Però, per regla general, la compensació no es dóna, en aquest punt. Veiem, en canvi, que cada lector pretén prolongar en la lectura el fil de les seves preocupacions

habituals. El qui té por a la vida del carrer segueix tenint-ne a la mateixa vida en els llibres: les repugnàncies no es resignen a desaparèixer perquè el seu objecte [100] es presenti sota espècie literària. I, al contrari, l'amor a les coses i als homes, en la seva tragèdia fatal, es manifesta igualment en el gust de lector. Al capdavant, llegir és seguir vivint, i cadascú ho fa a la seva manera.

## LLIBERTAT

Potser fóra excessiu, gairebé una broma, al·legar-hi allò de «la música de les esferes». La venerable opinió de Pitàgores no mereixeria ara massa respecte, ni tan sols com a mera referència metafòrica. Però, així com segons l'il·lustre filòsof de l'Antiguitat els homes no ens adonem del so —«so»— més o menys melodiós que l'univers emet en funcionar, hi ha qui assegura que tampoc els veïns de les cascades del Niàgara no «senten» el fragor continu de les aigües en aquests coneguts saltants. La raó de totes dues insensibilitats acústiques seria idèntica: el fet d'estar acostumats al soroll en qüestió, fins al punt de «ja» no percebre'l. Les «esferes» de què es componia el cosmos, en l'amena explicació del savi clàssic, giraven des de sempre i sense parar: els nostres timpans en capten la «música», naturalment, dic jo, però no la distingim, ja que hi som «habituat» d'ençà del moment mateix de la nostra naixença. Una «habitualitat» pareguda condiciona l'oïda dels habitants de les proximitats del famós accident geològic del Niàgara: ho crec de bona fe. Experiències més modestes en confirmen la possibilitat: les gents que operen amb aparells clamorosos arriben a acomodar-se a la constància de la seva remor, i això —la fressa—, que per qualsevol altra persona seria un terrabastall agre i letal, per a elles és només un fons sonor quasi desdenyable. Amplieu la reserva d'aquest «quasi» tant com vulgueu: l'apreciació és vàlida. I si així s'esdevé entre els qui es troben sotmesos a la causa horríssim [101] na durant les soles hores del jornal, i què no s'esdevindrà amb els qui l'aguanten durant les vint-i-quatre del dia al llarg d'anys i anys?

Sigui com sigui, aquestes consideracions, més aviat indecises i frívols, miren de subratllar un fenomen que les supera i inclou, el mecanisme del qual hi queda especificat. Penso en el poder enervant de moltes formes d'«habitualitat» que se'ns imposen o que acceptem, i que mediatitzen infinits aspectes de la nostra vida quotidiana. En un pla diguem-ne privat, hi ha les «rutines»: les petites «rutines» insignificants, domèstiques, banals, condensadament confluïdes en l'«anar fent» més vulgar. Immersos en elles, no acabem de veure com condicionen o enterboleixen la desimboltura del nostre comportament. Moltes «rutines», a força de ser-ho, se'ns converteixen en autèntics tabús, alhora inhibidors i coercitius. Si fa no fa, això passa igualment en l'àrea de les relacions socials, públiques. Ací, certes «habituds», si duren i si s'estableixen amb una penetrant omnipotència —cosa no insòlita—, arriben a esmussar-nos els «sentits»: els nostres «sentits civils», i valgui l'expressió. La particular «sordesa» que ens impediria de sentir la «música de les esferes», o que impedeix de sentir l'estrepitosa caiguda del riu als indígenes del Niàgara, es repeteix i s'instaura en qualsevol de nosaltres davant d'una altra mena d'«habitualitats». En la pràctica, som «sords» per a tot allò que se'ns transforma en «costum» aclaparador i atapeït. Correm el risc permanent de trobar-nos en un equívoc paralitzant: que l'«habitual» se'ns aparegui com «normal», i que aquesta «normalitat» sigui acceptada per nosaltres mateixos unes vegades com a bona i santa, i d'altres com a segura i inviolable. Això és obvi.

Podríem reflexionar-ho, a guisa d'exemple, amb el problema de la llibertat. O millor: amb els dos problemes, el de la llibertat i el de la manca de [102] llibertat —ja que tan «habitual» és en el món d'avui l'una cosa com l'altra. Un home que s'hagi «acostumat» a viure en un ambient on la subjecció i el dictat superior donen el to, pot «ensordir-se» —quedar «sord»— davant la carència de llibertat que el rodeja i l'oprimeix. L'home que, per contra, s'ha «acostumat» a les dolceses de l'opció i del desembaràs, també pot ser «sord» als avantatges de la seva situació. El primer, ensopit per la tirania, probablement no és capaç ni de mesurar la violència de les mutilacions que li infligeixen en la seva dignitat; el segon, confiat en les presumptes garanties legals, probablement

oblidarà la responsabilitat i la precarietat del seu benefici —el benefici de la llibertat. Aquests dos perills, ben sovint, roseguen o emmetzinen les arrels de la conducta civil dels individus, sigui quin sigui el règim polític en què s'instal·lin. El «costum» adquireix una insidiosa eficàcia anestesiadora. D'aquí que, si no saben oposar-hi una resistència lúcida i vigilant, els ciutadans es vegin condemnats a un destí d'obnubilada passivitat. La majoria dels súbdits d'una dictadura, «acostumats» a ella, no enyoren la llibertat perduda; la majoria dels súbdits d'un Estat de dret —clima teòric de llibertat—, «acostumats» a ell, no en valoren les exempcions. Totes dues espècies de «sordesa» condueixen a prendre per «natural» —just, irremeiable o ferm— allò que només és «habitual». L'«habitualitat» o «habitució», en aquest cas com en tants d'altres, no fa sinó atarantar i deprimir. Els seus efectes són passatgers o eliminables: normalment, almenys. La «sordesa» en què es concerten no és una sordesa real. Tanmateix, el mal pot derivar en definitiu, endanyat en la pròpia persistència. Els obrers que manipulen màquines horrisones, parcialment immunitzats contra l'enrenou que els envolta, poden acabar sords de veres: les seves orelles hi cedeixen, per fi. La nostra «sordesa» a la llibertat o a la manca de llibertat, sí és crònica, ens [103] exposa a una deformació irreversible. El «costum», que de moment es limitava a ensopir-nos, a la llarga arriba a erosionar d'una manera profunda les nostres millors defenses morals. De «sords» artificials passem a «sords» autèntics. El trànsit no serà, potser, massa espectacular, i l'individu que el sofreix es negarà a confessar-lo i a reconèixer-lo. Però l'atròfia, o com vulguem dir-ho, es produeix. Per això hi ha tants «sords» a la falta de llibertat, que s'encauen en la submissió i en la inèrcia pacient: resignats, mai no en sabran sortir i, el que és bastant pitjor, de vegades ni en voldran sortir. Per això, també, hi ha tants «sords» a la llibertat —a la llibertat de què gaudeixen—, que es troben inemes i perplexos quan algú els l'amenança o ataca. El paral·lel amb els sords físics, en últim terme, no és complet. El sord físic se sap «malalt», i considera que el seu defecte és, vertaderament, un defecte, un dèficit: els altres «sords», en canvi, no tenen consciència de la seva «sordesa». I aquesta inconsciència és una nova circumstància agravant.

No caldrà insistir gaire en la moralitat deduïble de les precedents indicacions. Convé que, de tant en tant, algun Pitàgores ens recordi que les «esferes» tenen la seva «música»; convé que algú s'acosti als nadius del Niàgara i els digui —per si ho dubten— que les seves cascades fan un soroll atabalador. En unes altres paraules: convé que, davant els nostres propis «costums» —davant les nostres pròpies «habitucions», espontànies o forçades—, ens advertim nosaltres mateixos que no són sinó «costums», «hàbits». Només així escaparem a la suggestió adormidora que n'emana. Hem de tenir sempre present que existeix la «possibilitat» contrària: la llibertat, quan no la tenim; la falta de llibertat, quan som lliures. La idea d'aquesta «possibilitat» ens servirà per a apreciar els límits exactes de la nostra salut «auditiva».

[104]

Perquè si no existeixen les «esferes» de Pitàgores —ni la seva «música»—, si tot allò dels veïns del Niàgara és mentida, aquesta realitat de les «sordeses» socials és indiscutible. Val la pena que ho meditem.

## MALÍCIA

Resulta una mica còmic: sempre som menys malvats del que ens pensem ser.

## MEDITERRANI

Els veïns del Mediterrani, en general, estem molt orgullosos de ser això: veïns del Mediterrani. Ens anima una espècie de vague patriotisme marítim —marítim de costa ferma, és clar—, ben poc solidari certament, però tan envanit i arrogant com qualsevol altre patriotisme. Em sembla que, al capdavant, hi tenim dret: avui dret per herència, més que res. I ben mirat, la raó d'aquest sentiment no s'origina en cap particular satisfacció, potser justificable, davant les bondats intrínseques del paisatge. Solem dir que el Mediterrani és una geografia a la mesura de l'home. La frase és bonica i, de més a més, respon a la idea que la nostra gent té d'ella mateixa i de les seves coses. El paisatge d'aquests litorals, en efecte, està desproveït de colossalisme i de sublimitat: ens hi sentim tranquils, còmodes i ben aconsellats. Res en ell no ens incita [106] al somni, a la mística ni al pànic, com s'esdevé amb les estepes desolades, amb les muntanyes grandiloqüents, amb els deserts feroços, amb les mànigues luxuriantes. Ací tot és assequible, clar, propici a les humils sensualitats quotidianes, amistós. De tota manera, això també podria predicar-se de molts altres llocs —mars i terres— del món. En canvi, qualsevol comparació ja fóra impracticable si de la geografia passàvem a les reminiscències i als tòpics que la terra i el mar del Mediterrani han suggerit. Perquè, en última instància, això és l'important: el fet que a, la vora d'aquesta aigua, precisament, se situïn els episodis més brillants de la història de la humanitat. Els més brillants segons la nostra opinió. Que, sigui dit sense immodèstia, no és una opinió equivocada. D'on s'explica el fervor del nostre amplíssim localisme.

Podem fer-ne la prova ara mateix, si volem. Ens bastaria acostar-nos a la platja. Qualsevol talaia serà útil: un «xiringuito» barat o una vil·la pròpia i fastuosa, una terrassa d'hotel o una roca lliure. Per poca que sigui la cultura general de què disposem, l'anar i venir de les onades —«la mer, la mer toujours recommandée»— ens despertarà en la memòria un vast repertori de referències insignes, de noms vibrants i setinats, d'esdeveniments graciosos i conspicus. Començaríem, per exemple, amb el mateix naixement de Venus, adulta i calipígia, entre una escuma miraculosa i sorprenentment fèrtil. O pel bo d'Ulisses, astut com ell sol, èpic pels quatre costats, nostàlgic recalitrant del «fum del país». I després, el camí quedaria obert a les més daurades variacions: de Salamina a Paul Valéry, de Sòcrates a Sofia Loren, de Napoleó a les *Quatre Estacions* —les de Vivaldi, s'entén—, del Botticelli a Carles Riba, de Cèsar Borja al Partenó, de Virgili a Palestrina, de Joan Miró a les Termopiles, d'Euclides o Sant Pau a la Dama d'Elx, i així fins a l'infinit. Les possibilitats són inesgotables. Na- [107] turalment, cal fer-hi una mica de trampa: en col·locar-nos davant del mapa imaginari del Mediterrani, ho hem de fer prescindint de la costa africana o només avenint-nos a concessions esporàdiques respecte a aquest fragment de litoral: Sant Agustí, posem per cas, o Camus. Bo serà que ens apropiem d'alguns jueus considerables, però no sabríem què fer-hi amb moros, egipcis i púnics. El resultat de l'operació evocadora seria ben falaguer.

I la veritat és que junt al Mediterrani s'ha inventat allò que de més fonamental té la civilització d'Occident: la ciència, la filosofia, l'art. És indiscutible que aquestes invencions, en gran part, tenien unes arrels i uns precedents extramediterranis. Però també ho és que tot el que la nostra estirp va assumir de les ancianes cultures de l'Orient, quedà transformat de tal manera, que ens és lícit d'exhibir-ho com a original. I encara: són els nostres els qui ho van viabilitzar de cara a una universalització definitiva. El món d'avui no viu dels guanys, d'altra banda molt respectables, de l'Índia o de la Xina, de l'Egipte faraònic, sinó de les aportacions de Grècia i d'Israel: del Mediterrani. Grècia i Israel, i allò que deriva del seu més o menys cordial matrimoni, constitueixen la trama viva del Mediterrani, d'aquest Mediterrani hiperbòlic, fantasmal i palpable, de què parlo. Fa molts segles que la conca mediterrània ha deixat de monopolitzar les inicials virtuts creadores, i fins i tot en alguna especialitat es manifesta persistentment estèril. Però ho podem afirmar sense embuts: la resta del món, en el fons, no és sinó colònia mediterrània, o colònia de colònies mediterrànies. Encara subsisteixen alguns «tibets» obstinats en el seu aïllament. Ja desapareixeran: uns i altres —no nosaltres, per cert— van aconseguint-ho, i a força de *coca-cola* o de *Das Kapital* les darreres «muralls de Xina» cauen a poc a poc. A part aquestes excepcions —excepcions a liquidar—, l'entera superfície moral i material de [108] la terra està impregnada de mediterranisme. En l'estòlida sang de Mr. Babbit, i sense ell saber-ho, circula alguna cosa que procedeix de Plató, de Sant Pau, del Petrarca. I això mateix podria repetir-se dels Mr. Babbit homòlegs, rus, australià o patagó. Els negres que ara s'independitzen no tardaran —anglòfons, francòfons— a assimilar-s'hi.

Tanmateix, la gent no geogràficament mediterrània no acostuma a mirar-nos amb massa bons ulls. De vegades, més aviat ens obsequien amb una ostentosa displicència. ¿Potser perquè és l'única manera que tenen de vèncer el seu complex de colonitzats? La majoria dels estrangers, posats a jutjar-nos, ens troben horribles. Amb aquesta actitud, ells mateixos ens cercioren del «fet diferencial»: ens defineixen com a grup diguem-ne ètnic a part. Segons ells, som envejosos, pagans, inclinats a l'obscuritat jocunda, racionalistes, avars, xerraires, alegres i llibertins, litigants, i vivim dividits en petites tribus inconciliables. Tot això és de veres. Només que nosaltres no acabem de comprendre que aquestes caracteritzacions hagin de ser estimades com a censurables. Els no mediterranis encara tenen unes idees molt estranyes sobre la moral i la vida, i per això ens reprotxen coses que ens haurien d'admirar. Sigui com sigui, nosaltres som així, i s'ha acabat. Hi ha hagut èpoques i zones en què aquells trets distintius, i d'altres, propis de la nostra família, van tenir encarnacions esplendoroses: l'Hèl·lade, ja se sap, en els seus bons temps; la Itàlia del Renaixement. Quan no hi ha tanta sort, els veiem reduïts a la talla normal de l'home del carrer, en qualsevol poblet o gran ciutat d'aquestes ribes. El visitant foraster no ens ho perdona. Per a ell, fem olor d'oli fregit i —vergonya de vergonyes— d'all, som uns histrions insuportables, tenim una aparença totalment plebea —segons com, excessivament aristocràtica—, i a penes amaguem el bandoler que tots portem a dintre. A nosaltres, és clar, tant se'ns en dóna.

### [109]

Un estranger —un *bàrbar*— mai no té raó: tindrà més diners, més universitats, més màquines, més menjar; però, en tant que bàrbar poc o molt redimit, mai no té raó *contra* nosaltres. Què hi farem! Ja és simptomàtic que aquests mateixos *estrangers*, aquests insurrectes colonials que ens vituperen, acostumin a aprofitar la primera ocasió per arribar-se a les nostres costes i banyar-se en la seva aigua il·lustre i liberal. Inconscientment, el seu turisme té una mica alguna cosa de peregrinació: una mena de «pelegrinatge als orígens». Els més espavilats de tots ells —Goethe, Byron, Stendhal, Shelley, Pound, etc.— van fer la peregrinació amb plena consciència. Els tempta, com és natural, el museu, el monument ruïnós, el prestigi de la toponímia brunyida per la glòria. Una excursió pel Mediterrani, ni que sigui en quinze dies de vacances pagades, de càmping en càmping, o amb itineraris prefabricats i ciceroes insolvents, representa per a ells una foma d'aproximar-se a una *pàtria* alhora renegada i imprescindible. Si fa no fa, és com el viatge que fa al París de la Sorbona, de Pigalle i de Saint-Germain-des-Près, un descolonitzat del Senegal o del Congo ex-francès que sàpiga llegir i escriure —que sàpiga llegir i escriure *en francès*. Però hi ha més que això. Bé que no s'ho confessin, els *estrangers* hi vénen també atrets per l'espectacle

pul·lulant, suós, cridaner, de les nostres ciutats. Marsella, Nàpols, Barcelona, Atenes —els barris populars, les festes, el moviment multitudinari—, potser els repugnen, però els sedueixen igualment: els al·lucinen i tot. Un panorama estentori i virolat s'obre davant dels seus sentits innocents de *bàrbars*. Al cap de pocs dies de conuiu-hi, l'estranger ja no se sorprendria gens si, en girar una cantonada, es trobava Sòcrates adoctrinant els seus minyons, o una densa colla de ciutadans discutint acaloradament —com en la Florència d'antany— la superioritat de Miquel Àngel sobre Lionardo... En fi, això és el que [110] creiem nosaltres, els mediterranis. Perquè a nosaltres, efectivament, res d'això no ens sorprendria...

## MENTIR

Mentir bé és un art molt difícil, que poques persones arriben a practicar amb solvència i dignitat. Abunden els mentiders; però, en general, són mals mentiders: se'ls coneix que menteixen. Un infundi no hauria de ser honorablement qualificat de mentida sinó quan és perfecte: quan presenta una aparença justa de veritat. Per això sempre resulta preferible de dir la veritat, la pròpia i exacta veritat, en el cas que siguem incapaços d'inventar mentides invulnerables. Les mentides poc convincents, de més a més, tenen el desavantatge de desacreditar aquell qui les propala. En l'ordre de les relacions normals d'home a home, el principi de «credibilitat» és essencial: hem de «creure» el nostre interlocutor perquè sigui possible d'entendre'ns-hi. El mentider, el bon mentider, es fa creure: el seu falsejament de fets o d'idees s'ofereix amb uns aires de versemblança tan nets, que no dubtem a acceptar-lo com a veracitat. Amb un bon mentider ens podem entendre —o malentendre—, i, encara que en sortim perdent, el tràmit serà còmode i simpàtic. El mal mentider, per contra, ens deixa en una situació inquietant. Sabem que està mentint-nos, i no podem «creure'l»: li retirem la nostra confiança. Amb ell ni hi ha res a fer: la relació resulta penosa, queda viciada des de l'origen, s'estableix —si s'estableix— sobre bases fictícies per ambdues parts. Una bona mentida val per una veritat. I, repeteixo, «mentir bé» exigeix tants i tan rigorosos dots d'imaginació i de malícia, que les persones no proveïdes d'una tal genialitat hauríem de desistir-ne i procurar ser verídics sempre i per principi. Encara que dir la veritat sigui o ens sigui desagradable. En aquest punt, com [111] en molts d'altres, la «utilitat» dóna raó als moralistes més repatanis.

## METAFÍSICA

El vell i deplorable Spengler —sí, el de *La decadència d'Occident*— va al·legar-ho com un símptoma més de la presumpta consumpció de la nostra societat: el predomini de l'esperit antimetafísic venia a ser, segons ell, un dels molts senyals que acompanyen el trànsit d'una cultura viva a aquella mena d'arteriosclerosi final que és la civilització. Historiador i profeta, el savi alemany —perquè, savi, ho era, i tant!— portava oportunament a col·lació els casos paral·lels d'altres cultures que han passat pel mateix destret. Esmentava, sense anar més lluny, el cas del món antic, la Roma imperial, que, en contrast amb la vocació metafísica de la Grècia jove i elàstica, no fou capaç de segregar sinó doctrines morals, ètiques potser perfectes, però sense cap arrel fecunda en el camp de la invenció filosòfica. Els estoics i els epicuris van ser, per a l'Antiguitat clàssica, una cosa semblant a allò que per a l'Occident han estat, o són, els «llibertins» francesos del xvii, els «il·lustrats» de tota l'Europa del xviii, els «positivistes» —sociòlegs o socialistes— del xix industrial, i els «neopositivistes» tipus Bertrand Russell de fa quatre dies. L'intel·lectual d'aquestes etapes àrides i definitives desdenya les especulacions «transcendents»: home de mentalitat crítica, opina que les possibilitats del coneixement de què és titular, no poden anar més enllà del que la raó i els

sentits li notifiquen. Raó i sentits són, combinats, un criteri: la resta és pura fantasia.

Probablement, Spengler creia diagnosticar un fet incontestable, perquè quan ell escrivia el seu llibre l'Occident —això que anomenem Occident— [112] tendia, en línies generals, a una espècie de materialisme més o menys coherent i difús, i la metafísica s'enfonsava en un descrèdit bastant perceptible. Insisteixo: en línies generals. Tanmateix, els fets, o les doctrines, no han seguit aquest camí. En principi, la tesi spengleriana era fàcilment rebatible amb objeccions elementals: des del Romanticisme, que en molts punts va ser una reacció contra el to racionalista i lúcid de la ideologia del xvii i del xviii, molts intel·lectuals europeus sentiren reverdir en els seus tendríssims cors les més estupendes inquietuds misticoides. Una bona part de la literatura moderna, justament la que es professa rabiosament antiburguesa —des dels *poètes maudits* fins als surrealistes— es construeix sobre un nou desdeny de la raó i sobre un tèrbol afecte a les «*noches oscuras del alma*» on totes les vaques són negres. Vull que se m'entengui: res, o molt poc d'això, no tenia res a veure amb la religió, amb les religions. Ni hi té. Ben mirat, les afinitats «metafísiques» dels pensadors i dels poetes contemporanis es mantenen en l'àrea de l'ateisme més recalcitrant, sense vacil·lacions o amb vacil·lacions insignificants. L'atac a la raó i a l'empirisme mai no es fa en nom del sobrenatural. Mai, o només d'una manera esporàdica, és el sobrenatural allò que hi dóna el signe caracteritzador. No el sobrenatural —el religiós—, sinó l'irracional. Però, en definitiva, la fantasia —fantasia filosòfica o filosoficoide— recupera les posicions perdudes: Lukacs ho ha denunciat exhaustivament en *Die Zerstörung Vernunft*.

És curiós, per exemple, que la preocupació «religiosa» torni a ser àmplia i efectiva en les elucubracions de molts intel·lectuals ateus de la nostra època. Dic «religiosa» amb totes les reticències del meu repertori. Perquè, en el fons, si és «religiosa», és religiosa «al revés». Pensem en André Gide, en J.-P. Sartre, en Albert Camus, en el ministre Malraux —em restringeixo a noms francesos—: i en tants [113] d'altres. Basta fixar-s'hi una mica per reconèixer que tota aquesta problemàtica «religiosa» ateïtzada té un origen gairebé únic: Dostoievski. També Kierkegaard, però sobretot Dostoievski, i més encara allò que diuen i pensen alguns personatges de les novel·les de Dostoievski. Les idees d'Ivan Karamàzov, o del Kirílov dels *Endimoniats*, passen als pensadors dels últims anys com un estímul imperatiu. Ivan Karamàzov, Kirílov: personatges dostoievskians inclinats a la «rebel·lió» metafísica. No importa que hi hagi «rebel·lió» o no: importa que el plantejament sigui, d'entrada, «metafísic». Dostoievski, cristià integral, home rudement apassionat de Crist, no podia preveure una tal descendència per a les seves criatures. No podia suposar que Sartre, Kafka, Camus, sortirien de les seves novel·les. Però així és. I sorprèn de veure com els ateus d'avui viuen més obsessionats per Déu —per les realitats (o irrealitats) metafísiques— que no els deïstes d'altres èpoques. Voltaire creia en Déu, i Sartre no: Sartre demostra estar més preocupat per Déu que no Voltaire. Voltaire tenia més d'anticlerical —d'antieclesiascal— que d'antireligiós; Sartre combat l'Església i les esglésies tant com pot, però, en últim terme, té la imatge de Déu gravitant sobre el seu pensament.

I, ja que cito Sartre, valdrà la pena de recordar una observació d'Erik Peterson a propòsit de l'existencialisme de Heidegger: en el fons de l'antropologia de Heidegger hi ha una vertadera «secularització» de nocions teològiques del protestantisme. Peterson afegeix que qualsevol persona malintencionada podria preguntar-se si els drames de Sartre no serien, en realitat, sinó un truc dels apologetes cristians a fi de propagar, sota capa d'ateisme, unes quantes idees bàsiques de la teologia luterana. Prescindirem de la nota d'humor que conté la remarca de Peterson. El fet és innegable. El mateix Maritain ha subratllat que els grans sistemes moderns de [114] metafísica amb prou feines si s'han alliberat, si no és en l'aparença, de la teologia: les «qüestions» que interessaven els teòlegs —els teòlegs d'«abans»— són les mateixes que continuen capficant els filòsofs d'avui: els metafísics d'avui. Perquè, tot ben garbellat, el fet és aquest: que la metafísica —la Metafísica— aixeca el cap. L'esperit antimetafísic vaticinat per Spengler té, entre nosaltres, una certa vigència: ja ho he apuntat, el «neopositivisme», el marxisme, els escepticismes privats. Però, malgrat tot, el «sentiment» metafísic s'hi sobreposa. Quan obrim una història de la Filosofia, i mirem els capítols dedicats al nostre temps, els noms que l'autor hi destaca són noms de «metafísics». El retorn a la Metafísica no



es limita al terreny de la Filosofia: totes les formes d'irracionalisme ara corrents, fins i tot les més idiotes —l'astrologia de periòdic, el curanderisme, la poesia lírica—, hi són computables. Potser la «metafísica» sempre retorna. «Sempre hi haurà *metafísica* entre vosaltres...»

Els fets refuten, confuten Spengler.

Quina llàstima!

## MORIR

Morir-se massa jove és un error. Morir-se massa vell, també. En general, morir-se és sempre un error.

El mal és que podríem dir això mateix respecte al fet de viure.

## NACIONALISME

El Diccionari Aguiló registra una paraula diguem-ne precursora: «nacionista». Don Marià la documenta amb una frase procedent d'un llibrot titulat *Lumen Domus*, que per a mi és un text desconegut i de data vaporosa. Sens dubte, els nostres eximís erudits saben què és això del *Lumen Domus*, i fins i tot és ben probable que si ara recerqués jo mateix en la meua biblioteca, hi trobaria alguna precisió en qualsevol monografia impensada: no ho sé, i tant se val. El petit fragment de *Lumen Domus* reportat per Marià Aguiló diu: «Si los frares predicadors de Catalunya gozan queixarse y parlar ab lo degut zel de los de sa nació, al punt són tractats de nacionistas i bandolers.» Una prèvia: «bandolers», ací, vol dir «parcials»; no hem d'exagerar les coses! Per l'aire general de l'idioma i pel to privativament clerical de la citació, crec que podem situar la referència abans del XIX. Això és evident: no cal, doncs, que m'aixequi i vagi a consultar cap bibliografia aclaridora. Ni que només sigui del XVIII, el text —el mot: «nacionista»— resulta d'una precocitat important. *Nacionista* equival, amb una aproximació que contorba, a *nacionalista*. La particulari- [116] tat notable, el tret a subratllar, és que els catalans apareguin *acusats* de «nacionistes» molt abans que el «nacionalisme» aparegués sobre el mapa ideològic d'Europa. No té gens d'interès el fet que el *Lumen Domus* restringeixi la seva al·lusió al clos de l'Orde Dominicà: són en tant que catalans, que els frares de Sant Domènec reben el mot com un dicteri. I heus ací que en llengua catalana aquest derivat de *nació* —el sufix *ista* s'hi fa plenament significatiu— s'anticipa, n'estic segur, a totes les altres llengües europees. No puc donar cap garantia de la meua asserció: és una pura sospita. Però si em demostressin que m'equivoco, em quedaria parat. Perquè, ben mirat, pocs pobles d'Europa estaven en condicions d'esdevenir nacionalistes —*nacionalistes*— com ho estava el nostre, abans que el «nacionalisme» sorgís com una doctrina i una decisió a principis del Vuitcents. En aquest punt, ens avancem a tothom. D'ençà de l'Edat Mitjana som un poble *providencialment* —excuseu-me l'adverbi— predestinat a una mena de vocació «nacionalista» implacable. El bon frare que escrivia aquelles línies del *Lumen Domus* adduïdes per l'Aguiló ho delatava d'una manera fosca i instintiva. Ara hem de prendre el terme «nacionalisme» —el frare hauria dit, en tot cas, «nacionisme»— amb una descarada deliberació anacrònica. Hem de reduir-lo, també, en el seu abast, a allò que realment indicava el dominic del *Lumen Domus*: «gosar queixar-se i parlar amb el degut zel» de les pertinences de la pròpia nació. *Queixar-se*, d'una banda; *mostrar-se zelosos*, d'una altra —i zelosos, és clar, fins al *trop de zèle*. Tot «nacionalisme» és això: lamentació i reivindicació. En el fons de tot «patriotisme», sigui de la «pàtria» que sigui, hi ha una suspicàcia vigilant, erigida enfront de les «pàtries» veïnes: no hi hauria «patriotes» si no haguessin d'encarar-se amb uns «patriotes» rivals. Però potser l'ús que fem del mot «nacionalisme» ens permet de pensar que és [117] una forma de «patriotisme» una mica especial: un «patriotisme» vexat i, per això mateix, més agressiu. Per vexat, es *queixa*; i el *zel* que l'acompanya no és sinó una explosió agressiva. I, com deïa, el nostre poble tenia més motius, més naturals —i dramàtiques— propensions a practicar el lament i a engegar la reivindicació, l'una cosa i l'altra en defensa «de los de sa nació», d'ell mateix, que tots els altres pobles de la seva àrea. Una simple reflexió, un examen lleuger, projectats sobre això que anomenem «pobles» en l'Europa posterior al segle xv, en justificaria el perquè. Els altres «pobles» europeus, entre aquesta centúria i Napoleó, o bé són pobles excel·lits —complets o en via d'acomplir-se en el seu destí *normal* de poble—, o bé són pobles frustrats en un grau gairebé letal —i, en conseqüència, incomplets, inacomplerts. Per fer-ho gràfic amb un exemple: França és un poble *excel·lit*, mentre que els Països Occitans són un poble *frustrat*. Més o menys, tot el conjunt

ètnic i cultural del continent podria repartir-se en aquesta classificació, fins a les vigílies del Romanticisme. Hi havia uns pobles que ascendien, que consolidaven la seva personalitat, que s'implantaven amb una hegemonia viva enmig dels pobles del seu *entourage*. N'hi havia d'altres — aquests últims, i més — que no assolien la maduresa col·lectiva implícita en les seves arrels, i que començaren a desdibuixar-se, a perdre perfil i vèrtebres, a confondre's amb el poble dominant. Quan el «nacionalisme» pren volada, quan el vertader «nacionalisme» —de càtedra o de revolta, centrípet o centrífug— exalta la societat europea, les dues sèries de pobles que acabo d'apuntar entraren en una nova fase de consciència política: nosaltres, també. Però nosaltres, abans d'això, abans de l'autèntica embranzida «nacionalista» del XIX, no havíem estat ni un poble excel·lit ni un poble frustrat. Que no érem un poble *excel·lit*, salta a la vista: el darrer Trastàmara, volent o sense, [118] tallava als Països Catalans tots els camins d'una plenitud a part, en inserir-los dins una òrbita estranya. I si no érem aleshores un poble excel·lit, tampoc no vam ser un poble *frustrat*: tampoc no vam ser una comunitat destruïda o apagada. Els nostres historiadors acostumen a conferir l'etiqueta de «Decadència» al període que s'obre amb els Trastàmara —a tot estirar, amb l'Emperador Carles — i es tanca amb els versos de l'Aribau i l'inici de la Renaixença. De fet, la cosa és massa complexa perquè pugui ser sumida en una qualificació tan expeditiva. Hi hagué, en aquells temps, és cert, unes quantes dimissions fonamentals, que es veuen patents en la renúncia lingüística, en l'equívoca submissió al mite de la reialesa espanyola, en moltes altres actituds desistides. Tanmateix, no pot pas dir-se que ens diluíem com a poble. No ens diluíem com a poble, almenys, en proporcions semblants —i torno a l'exemple d'adés— al cas de les terres occitanes. No hi *excel·liem*, però igualment no ens *frustràvem*. En aquests últims anys hem vist que la historiografia catalana ha revaloritzat el segle XVIII autòcton: hi ha descobert unes energies morals i materials que el tòpic simplista de la «Decadència» ocultava, i que són a l'origen de la represa restauradora del Vuitcents. L'estampa d'un XVIII borbònic, àton, dividit entre la derrota i la defecció, en surt corregit: la represa econòmica i l'esperit *il·lustrat* dels nostres setcentistes hi representen una contrapartida enorme, poderosa. Però encara caldria recordar les Germanies, i l'alçament del 1640, i la guerra de Successió, que són també espasmes de vitalitat, i no els únics. En llibres i en documents, en moltes petites incidències de la vida diària, els catalans d'aquells segles demostraren, de manera intermitent, si voleu, que no es resignaven a morir del tot com a poble. I és aquesta resistència instintiva, aquesta reserva de possibilitats, el que els feia ser «nacionistes», o els permetia de [119] ser-ho. Un poble excel·lit no sentia la necessitat de ser «nacionista»; un poble frustrat, tampoc. El primer no té res a lamentar ni a reivindicar; el segon, en canvi, està massa afeblit per a arribar a fer-ho. El «patriotisme» dels pobles forts i saludables se sustentava d'orgull i de memòries heroïques, i si de vegades es dispara amb injeccions polèmiques, és de cara a un altre poble fort i constituït, en un tuteig d'igual a igual: les guerres internacionals del XVI, del XVII i del XVIII —lluïtes entre les Monarquies nacionals que encarnen la força expansiva dels pobles excel·lits— ho fan veure ben clarament. No es tracta, doncs, d'un «nacionisme» com el que, segons el dominic del *Lumen Domus*, distingia els catalans d'aquell temps: més que no pas *queixa* i *zel*, allò que hi ha és arrogància —arrogància de vencedor o de vençut, tant hi fa. Alguns escrits de Quevedo contra els francesos són una bona mostra d'això. Els altres pobles, els pobles adormits en la frustració, ni tan sols tenen «patriotisme», si no és a escala municipal. Els catalans, a diferència dels uns i dels altres, estaven en condicions d'esdevenir *nacionistes* amb una facilitat quasi premonitòria. Podem imaginar sense dificultat què és el que hauria provocat el comentari del *Lumen Domus*: una disputa de frares de diverses nacions, en la qual els nostres paisans destacaren pel fervor amb què es lliuraven a l'autodefensa en qüestions d'amor propi «nacional». L'escena —i un comentari similar — serien previsibles en qualsevol altre pla, en ambients ben distints, sempre que els catalans es confrontessin amb gent d'un altre poble. L'estranger que presenciava aquelles explosions de particularisme, no podia deixar d'admirar-se'n: sens dubte li semblaven excessives. Per això ens titllava de *bandolers*: de sectaris. Un sectarisme de nació: nacionisme. Els catalans de la «Decadència» sentien el dolor o la inquietud de saber-se postergats quan encara es creien amb forces d'assegurar-se un lloc [120] honorable entre els pobles *fets*. Era una creença que no s'ajustava del tot a la realitat, però tampoc no era massa arbitrària. D'aquí que la reacció *nacionista* hi fos no solament explicable, sinó fatal i tot. Els catalans *gosaven queixar-se* i parlaven amb el *zel* pertinent, quan contemplaven la

seva situació de poble alhora no reeixit ni fracassat. En una certa mesura, doncs, el nacionalisme venia a ser un nacionalisme *avant la lettre*. De tota manera, no sé si, al capdavant, el nacionalisme era la millor preparació possible perquè el nacionalisme hi tingués, més tard, una fluència esponerosa. Comptat i debatut, probablement el catalanisme polític no ha aconseguit mai el tremp nerviós i embalat del nacionalisme. Fa l'efecte d'haver-se quedat sempre en l'estadi «nacionista»: la premonició, abans incidentalment al·ludida, no arribà a consumir-se. No puc aturar-me, ara, a analitzar les moltes i contradictòries repercussions que el nacionalisme ha tingut en els pobles europeus. És indiscutible, però, que entre nosaltres es produïen unes circumstàncies propícies, hipotèticament propícies, a la inflamació nacionalista. La idea de la nostra *normalitat* com a poble podia haver-se convertit en un incentiu tant més vigorós com més àrdua era la perspectiva d'un recobriment integral. Però el nacionalisme català, contra el que podrien fer sospitar els escarafalls dels seus antagonistes carpetovetònics, mai no fou un nacionalisme virulent i resolut. La vocació nacionalista, prou que la tenim: l'adversitat ens hi empeny i obliga. Ara bé: és una vocació que no arribem a satisfer. Com els frares del *Lumen Domus*, ens queixem i parlem amb «lo degut zel» pel que fa als nostres greus problemes privatius. D'aquí no passem. I el nacionalisme és, precisament, el pas següent, decidit i una mica exasperat. No diré que no hi hagi hagut nacionalistes entre nosaltres: al Principat sobretot, uns quants al País Valencià, ben pocs a les Illes, dos o tres enllà dels Pirineus. Numèrica- [121] ment no suposaven, gran cosa. El *nacionisme*, per contra, és un sentiment difús i constant, a tot arreu de les nostres terres. No hi tinc res a dir: els fets són els fets, i jo en sóc sincerament respectuós. Però hi veig un senyal exacte d'anacronisme. Ser *nacionista* era una conducta explicable, lògica, en el xvii o el xviii. No ho era gens, ja, en el xix. Ser nacionalista, avui, també és un anacronisme. Només que, en el fons, hi ha «pobles» que *encara* no poden ser res més que això. És absurd. Tristament absurd.

## NOVEL·LA

Un bon amic, molt jove i molt agut —vull dir, proveït d'aqueixa curiositat ingènua o d'aqueixa ingenuïtat curiosa, que encara permet de descobrir Mediterranis de la manera més honesta — m'ha explicat el seu enlluernament davant la primera lectura de Dostoievski. Cert que admirar-se del fabulós Fiòdor Mikhailovitx no té res de particular: pertany a l'ordre de les coses fatals en el camp de la literatura, i no és això, precisament, el que em suggereix aquesta nota. Sí que m'ha sorprès, en canvi, una observació seva, potser un conat d'objecció al geni novel·lístic del rus, fet amb admirable, senzilla serietat. «¿No trobes», m'ha dit, «que alguns personatges de Dostoievski parlen i obren com si tinguessin més anys dels que el novel·lista els atribueix?» Sens dubte, la maduresa moral de psicologia de les criatures dostoievskianes —o del seu retrat— se'ns imposa tan brutalment accentuada, que si la comparem amb la de la gent que ens envolta, amb la nostra mateix, ens fa la impressió d'inversemblant, si més no de vegades: i una tal comparança, és clar, sembla inevitable.

Jo no sabia adherir-me, ara, al reprotxe velat del meu amic. Fa temps que no visito, almenys amb [122] veritable atenció, les pàgines de Dostoievski, i m'és impossible, en el simple record, lligar les figures de Raskòlnikov, d'Alioix Karamàzov o del príncep Mixkin, a unes edats determinades. Però, encara que en realitat siguin així, i aquells —o d'altres— personatges dostoievskians aparentin ser, o siguin, més adults que el normal i previsible, seria el cas de l'autor dels *Endimoniats* l'últim que jo hauria triat per deixar-me'n. Insisteixo que només puc valer-me, en aquestes consideracions, d'una visió general vaga, llunyana, de l'univers de Dostoievski. Sense detalls concrets, ni verificacions, ni desig d'exactituds: la visió que queda després d'uns quants obliterats secundaris. La humanitat que pobla els llibres del gran escriptor eslau, observat a distància i globalment, té un no sé què d'irreductible fantasmagoria. Els seus millors personatges, més que homes i dones, són frenesís individualitzats. I importa menys el físic —cos, anys, malaltia— que la

seva passió. La inversemblança, quan n'hi ha, perd contorns i no ens amoïna gens. La lluita entre el bé i el mal —o entre els béns i els mals—, tema repetit de Dostoievski, amb prou feines necessita d'altra concreció que el mer contrast d'actituds tràgiques. Amb tot, el problema subsisteix, dempeus i invulnerat. I no sols respecte a Dostoievski. El defecte d'*adultitzar* els personatges sovinteja en els novel·listes de qualsevol època i de qualsevol lloc. Els adolescents, i sobretot els infants, que van i vénen per les obres d'imaginació, solen pecar d'adults, de massa adults en les seves paraules i en els seus gestos. El novel·lista els confereix pensaments i aventures que el lector, en la seva experiència personal —jutjant des de la seva experiència personal—, no gosa reconèixer com a normals en aquelles etapes de la vida. Una de les causes d'aquest desfocament, la més palesa, seria, en el fons, el mateix fet de ser l'escriptor un adult, propens, per tant, a crear els seus personatges com una segregació personal, [123] com una rèplica alliberadora: a imatge i semblança seva. És lògic, doncs, que incorri en deformacions, i de vegades —diguem-ho tot: vegades de novel·listes mediocres— en deformacions grosseres. I convé subratllar que si en les grans novel·les (excepte Dickens?) apareixen tan pocs infants, tan escassos adolescents, això es deu, segurament, a una tendència clara a evitar-ne els perills: a evitar el perill de falsificar-los. Pensem de passada com alguns —Proust, en algunes pàgines— l'eviten: per l'evocació, per una evocació a través de l'adult.

Decididament, sempre que voldrem tractar de l'entitat *real* dels personatges de novel·la, haurem d'acudir a la compendiosa afirmació de Flaubert: «Madame Bovary sóc jo!». Una altra versemblança s'hi fa suspecta, de seguida: la versemblança del sexe. Si la Bovary *era* Flaubert —i Albertine *era* (potser d'una altra manera) Proust—, ¿no serà el resultat una mistificació, o en última instància una *aproximació* dubtosa? I si, a despit de tot, ens sembla convincent, ¿no serà perquè nosaltres, lectors masculins, no som dones ni podem, en conseqüència, corroborar la vivesa de la invenció? Hauríem de ser, efectivament, més cautelosos, i no reduir la novel·la a una absorbent transposició d'autobiografies. Recordem, atenent-nos a Thibaudet, que les «col·leccions femenines», els «diccionaris» de consulta, per a les dones de les seves novel·les, foren madame de Berny, Laura d'Abrantès i madame de Castries en l'operació creadora de Balzac. El material de segona mà, espia en el món que ens rodeja, juga un paper poderós en la contextura dels personatges. Però la pressió autobiogràfica subsisteix, sotja, perdura, insalvable. I si, comptat i debatut, madame Bovary no fos Flaubert —la relació es pot predicar de tots els personatges per referència als seus autors—, si la Bovary no fos Flaubert, dic, seria encara la idea que Flaubert es feia de l'adúltera provinciana i avorrida. Per molt que copiés d'un model *real*, per molt que aprofités, com Balzac, les confidències de dones *reals*, la fibra íntima del personatge hauria estat, indefectiblement, una projecció seva.

Fóra curiós d'establir, en uns novel·listes de primera fila, un quadre de paral·lelismes entre l'edat dels personatges —l'edat que es diu que tenen o que aparenten— i l'edat de l'autor corresponent en el moment d'inventar-los. Crec que arribaríem, en prou casos, a constatacions interessants. Però en dos sentits. D'una banda, com vinc assenyalant, la presència de l'escriptor, de la «cronologia» personal d'aquest, damunt els seus personatges, assimilant-los-hi més o menys a contracor. D'altra banda, en canvi, l'edat dels personatges ens explicaria, sovint, alguna nota reveladorament lligada a l'edat, no real, sinó psicològica, de l'autor. Ho aclariré amb un exemple de Stendhal, ara. Stendhal va escriure les seves novel·les quan ja havia complert els quaranta anys: Fabrici del Dongo, Julià Sorel, però, no en pateixen, són absolutament versemblants, i responen, en actituds i en reaccions, als divuit o vint anys que Henri (o Arrigo) Beyle els ha conferit. ¿És que Stendhal ha sabut «reprimir-se», i, ja madur, reconstrueix sense interferències el clima personal de l'extrema joventut? Crec que seria més probable una altra hipòtesi: Stendhal no ha tingut mai més de vint anys; restà —mentalment, moralment, sentimentalment— «fixat» en aquella edat. Fou tothora el jove napoleònida, enèrgic o ambiciós, romàntic i tossut, que són els seus personatges —o si ho preferiu—: els seus personatges són facetes, diverses, no divergents, imaginades (o imaginàries) del Stendhal real, d'aquell Stendhal anacrònic.

Si bé es mira, el problema de l'edat del personatge no és sinó una parcel·la del problema de la seva complexitat. El lector superficial acostuma a trobar inadmissible el caràcter patètic i confús de molts personatges de novel·la. «L'home no és així», [125] argüeix en la protesta. I un es

pregunta: ¿veritablement, l'home no és, no som així? Tota fórmula, tota tècnica novel·lística, àdhuc la més escrupolosa en el propòsit realista, suposa sempre *exageració*: això és innegable. L'escriptor només conta, en general, els esdeveniments significatius del seu personatge, i, en aïllar-los i destacar-los, sol produir un efecte inflacionista o inflat, poc o molt, però sense remei. Però això, l'exageració evident, no és obstacle perquè la *veritat* del personatge —i la de l'esdeveniment— quedi indiscutida. Entre un home de novel·la, fingit, i un home de carrer, real, no hi ha massa diferència, com a tipus. En el fons, l'home de la novel·la no és més que l'home del carrer *vist* —o analitzat— per un novel·lista. Vist de sorpresa, en diríem. Potencialment, tots són personatges de Dostoievski —i esmento els de Dostoievski per la fama que tenen d'estrany i d'excepcionals—: tots *som* potencialment personatges de Dostoievski, a l'espera d'un Dostoievski que ens prengui per personatges. Les nostres petites misèries, i les nostres petites virtuts, que a penes destriem en la rutina quotidiana, es revelarien tremendament, èpicament angoixoses, sota l'òptica amplificadora, minuciosa, violenta, d'un gran novel·lista.

Una mica, caldrà aplicar també aquesta reflexió al cas de l'edat dels personatges. Els infants i els adolescents *adultitzats*, que veiem en els llibres, no seran, doncs, tan adults com pensàvem en un principi. Sense excloure d'altres factors, apuntats ací o no, aquest de la complexitat s'ha de tenir en compte. Perquè, ni tan sols quan som adults, no ens *veiem* viure, no ens adonem de la vasta i dramàtica fluència de temps i de qüestions que constitueix la nostra vida. ¿Ens hi vèiem, ens n'adonàvem quan érem infants o adolescents? I tanmateix, el nostre viure d'aleshores devia ser tibant, foscament prenyat d'anhels, d'interrogants i de contradiccions. No ens veiem viure, ficats com estem en la nostra [126] vida, ocupats a viure-la; habitualment no ens cal formular en pensament, en mots, ni en cap forma de lucidesa, tot allò que bull com a sentiment o com a sensació en el nostre cos mortal; sovint, ni arribem a sentir-nos sentir. L'ofici de novel·lista consisteix a suplir aquesta distracció, aquest defecte de *consciència*.

## ORDRE

El dilema «desordre-injustícia» ha fet córrer molta tinta, d'ençà que, segons contem, va plantejar-lo Goethe d'una forma decorativament terminant. El monstre de Weimar afirmava: «És preferible la injustícia al desordre». I de segur que tenia arguments impecables per a justificar la seva preferència. No sé si quan l'autor del *Faust* va dir allò era o no ministre del duc Carles August, càrrec que exercí durant anys i amb una àmplia vocació: en tot cas, aquella idea em sembla, literalment, una idea de ministre. Sospito que la subscriuriem al peu de la lletra una gran quantitat de persones, de totes, les més diverses i contradictòries confessions polítiques, que per una circumstància o altra es troben enfilades a la noble cucanya del poder. En tant que dilema —o disjuntiva, o com vulgueu dir-ne—, el binomi «desordre-injustícia» resulta d'una fal·làcia monumental. Per poc que hi pensem, de seguida se'ns acut una primera objecció inapel·lable: la de preguntar, ingènuament, si la injustícia, qualsevol injustícia, no és *ja*, en si, un desordre. I, de fet, potser la injustícia és el pitjor dels desordres, perquè corca i corromp el fonament mateix de l'ordre, [128] que és, si hem de creure el tòpic, la justícia. Però tot això és una mica boirós i evanescent. La paraula «justícia» es presta a massa trampes i constitueix un equívoc constant. Serà més oportú que mirem al problema des de l'angle de l'«ordre». I, tot ben sospesat, què és l'ordre? Per als Goethes, sens dubte, l'ordre no és sinó el fet de continuar sent ministres: ells. La definició resulta peremptòria i lleument brutal: no crec que sigui inexacta. Continuar sent ministres o alguna altra cosa, no importa ben bé quina, propietaris o gerents, algtzirs o buròcrates, canonges o assalariats regulars: aquesta és la situació que l'ordre ha de preservar. L'ordre de les lleis, l'ordre dels carrers: l'ordre públic. D'aquí que la por a les alteracions de l'ordre constitueixi un sentiment molt generalitzat. I és lògic. Una societat no pot viure en el caos —ha de viure en ordre, doncs. Solament un tipus de mentalitat anarcoide, descordada i febricitant, podria col·locar-se *contra* l'ordre per principi i d'una manera sistemàtica. La qüestió, tanmateix, no es centra en la necessitat o no necessitat de l'ordre, en abstracte, com a força cohesiva de la societat. És aquest o l'altre *ordre* concret, el que, en un moment determinat, es revela *discutible*: aquest o l'altre ordre concret, establert, es fa discutible quan entra en col·lisió amb la justícia. Insisteixo en allò que he indicat abans: la paraula «justícia» és bàsicament vaga. Però els Goethes saben què vol dir: saben distingir entre justícia i injustícia, ni que sigui eventualment. I admeten la possibilitat que l'ordre, el *seu* ordre, arribi a estar en contradicció amb la justícia. La seva tesi és senzilla: entre la injustícia i el desordre, cal decantar-se per la injustícia, ja que un ordre injust sempre serà, malgrat tot, un ordre, i un ordre injust sempre serà millor, infinitament millor que el caos. El raonament seria fàcil de refutar, però no és això el que ara m'interessa. El que ara m'interessa és la reacció dels Goethes. Els quals, en [129] efecte, si passen per alt la injustícia i s'aferren a l'ordre, i així ho proclamen explícitament, vénen a reconèixer que aquell ordre és una aberració. Només un pragmatisme *pro domo* els decideix a obrar —o a pensar— en aquests termes. La gravetat del cas, en conseqüència, no radica en el fet de voler mantenir i retenir costí el que costí uns privilegis socials, sinó en la circumstància de ser un Goethe el qui vulgui cohonstar-ho amb un judici de valor. Les «persones d'ordre», ignares o innocents, solen tenir la consciència tranquil·la, quant a aquest punt. És ben probable que el duc Carles August de Weimar no sentís mai cap angúnia sobre la licitud de l'ordre que ell regentava. El botiguer de la cantonada, el funcionari d'hisenda, el sagristà de la parròquia, i tanta gent més, no han dubtat fins ara de la fatalitat *natural* de l'ordre en què s'intercalen, i només accidentalment el veuen oposat a la justícia. Però dels Goethes cal esperar tota una altra cosa. Potser no d'un ministre Goethe, és clar. El

ministre Goethe feia ben fet —al Cèsar el que és del Cèsar— de proclamar els avantatges de la injustícia sobre el desordre: ell era, al capdavant, un professional de l'ordre —del poder— constituït. El mal és que Goethe no sols era el ministre d'un dinasta secundari: era, abans que això, molt més que això. I per aquesta raó estava obligat a donar una resposta diferent. He vist que, entre el progressisme més en voga, hi ha la tendència a admirar Goethe entre el catàleg dels precursors. Lukacs ha escrit tot un llibre —molt avorrit, per cert—, per demostrar-ho. No hi tinc res a dir. Però si allò de «prefereixo la injustícia al desordre» no és una frase apòcrifa —jo no puc garantir-ne l'autenticitat—, l'olímpic poeta alemany hauria de merèixer algunes reserves, per aquest cantó. No el podríem exculpar sense incomoditat. Era un home clarivident, i sabia el que deia.

[130]

## ORGULL

L'únic orgull que trobem comprensible és el nostre. Vull dir *orgull* en el sentit pejoratiu de la paraula. No crec que hi hagi ningú que sigui orgullós d'una manera ingènua o inconscient. La sobrevaloració dels propis mèrits, l'excés d'estima de si mateix, que segons els diccionaris normals és l'orgull, rarament no són sentits com a *sobrevaloració* i com a *excés*. Sabem el que valem i el que som, i no vacil·lem a creure que valem *més*, que som *més*. I això, que en altri ens resulta d'una obscenitat intolerable, ens sembla correcte en el nostre cas particular. Per què? Potser perquè davant l'orgull dels altres ens reconeixem desdenyats. La «sobrevaloració dels propis mèrits», l'«excés d'estima de si mateix», ningú no se'ls fa en el buit, en la soledat: ens els fem en funció del pròxim. Com tots els vicis i totes les virtuts, l'orgull no pot practicar-se en l'aïllament, sinó que exigeix la presència d'algú o d'alguns sobre els quals recau. L'orgullós és orgullós en tant que autoafirma la seva superioritat de cara als qui l'envolten. La superioritat aliena —real o fictícia— ens mortifica o ens empipa. Per contra, necessitem proclamar-nos superiors als nostres veïns: sovint, si més no. Amb una mena o altra de superioritat, no importa quina. No se'ns amaga que és una superioritat probablement falsa, o almenys deliberadament exagerada. Però la necessitem. Ens ajuda a anar fent.



## PENEDIMENT

Sempre trobareu una raó o altra —si la busqueu, naturalment— per a penedir-vos de qualsevol cosa: fins i tot de la cosa més noble que mai hàgiu fet.

Ara: penedint-vos-en, tampoc no aconsegiu res.

## PENSAMENT

Atenció: tot pensament és un mal pensament.

## PERDÓ

La cosa resulta prou clara: el perdó, com a fet moral, està en franca decadència. Fins i tot podríem dir que, en la societat actual, les úniques pràctiques que retenen el nom de *perdó* i s'acosten d'alguna manera a la vella idea solen ser només una forma o altra de remissió penitenciària: l'amnistia, en l'ordre jurídic; l'absolució sacramental, en l'ordre religiós. Però ni l'amnistia ni l'absolució sacramental no les exercim nosaltres, sinó unes institucions — l'Estat, l'Església— a través dels seus funcionaris. Ben mirat, la gent del nostre temps *no perdona*: ha perdut la noció de què sigui perdonar i ser perdonat. En l'àmbit de les relacions personals, d'individu a individu, rarament es produeix ja aquella mena de crisi patètica, alliberadora de tensions, reconciliant, una mica teatral, que és el perdó. Podem llegir immenses quantitats de novel·les i de drames contemporanis sense trobar-hi ni una sola d'aquestes escenes, que tan abundants i tan aparatoses eren, d'altra banda, en la literatura del passat. Avui hem restringit el perdó al pla de les molèsties rutinàries i microscòpiques: només ens en demanem —i ens en concedim— els uns als altres quan trepitgem el peu del nostre veí, quan donem una empenta importuna i mal educada a qualsevol transeüent en la via pública, quan preguntem per favor quina hora és.

El perdó autèntic, el perdó que posseeix una certa grandesa ètica, apareix sempre en funció d'una injúria important. Perdonem les *ofenses*; perdonem *l'enemic*, que, en definitiva, és algú que ens ofèn pel simple fet d'existir. I una ofensa solament admet de ser considerada *com a tal* —com a ofensa— quan *com a tal* és sentida: vull dir, quan el fet en què consisteix ens ha ferit fins al punt de provocar en nosaltres una reacció d'odi. Crec que no exagero en emprar ací la paraula odi. Hi ha qui s'ofèn terriblement per alguna cosa que un altre resistiria amb la major indiferència: la capacitat d'aïrar-se davant d'un mateix motiu varia molt, segons les persones. Però quan algú se sent ofès, no hi ha dubte que el mecanisme psicològic de la seva actitud pot ser qualificat d'odi. L'ofensa suscita en l'ofès un ressentiment envers l'ofensor, ressentiment que tendeix a concretar-se en alguna espècie de rèplica violenta. En altres termes: l'ofès intenta venjar-se. Es venjarà o no: això ho decidiran les circumstàncies. Però el seu desig i el seu disseny és venjar-se.

[133]

El contrari de la venjança és el perdó. Tot el mèrit del perdó radica en aquesta deferència: l'ofès, mesurant tota la insídia de l'ofensa, sentint la coïssor de l'odi que li és correlació natural, se sobreposa al despit venjatiu. El perdó és una victòria sobre un mateix. És clar que no tots els perdons aparents tenen una tal justificació. Hi ha qui s'apressa a perdonar els seus ofensors perquè es troba incapaç d'odiar, o perquè es cansa d'odiar. No estic dient cap bajanada. S'esdevé amb l'odi com amb l'amor: odiar i amar són activitats, mocions psíquiques que per a subsistir necessiten ser alimentades a cada instant. No és fàcil d'odiar, com no és fàcil d'estimar. Per això, la indiferència, més còmoda, és també més habitual: l'acolorirem lleument d'amor o d'odi, però no deixarà de ser indiferència, llevat de moments fora de sèrie. Molts perdons, insisteixo, no eren sinó desistiments d'odiar, explicables per impotència o per fatiga. El veritable perdó, en canvi, presuposa la mordacitat intacta de l'odi, d'un ardu i explosiu ressentiment. La ira del pare del fill pròdig —poso un exemple excels de perdó— hagué de ser realment incommensurable: almenys així ho imaginem nosaltres, a tenor del prestigi i de la devoció que postula l'autoritat paterna. La suprema magnanimitat d'aquella figura bíblica depèn, en el fons, de la feresa de la rancúnia prèvia —un pare ofès!— que havia superat.

Potser l'actual decandiment del perdó es deu a la pèrdua visible de vigència que experimenten els valors cristians dins la nostra societat. Tot i que el perdó no és exclusiu de l'ètica del cristianisme, sembla indiscutible que el cristianisme va donar-li unes dimensions espirituals noves, estranyes a les morals dels filòsofs. Durant segles, el món occidental ha *viscut* el perdó a través de la concepció cristiana. No podem negar, doncs, que, en certa manera, la propensió a perdonar s'hagi debilitat en debilitar-se el sentiment cristià de la virtut. Tanmateix, no es- [134] tic ben segur que aquest sigui el factor més decisiu del fenomen que comento. Si la gent no perdonés per manca de vocació per a la caritat, l'absència de perdons es traduiria en una clamorosa pertinàcia d'odis. No havent-hi caritat, els odis subsistirien. Un no perdonaria els seus ofensors, i la malvolença restaria incancel·lada. La veritat és que no passa res d'això. La gent no perdona, però tampoc no s'odia. I si ens aturem a pensar-ho un minut, conclourem que la gent —nosaltres— no perdona *perquè* no s'odia. La decadència del perdó és, en última instància, una decadència de l'odi.

El problema se'ns complica. ¿És que el ressentiment que desperta una ofensa pren ara aspectes més capciosos o menys durs? No ho sé. Potser caldrà buscar-ne una explicació pel cantó de l'orgull. Probablement, la nostra època dóna un tipus humà més orgullós que el de les anteriors: orgullós, en el sentit de desdenyar els vincles de solidaritat social i cordial que han constituït sempre la substància profunda de la vida humana. L'home actual evita lligar-se al seu *proïsme* en tant que *proïsme*: i escric «proïsme» a consciència de la ressonància cristiana del mot. Tendim a establir un buit entre cadascú de nosaltres i els altres: una distància infranquejable. En tot cas, una distància que poques vegades una ofensa arriba a franquejar. I més: posat que l'ofensa arribi a afectar-nos, ¿per què l'acceptariem com a mòbil de ressentiment? L'odi és encara un lligam. Procurem fer-nos impermeables a l'ofensa, ja que així ens fem impermeables a l'odi : ens fem impermeables a la solidaritat. No odiant el nostre ofensor, el nostre enemic, l'eliminem amb una rapidesa fulminant. La indiferència és la nostra torre de marfil. En aquestes condicions, el perdó no té ja raó de ser. La paràbola del fill pròdig s'ha convertit en una estampa anacrònica, tendrament arqueològica, arruïnada. No hi ha res a fer.

[135]

PLAGI

«Mai el plagi no havia estat considerat una cosa criticable. Avui ho és, perquè l'escriptor que ho fa és considerat pels seus companys com un home que trenca les lleis de la cavalleria comercial.» Trobo aquestes paraules en un vell paper de Josep Pla («Revista de Catalunya», IV (1927), 570).

Pla, segons la fama, ha estat sempre un gran defensor del plagi, i fins i tot —si hem de creure alguns dels seus crítics i determinades semiconfessions d'ell mateix— un gran practicant del plagi. No n'hi ha per tant, és clar: Pla, més que plagiar, ha enyorat la possibilitat de plagiar; més que defensar el plagi, s'ha burlat de la pretensió «originalista» que caracteritza l'activitat literària i artística de la nostra època. De tota manera, frases com les citades exposen idees molt assenyades sobre el problema. Idees que, no cal dir-ho, han escandalitzat discretament aquelles honorables persones que s'inscriuen en el ram de la ploma amb il·lusions sacerdotals. És ben comprensible que l'escriptor empordanès reaccionari així davant la qüestió del plagi: en la seva concepció de la literatura, exempta de manies transcendents, l'escripòpol de copiar no passa de ser una histèrica «collonada». Dues raons, potser, constitueixen el fons de la justificació que Pla dóna al plagi: una, històrica —«els antics no feren altra cosa sinó plagiar-se mútuament sense treva»—; l'altra, empírica —que cal aprofitar el que d'aprofitable tingui l'esforç aliè, ja que «entre tots ho fem tot». D'altra banda, entre bastidors, la veu fatigada de l'Eclesiasta no para de recordar-nos que no hi ha res nou sota el sol...

Tanmateix, el text reportat al principi d'aquesta nota té un dring insinuant, que hauríem de prendre en compte. El plagiar, diu Pla, és un escriptor que [136] «trenca les lleis de la cavalleria comercial». ¿No serà això, en realitat, una de les causes més vives de la repugnància al plagi que predomina en les literatures modernes? No l'única, evidentment. Factors i circumstàncies intrínsecs a l'evolució cultural contemporània vindrien a coincidir-hi. L'accentuació progressiva de l'individualisme, que Europa contempla a partir del Renaixement, ha afectat profundament la moral professional de l'home de lletres. Sempre, sens dubte, l'obra literària ha estat o ha tendit a ser «creació personal», treball irreductiblement expressiu de l'home que el fa. Però també no sempre això s'ha manifestat o ha tendit a manifestar-se de la mateixa manera ni amb idèntica intensitat. L'ofici d'escriure ha tingut, al llarg de la història, molt diverses i divergents implicacions socials, i resulta d'un anacronisme notori suposar que l'actitud «literària» d'Horaci era igual a la d'un Víctor Hugo, la d'un Kafka similar a la d'un goliard o un trobador, la d'un piadós hagiògraf medieval comparable a la d'un Rimbaud. En contrast amb els hàbits intel·lectuals de l'Edat Mitjana, el Renaixement —parlo en general, és clar— introdueix un sentit nou de valoració de la personalitat, que s'aguditzava en el cas de l'escriptor laic. El poeta, el narrador, el filòsof, ja no es limiten a fer «una» obra —que sovint podia circular com anònima, vàlida per ella mateixa—, sinó que aspiren a fer la «seva» obra: una obra que porti l'empremta singularíssima del seu autor, inconfusible amb qualsevol obra de qualsevol altre autor. L'aspiració a l'«originalitat» s'accentuarà amb el temps: el Romanticisme subjectivista, primer, l'etapa *fin-de-siècle*, després, l'eufòria anàrquica dels «ismes», finalment, marquen successives embranzides en aquella direcció. El procés de l'individualisme en el camp de la cultura ha de relacionar-se necessàriament amb un procés paral·lel que es consuma en l'ordre de les realitats econòmiques —socioeconòmiques— [137] del nostre món. La trajectòria seguida per la burgesia en els darrers sis-cents anys prou que ho il·lustra. L'individualisme econòmic, que constitueix la força renovadora d'aquesta classe en el seu període ascendent, havia de traduir-se en un «altre» individualisme, artístic, literari, filosòfic, i així fou. En una primera etapa, des d'Erasme a Voltaire, des de Montaigne o Descartes a Diderot, la ideologia burgesa mena un generós combat alliberador, preparatori del 1789. Del Romanticisme fins avui, en el món occidental, les arts, les lletres i el pensament han continuat reflectint els avatars —crisis i contradiccions— que la classe dirigent imposa al conjunt de cos social. L'intel·lectual, submís o rebel, tant hi fa, queda atrapat en l'engranatge del sistema. L'«originalitat», la pruija d'«originalitat», podria ser analitzada sota aquesta llum. Però Josep Pla apuntava a una altra motivació, parcialment lligada a això que vinc dient, i ja restringida al mecanisme propi de la labor literària en un veritable context mercantil.

Perquè, també a partir del Renaixement, la professió de l'escriptor comença a «aburgesar-se». La invenció de la impremta i l'eixamplament de les minories lectores alteren l'estatut del literat. L'home de lletres medieval havia viscut, si era ric, de les seves rendes, i si no, de la beneficència dels mecenes, de l'adscripció a la clerecia, o bé a la Villon, més o menys al marge de la llei, vagabund tolerat. Durant molt de temps, podríem dir que fins als nostres dies, aquestes formes de «manutenció» de l'intel·lectual perduren encara amb una certa vigència: les famílies

benestants segueixen nodrint els seus rebrots lletraferits; el mecenatge adopta asèptics procediments de beques, subvencions, borses d'estudi o de viatge, premis; l'adscripció al clero és substituïda per la càtedra, el periodisme, la feina editorial; i els bohemis, sacrificats o divertits, no han desaparegut del mapa. Ara: a pesar d'això, [138] l'escriptor «modern» —i més com més avança el temps— depèn del públic. Depèn d'un públic extens i difús, que té accés a la seva obra per mediació de la compra i de la lectura. I els seus ingressos —part dels seus ingressos, en tot cas— i el seu prestigi, li provenen de la venda i de la propagació dels seus llibres. Hi ha un «mercat» de la literatura, el qual, ni pel seu volum ni per la seva complexió, no admet de ser equiparat amb cap situació històrico-cultural anterior. El literat, com el comerciant, ha de pensar ja en una «clientela». I se li encomana l'ètica burgesa del mercat. El plagi, aleshores, es presenta com un truc innoble. En primer lloc, conculca aquelles «lleis» de què parlava Pla, reguladores del «joc net» i dins les quals els escriptors haurien de disputar-se l'admiració i els diners dels «clients». De més a més, el plagiari ofereix una mercaderia sofisticada. El comprador adquireix tal llibre perquè és de tal autor: hom el defraudaria, si el llibre fos «copiat» d'altri. I el plagi, sobretot, és un «robatori»: el plagiari s'apropia indecorosa-ment dels béns intel·lectuals del proïsme.

La idea plagi-robatori, més que res, impressiona la bona fe dels indoctes i dels ingenus. Faré observar, de seguida, que el fenomen literari del plagi només ha arribat a apassionar sincerament el públic i la crítica quan el plagiari és un escriptor de gran categoria. De tant en tant, s'arma algun rebombori provincià o de capelleta, a propòsit de plagis perpetrats per manobres mediocres: són incidents sense interès. La cosa resulta més picant si el plagiari es diu Alighieri o Shakespeare, Stendhal o Virgili. Hi ha en aquests descobriments una morbosa satisfacció: la que produeix veure denigrades, de sobte, unes figures il·lustres. El ressentiment dels rivals del poeta romà trobava una agradable oportunitat d'esplaiar-se en la caça dels *furta vergiliana*; el ressentiment dels pigmeus de la ploma actuals busca sortida, de vegades, en operacions d'aquesta [139] mena. Però això mateix hauria de posar-nos en guàrdia respecte al fons del problema. La tèrbola alegria que acompanya la denúncia d'un plagi ja desqualifica moralment el gest. I si el Dant i Shakespeare, si Virgili i Stendhal —i tants més!— han pogut ser acusats de plagiaris, i amb raó, ¿no serà que el plagi és menys «pecaminós» del que ens imaginem? Algú —un plagiari, sens dubte— ha dit que el plagi és un «robatori» que s'excusa amb l'«assassinat»: quan el «lladre» supera de tal manera la seva víctima, que aquesta queda literàriament anul·lada. Shakespeare, plagiari, no minva en la nostra admiració: aquells qui ell va plagiar resten oblidats, i potser només els recordem justament perquè Shakespeare els va fer l'honor de plagiar-los. De fet, ens empassem molts plagis sense adonar-nos-en. I no ens en podem pas queixar, si hem de ser francs.

No obstant això, cal remarcar que, en algunes èpoques, el plagi era un costum intel·lectual admès i consagrat. Cada escriptor prenia d'un altre allò que millor li semblava, sovint literalment en llargs passatges, i ho encastava en la seva pròpia obra, amb la major naturalitat i, és clar, sense citar-ne la procedència. Els historiadors de la literatura, que detecten aquests «lladronicis», solen qualificar-los púdicament de «manlleus». Els especialistes en papers medievals hi troben matèria abundant per a investigacions de policia literària. El plagi, doncs, ha gaudit, si no de l'assentiment general, sí de la impunitat més respectable, en el passat. Per què? Podríem creure que llavors —l'Edat Mitjana, per exemple— l'escriptor jugava amb avantatge: culte dins una societat que no ho era tant, tenia al seu abast uns textos que desconeixien els seus lectors, de manera que pràcticament podia donar garsa per perdiu i fer passar per seves unes pàgines que els altres ignoraven que fossin d'altri. És ben possible que aquest factor contribuís a l'exercici del plagi: [140] potser sí. Però l'escriptor plagiari no podia evitar que algun col·lega seu, tan versat com ell en textos aliens, constatés la còpia flagrant. I si el plagiari s'exposava a aquest risc és perquè no hi veia cap conseqüència vergonyosa. Sembla, doncs, que més aviat hauríem d'atribuir la indiferència pel plagi a uns altres motius. L'escriptor medieval treballava mogut per la vanitat o per un desig d'eficàcia social: feia versos o componia llibres per guanyar-se una petita gloriola o per defensar i escampar una doctrina. El fi de la seva obra no era —com vol de la seva l'escriptor d'avui— «expressar-se» ell mateix: era crear-la de tal forma que fos «admirable» o «convinent» per al públic a què la destinava. És indiscutible que, proposant-se això, el fet de plagiar l'obra d'altri mancava

d'importància, i fins i tot, de vegades, semblava aconsellable o necessari. Ningú no considerava que les idees i les paraules que les formulaven fossin «proprietat» de l'escriptor que les havia inventades. Si aquest ho havia fet «bé», no valia la pena d'esmenar-li la plana: bastava reproduir-lo al peu de la lletra. «*Je prens mon bien où je le trouve*», deia encara Rabelais. I els lectors ho acceptaven.

La moderna preocupació per l'«originalitat» vindria a disculpar paradoxalment el plagi, vista des d'un cert angle. Pla creu que l'«originalitat» és «merament una forma de la pedanteria i com a màxim un desordre momentani». Potser ni pedanteria ni desordre: però sí una tortura inútil. La pretensió de no assemblar-nos a ningú, a l'hora d'escriure o de pensar, duu el fracàs en el seu mateix origen. No s'enganyava el tètric i avorrit Eclesiasta. Tot està ja dit, tot està ja pensat. ¿Qui serà capaç d'escriure un vers «inèdit»? L'experiència personal de cada escriptor demostra que, fins i tot quan més segur es creu d'haver arribat a una realització estètica o teòrica pels seus sols mitjans, Adam posant nom a les coses, Colom descobrint continents in- [141] cògnits, sempre està en el perill de trobar-se amb algú que se li ha avançat en això mateix. No és insòlit que un poeta adverteixi un dia, en la lectura d'un poeta anterior, imatges, frases, versos sencers, que ell havia escrit, rigorós ignorant del precedent. No hi ha hagut plagi: hi ha hagut una simple coincidència. Aquestes coincidències —ben freqüents, molt més freqüents en el camp de les idees— solen ser descoratjadores per a aquell qui les «sofreix»: un es pensava ser «original», i resulta que podria ser titllat de «plagiari», tot i que el plagi era impossible. No hi ha cap escriptor, per «original» que sigui, al qual no se li puguin endossar «precursors». Aquest és un fet inevitable i fatal. I això hauria d'incloure-nos a ser més indulgents amb el plagi deliberat.

Objectivament, no ens faltarien arguments per defensar, no ja la licitud, sinó també la utilitat del plagi. Un d'ells, el més seriós, fóra el que argüeix el propi Pla: l'antiprimitisme. Cal fer allò que fa «tot home culte en trobar-se amb una ploma en la mà»: «continuar», «prossequir», «deixar una petita aportació en el fons de sensibilitat segura, antiga i contrastada del seu nucli social». L'escriptor abandona qualsevol ambició versàtil i infantil d'«inventar la pólvora». Un treballador més en la tradició de treballadors que fa créixer un tema dins una literatura, ell assumeix el llegat dels qui l'han antecedent i, amb una modèstia alegre i innocent, es limita a afegir-hi allò que bonament pot: la seva aportació de novetat. Mínima o grossa, aquesta ofrena se sedimenta sobre els guanys i les aportacions anteriors. El literat, en certa manera, «reescriu» allò que havien «escrit» els seus predecessors. Dir-ne «plagi», per tant, és excessiu. Ell no «copia»: «empra» com a material literari el que els altres positivament hi han posat a contribució. Algú vindrà després que repetirà la maniobra. Si tot ha estat ben fet, honestament fet, no hi haurà res a dir.

[142]

Perquè l'acumulació cultural, en si, és indefectiblement un esforç de depuració, de suma, de rectificacions successives. Segons Pla, el «primitisme» dels «originals» aboca sempre a la vacuïtat. I, sobretot, cal «continuar»: només la «continuïtat» és profitosa...

I, posats a parlar per parlar, encara seria factible una altra irònica propugnació del plagi. Hi ha molta gent que escriu. El públic consumeix molta «literatura», i cada dia ha d'haver-hi més proveïdors de substància llegible. Obsessionats per l'«originalitat», la majoria dels escriptors malden per donar a la seva clientela papers dolorosíssimament segregats des de la seva «personalitat». En bloc, aquesta producció és una pura bestiesa. Des d'un punt de vista seriós i utilitari, és preferible que s'escriguin plagis de coses sensates que no que s'escriguin ximpleries originals. Serà millor que el públic llegeixi repeticions profitoses, en comptes d'ineptituds imprevisibles. André Gide, que no era inclinat als optimismes idiotes, ho puntualitzà: «Tot està ja dit; però, com que ningú no escolta, cal tornar-ho a dir.» La tediosa displicència de l'Eclesiasta —*nihil novum sub sole*— hi queda redimida. Cal tornar-ho a dir tot, perquè «ningú no escolta». Els «originals» de totes passades, il·lusos, no seran sinó una anècdota contraproduent. Més val un «plagiari» positiu que no un «original» superflu. Un dels secrets de la didàctica és la repetició, i si atribuïm a la literatura una funció activadora i responsable, no desdenyarem aquest recurs.

La contrapartida és imaginable. Per a plagiar, per a plagiar «bé», cal molt de talent. Potser

per això, tant com per qualsevol altra raó, no es produeix avui el plagi a gran escala. Plagiar, a aquestes altures, és una operació aproximadament tan difícil com inventar —inventar «bé»— pel propi compte. Es necessita un tacte especial per a saber escollir un passatge digne de ser plagiat. No tothom [143] el té. El «bon plagi» només es justifica per la seva utilitat. Convé «repetir», és clar: però segons què. Sempre he pensat que el pitjor del plagi no és que sigui un robatori, sinó que sigui una redundància. Matiso ara: el pitjor del plagi és que sigui o pugui ser una redundància sense valor. De més a més, la «repetició» no serà mai «escoltada» si es redueix a pura i taxativa «repetició». Una «repetició» és honorable i eficient quan no solament reitera una idea o una advertència ja feta, sinó quan la reitera amb uns al·licients nous, que la refresquin i la restitueixin a un esplendor suggestiu i fragant. El plagiari ha de «dissimular» que plagia, posat que vulgui ser acceptat pels seus lectors. No hi ha cap «plagiari» decidit que confessi els seus plagis. Habitualment, quan ens apoderem de conceptes o de paraules aliens, ens afanyem a citar les nostres fonts. El plagiari defuig la menció dels seus materials bàsics; però, com que vol fer-los passar per seus, ha d'assimilar-se'ls i d'augmentar-los, a fi que la «repetició» tingui un atractiu particular. I en aquest punt —crec jo—, «plagi» i «originalitat» es reuneixen i s'acorden. L'important dels «plagis» de Stendhal és que els llocs plagiats semblen ser un Stendhal autèntic. Des del moment que Stendhal aconsegueix que la «confusió» s'acompleixi, el «plagi» queda cohonestat. Cal el geni d'un Stendhal, la intel·ligència d'un Stendhal, perquè això sigui factible. No, no és senzill de «plagiar»...

## POLÍTICA

Diu —deia— Charles Maurras: «Tout désespoir en politique est une sottise absolue». M'excuso de citar un venerable barba reaccionari; però, si hem de creure allò que afirmava sant Tomàs d'Aquino, la veritat, la digui qui la digui, de l'Esperit Sant procedeix. Bé. D'altra banda, cal no oblidar que [144] tota política que no fem nosaltres, serà feta contra nosaltres. Finalment, pensem que «política» no és sinó l'art o la ciència de convèncer el nostre veí que deu ser conseqüent amb ell mateix i amb la seva dignitat d'home. Ara cedeixo la paraula —la reflexió— al lector.

## QUIXOTISME

Don Quixot és l'heroi que sempre surt perdent. Aquesta era, en termes aproximatiu, la caracterització que del personatge cervantí feia un dia l'Eugeni d'Ors. L'Ors, si no m'enganyo, tractava de confrontar don Quixot amb Ulisses, a fi de deduir-ne, és clar, una mena de contrast afalagador per a la gent del Mediterrani. Segons Xènius, Ulisses és el tipus que reïx, mentre que don Quixot és el tipus que fracassa. L'apunt té una certa gràcia, i no pot pas negar-se que és bastant correcte. Trobo, però, que potser també és insuficient. No n'hi ha prou d'afirmar que don Quixot fou l'heroi de les derrotes indefectibles. Ser derrotat és un risc normal, una possibilitat freqüent, a la qual no escapa ningú, ni tan sols l'heroi més pintat —ni el més mediterrani! I hi ha moltes maneres de ser derrotat. Hom pot ser vençut per un enemic més poderós, hom pot caure en un parany imprevisible i mortal, hom pot destruir-se en qualsevol atzar estúpid, hom pot acabar víctima dels propis descoratjaments o de les pròpies inhibicions: el resultat serà el mateix, si es vol, però la causa, distinta en cada cas. Els fracassos de don Quixot són, sistemàticament, con- [146] seqüència d'un estrany defecte que qualificaríem d'òptic si no fos que sabem que és mental: el cavaller de la Manxa s'equivoca sempre respecte a allò que veu, i no ha de sorprendre'ns, per tant, que d'ordinari se'n segueixi un desastre o altre. Don Quixot va pel món amb els ulls —o el cap— intoxicat d'il·lusió, i això era la forma més segura de perdre el món de vista, com sol dir-se. No veia allò que tenia davant del nas, sinó el que li dictava la imaginació o la voluntat. Cervantes ja ens havia advertit que el seu home estava com una cabra, i suposo que la psiquiatria actual té ben estudiada i catalogada la malaltia que afligia el pobre Alonso Quijano. No valdria la pena ni de parlar-ne, si tot es quedés en un simple cas clínic, per més insigne que fos la versió literària en què perdura. Però hi ha el fet que don Quixot ha esdevingut un símbol de vigència universal, i que el quixotisme té un copiós prestigi de virtut. Convé, doncs, que ho repensem una mica. La intenció de don Quixot és habitualment elogiada: no en va posava tota l'ànima a fer ben fet el seu ofici de cavaller errant, «*desfacer entuertos*» i tota la resta. La noblesa dels propòsits podia pecar, alguna vegada, d'inoportuna: en el fons, els quixots acostumen a ser uns anarcoides mal educats, com ja ho demostrà —amb el seu propi exemple, de més a més— don Miguel de Unamuno en l'exègesi que va escriure a l'obra de Cervantes. Però don Quixot té, d'entrada, aquest punt al seu favor: la netitud del disseny. El mal ve a continuació: don Quixot s'enganya de cap a cap pel que fa a la realitat més immediata. On hi ha molins veu gegants, on hi ha pacífics moltons veu una multitud agressiva, confon un hostel amb un castell i un bací de barber amb un elm, ataca les figures del retaule de *maese* Pedro com si es tractés dels autèntics profanadors de Melisendra: no n'encerta ni una. El fracàs era ineluctable, en tots i cada un dels casos. Don Quixot se situa fora de la reali- [147] tat, i fora de la realitat el seu valor temerari queda condemnat al no-res, uns cops estèril i d'altres ridícul, sempre inane. ¿Sublim també, com vol la tradició apologètica del llibre? Potser sí, de vegades: sublim amb la sublimitat específica de les coses grandiosament frustrades. Però només de vegades. En general, els episodis del *Quixot* resulten més aviat penosos o còmics, que no pas sublims. Totes aquelles actituds i conductes que anomenem «quixotesques» participen del mateix vici d'origen. De tant en tant, en sentim parlar: *quixot*, *quixotesc*, són paraules d'ús quotidià, endossables a persones i a fets de la més fragant i flagrant actualitat. I ja no ens trobem davant de boigs formalment diagnosticats, com era el cas literari de don Quixot, sinó que ens les havem amb individus *normals*. Ara: el defecte inicial hi subsisteix. Aquesta gent, heroica a la seva manera —no ho discuteixo—, es dissipa com don Quixot lluitant contra molins de vent i raberes de bestiar. L'obnubilació és

idèntica: un irrealisme de pedra picada. El fracàs no es fa esperar, naturalment: pot donar-se per inevitable. Quan sentim ponderar l'esperit quixotesc d'alguna persona, hauríem de malfiar-nos-en tot d'una. Un quixot és, sense ambages, una simple i radical monstrositat. L'Ors evocava, en la seva comparança, la imatge clàssica d'Ulisses: l'astut per excel·lència. Ulisses és tot el contrari de don Quixot, justament perquè l'astúcia és així mateix tot el contrari de l'obcecació, del lirisme i del candor. Don Quixot, els quixots, perden el món de vista: Ulisses és el perfecte realista, un estrateg enginyós que no podria negligir ni el més petit detall de la realitat que l'envolta. Els «ideals» d'Ulisses eren d'una mediocritat casolana ben palesa, i per això serà sempre, en el judici de les persones refinades, un heroi menys radiant que don Quixot. És clar que Ulisses no tenia vocació d'«heroi», i don Quixot sí. Ulisses és heroi *malgré lui*, en el fons del fons, i en canvi, don Quixot viu [148] obsessionat pels models de la cavalleria novel·lesca, que volia imitar. Ulisses era un pare de família convençut, egrègiament vulgar, que enyora la llar, la senyora i «el fum del país». Les seves aventures i les seves aventuretes li venien imposades per l'humor vel·leïtós dels déus o per les xambes de la vida. Però la seva aspiració última, recalitrant i indomitable, era l'estabilitat domèstica, conjugal i plàcida. Alonso Quijano estava trastocat per lectures fantasioses i inversemblants: emmetzinat de literatura. Després d'empassar-se mil històries de cavallers errants, es proposa de fer com ells i de superar-los en glòria i fama. Si les aventures d'Ulisses eren fortuïtes, les de don Quixot tendien a ser deliberades: vull dir que don Quixot les buscava, cosa que Ulisses no feia, impacient per arribar a Itaca. Don Quixot busca aventures a conseqüència d'un empatx de literatura. El quixotisme és, sempre, una supuració literària. Si mai us tireu a la cara un pretensió de quixot, ja podeu jurar de què va. El desinterès que correntment atribuïm al quixotisme és pura literatura. No és fingit potser. Però és un desinterès *irreal*. El quixot en qüestió «perd el món de vista». I fracassa. El mal, tanmateix, no és que fracassi. El mal és que li agrada de fracassar: hi troba una espècie de satisfacció íntima. Perquè el quixot ve després de don Quixot, i creu que, en la mesura que el seu fracàs es produeix, s'acosta al model cervantí. La subtileza literària augmenta en precisió. I al cap i a la fi, els quixots no serveixen per a res. Són uns sacrificats inútils, d'una imbecil·litat taxativa.



## RELLOTGE

De vegades penso que la generalització de l'ús dels rellotges portàtils deu haver estat una de les revolucions més profundes de la vida de la humanitat, en l'època moderna. Una revolució silenciosa i lenta, quasi imperceptible en les seves manifestacions, però de conseqüències subtilment acusades. El sentiment del temps ha d'haver canviat d'una manera notable en l'home mitjà, quan aquest ha començat a tenir al seu abast la màquina domèstica o personal del rellotge. El rellotge de sol, el rellotge d'arena, qualsevol altre procediment rudimentari d'enregistrar el pas del temps, eren, segons sembla, unes formes de constatació exteriors i rígides: no arribaven a afectar la consciència de temporalitat que, més o menys instintiva, tenia l'individu. El fet que hi hagués una abundant literatura gnòmica, de sentit lúgubre i admonitori, destinada a ornar els rellotges solars, ve paradoxalment a confirmar això. Les inscripcions típiques dels vells rellotges de sol recordaven la fugacitat del temps i l'anunci de la mort: «*Cotidie morior*», «*Dum spectas fugio*», «*Maneo nomini*», «*Totes fereixen, la darrera mata*», «*Latet ultima*», «*Ex his una tibi*»... Tota aquesta epigra- [149] fia era més aviat sumptuària, i en tot cas, poc eficient: llatineses el·líptiques o aforismes concentrats, no podien ser llegits amb massa atenció, ni el lloc on eren fixats es prestava a afavorir-ne el paper de *memento*, i per això mateix perdien exemplaritat. I els rellotges de campanar no hi anaven més enllà: potser menys i tot. Les batallades dels rellotges públics disfressaven la seva implacable duresa amb ressons litúrgics, i al capdavall es reduïen a fer de senyal automàtic per a escandir les rutines de la gent. Sospito que tot devia ser ja una mica distint en introduir-se el rellotge de paret, i que, de mica en mica, el canvi es devia accentuar amb l'expansió del rellotge de butxaca i, finalment, del rellotge de polsera. Ara tenim comptadors de temps que ens acompanyen les vint-i-quatre hores del dia. Els necessitem per a regular les nostres activitats més importants i les més banals. D'entrada, semblen uns artefactes inofensius, simplement útils. Però juguen un paper en la nostra vida que no tenia precedents. No porten inscripcions altisonants i filosòfiques. No els cal portar-ne: l'efecte que fan és més penetrant i esmolat que no el que poguessin fer antany les frases àrdues dels rellotges de sol. Amb el temps, l'home d'avui fa el que feia i ha fet l'home d'abans: aprofitar-lo, perdre'l, matarlo, passar-lo. La diferència és que ara té contínuament davant dels ulls una esfera impassible i unes busques incessants, que li ho mesuren —que li ho compten. Els metafísics contemporanis han insistit sovint en la condició *temporal* de l'home: ens han explicat acadèmicament que som «històrics», que «som per-a-la-mort» i coses per l'estil. La indústria rellotgera, de la seva part, ha contribuït molt a fomentar aquesta convicció de la nostra temporalitat. Cada cop que consultem el rellotge, rebem un impacte dolorós. Sovint no ens n'adonem tan sols: es tracta d'una impressió —com ara diuen— subliminar, instantània i inconscient. Però hi és. Mirem quina hora és per acudir a una [151] cita, per emprendre una feina, per agafar el tren, i en realitat —o simultàniament— el rellotge es limita a dir-nos que som temps i que el temps s'escola. L'home del passat no estava subjecte a aquesta mena d'advertència permanent. Per a ell, el trànsit del temps prenia un caràcter menys immediat, menys detallat: el sentia a través dels cicles còsmics, el dia i la nit, les estacions, el ritme de les collites i de les gestacions dels animals. El temps, llavors, era un magma obscur, insondable, de fluència apagada. Ara, per contra, el rellotge ens dona el temps traduït a minuts i a segons: a fraccions d'una velocitat incomprensible. En el puny portem un adust indicador de la incertesa del viure i de la fatalitat de la mort. I això ha hagut de fer-nos distints —una mica distints, si més no— dels nostres avantpassats. És la revolució de què parlava al principi.

## SALVATGES

Sembla que, al llarg de la història, tots els moments de civilització refinada, d'opulència urbana, d'exquisidesa artificiosa, han tingut per contrapunt una sobrevaloració de la vida *natural*. La sobrevaloració, és clar, la feien els refinats, els urbans, els artificiosos. El *Beatus ille* d'Horaci en dóna la pauta. I la cosa no falla: la fatiga —més o menys sincera— que produeix una exacerbada mistificació ciutadana fa enyorar les amables llibertats, la senzillesa, la salut dels costums rurals. Aquesta enyorança és predominantment literària: són els escriptors els qui —per dir-ho amb un títol típic, i lamento que no se me n'acudeixi sinó un de castellà— postulen allò del «*menosprecio de corte y alabanza de aldea*». Però probablement no era un simple tic de lletraferits. Quan la societat d'Europa assolí les delicades i racionals formes de vida del segle XVIII estil francès —l'època més allunyada de la Prehistòria, segons sostenia l'Eugeni d'Ors—, els esperits més sensibles i cultivats van distingir-se per la seva simpatia envers la gent que —afortunada!— vivia en «estat de naturalesa». Maria Antonieta i les seves dames, a estones perdudes, buscaven un [154] reconfort pastorívol en els parcs reials; els poetes cortesans s'hi adherien, fabricant versos d'un bucolisme literalment d'estampeta; els filòsofs ponderaven la delícia d'un món no contaminat per les convencions ni els maldecaps de l'etiqueta. La curiositat etnogràfica es projectava, aleshores, sobre els països remots, a penes sortits de la fosca adscripció a l'instint i al rudiment. El *bon sauvage*, per tant, va convertir-se en un mite simètric al de la *bergerie*. Rousseau, i la seva descendència ideològica el propalaren a través d'una acreditada literatura, i el llegaren a la posteritat com una referència moral bastant decorosa. En realitat, la nostàlgia d'una societat —o d'una no-societat— innocent, d'una desimboltura prístina i verge, d'un contacte immediat amb la zoologia i amb la botànica sense mistificar, és ben explicable per moltes raons, entre aquells que passen els seus anys en l'ambient enrarit de la cort o de la gran urbs. El cansament de la civilització no és una mera coqueteria retòrica. D'altra banda, els civilitzats solen tenir mala consciència de ser això, civilitzats...

Estarà de sobres apuntar que les al·ludides aficions als afores —el camp, l'exòtica terra del salvatge— de la civilització partien d'una base falsa. La idea que el cortesà, l'home de ciutat, tenia respecte al pagès o respecte a l'indígena dels països intonsos, era ridículament absurda. En el XVIII, els camperols i els pastorets, que les senyores de Versalles *enyoraven*, duïen una existència tenebrosa: fam, explotació, malaltia, incomoditat, por, vexació, eren el seu pa de cada dia. No cal dir què seria el cas dels *bons sauvages* americans o africans, que, amb l'anella al nas i amb tapaculs sumaris, apareixien gloriosament escultòrics en els gravats dels llibres europeus. El colonialisme encara no havia entrat en la seva fase màximament depredadora i aflictiva; però hi havia motius de tota mena per a suposar que aquells homes marginals, exempts de [155] l'esclavitud civilitzada, se la passaven bastant malament. Avui, que ho mirem amb una perspectiva més clara, ens deixa parats la ingènua devoció que alguns setcentistes dedicaven als salvatges. Fins i tot arribem a pensar si els panegiristes de l'home presumptament en estat de naturalesa no serien uns hipòcrites o uns ximples. El lector d'un diari dels nostres dies, que rep notícies d'Angola, de Sud-Àfrica, del Congo, no creurà mai que els bous *sauvages* de fa dos-cents anys fossin més feliços que els d'avui. Més feliços i més admirables o envejables. Entre la misèria radical i el canibalisme —que encara perduren—, el *sauvage* mal podia ser-hi bon. Els romàntics prolongaren la il·lusió rousseauiana. Després, els imperis colonials, les companyies creades per a l'explotació de les riqueses —i dels homes— de les colònies, van desviar una mica aquella propensió literària al sentimentalisme salvatgístofil. La

majoria dels escriptors de l'edat d'or del colonialisme deixaren de banda els bons *sauvages*, i van escriure poemes simbolistes, novel·les intel·lectualoides, llibres de viatges a la Paul Morand, tractats sobre el concepte de l'angoixa o sobre l'ésser i el temps. No podia ser d'una altra manera. Mentrestant, la imatge del *bon sauvage* no era esborrada del tot, en les rutines de l'uropeu mitjà. La visió que el blanc —burgès o proletari— tenia del món colonial, li venia dels Kipling, dels Tagore, dels infinits redactors de papers consoladors que prenién per tema el paisatge i la humanitat *pintorescos* dels pobles submisos i subjectes.

Però, a hores d'ara, tot això ha sofert un irònic contratemps. Resulta que, de sobte, els salvatges, els salvatges autèntics de diversos punts del planeta, s'han proposat viure com a civilitzats. I aquesta pretensió ha causat una amarga sorpresa entre les poblacions dotades de frigidaires i de càtedres de filosofia. Sorpresa que, sigui dit de passada, no respon a una veritable decepció. No és que el ciu- [156] tadà s'estranyi de comprovar que el salvatge aspira a abandonar la seva teòricament privilegiada condició de salvatge. Més aviat, la sorpresa prové d'unes altres consideracions. Per exemple: el bon *sauvage* esdevé agressiu, és a dir, deixa de ser *bon*. I resulta, en conseqüència, que el clàssic clixé del *negrito* cantussejador i laboriós, de l'hindú savi i adorador de vaques sagrades, del xinès cerimoniós i respectable, del moro fatalista i sibil·lí, ha estat objecte d'una revisió contundent. Són els fets que ho imposen. El *bon sauvage* havia passat a ser un salvatge resignat, servil, pacífic, amenament útil. I heus ací que aquest resignat, servil —o servicial—, pacífic i útil salvatge, pren les armes, adopta el nacionalisme, pren consciència de la revolta social, i obliga els seus dominadors —els besnéts dels qui inventaren la noció del *bon sauvage*— a defensar-se: a defensar el colonialisme. El colonialisme, en tant que negoci, no resultarà fàcil d'extirpar: però, de moment, ja ha reulat. Els europeus i els no europeus que se situen en la mateixa línia pensen que el bon salvatge s'ha convertit en mal salvatge. L'home *civilitzat* s'apressa a declarar, a proclamar, avui, amb una energia insospitada, la superioritat intangible de la *civilització* —i el monopoli de la civilització per ell mateix. És clar que alguns profetes ja ho havien predit. Recordem que tota una tendència —antiliberal— del pensament europeu desconfià sempre del mite del *bon sauvage*. Els seus representants actuals ens ho adverteixen: «Ja us ho dèiem nosaltres!».

La veritat és que no n'hi ha per tant. El truc del *bon sauvage* era una impostura: ho he insinuat. Però el mite del mal salvatge, que van segregant les agències de premsa, els columnistes importants i els sociòlegs a sou, és una altra impostura, tan considerable o més que la precedent. L'home civilitzat no s'adona que les seves brometes a propòsit de certs aspectes del *salvatgisme* són perfectament [157] reversibles. Quan un europeu somriu davant la presentació pintoresca d'un bruixot de tribu o d'un reiet equatorial, amb tatuatges, pintures, ossos, anelles, quan ironitzem a costa de xilabes, fesos, turbants, podríem aturar-nos un segon a pensar que els brodats, les passamaneries i els emblemes dels nostres jerarques no són menys grotescos, si els mirem en fred. Entre l'una i l'altra mena d'empolainament, jo no hi trobo gaire diferència. I això que dic de la indumentària dels prohoms, podria repetir-se aplicat a d'altres aspectes de la qüestió. Naturalment, el *salvatge* —bon o mal salvatge— viu penúries i handicaps que el situen en un nivell ínfim, en un terreny suburbial, respecte al civilitzat: és per aquest motiu, en definitiva, que continua sent *salvatge*. Es tracta de penúries i de handicaps que li ha imposat el civilitzat: el colonialisme. Per tant, fóra obscè de fer-li retret d'un dèficit del qual ell no és responsable: uns dèficits de què som responsables els titulars de la civilització, que els hi hem infligits.

D'altra banda, el salvatge, fins i tot el pitjor salvatge, ha vingut demostrant que és prou inofensiu. De tant en tant, els periòdics ens han informat de casos macabres, perpetrats pels indígenes de les selves i dels deserts: actes de canibalisme, violacions, pillatges elementalment expeditius, caça del blanc, martiris de missioners. La sensibilitat occidental i cristiana s'esborrona i s'escandalitza en observar la rudesia primitiva dels mètodes. No hi té dret a més. Perquè quantitativament els disturbis criminals dels salvatges no admeten comparació amb els resultats que l'home civilitzat ha obtingut en la mateixa esfera. Si fóssim capaços de calcular els efectes de les barrabassades bèl·liques i parabèl·liques, realitzades pels blancs en el curs dels darrers cent anys, ja ho veuríem desconsoladorament clar. De Napoleó a Hitler, i a Hiroshima, els milions de difunts per

la violència, les destruccions [158] sistemàtiques i absurdes, les opressions insaciabls, omplen la història dels països civilitzats. Les més sangonoses apoteosis tribals desencadenades per tots els salvatges durant el mateix lapse de temps no són sinó plàcides partides d'escacs, per referència als horrors atribuïbles a les nacions avançades. Amb una particularitat, encara: que els *salvatges* no han llegit Kant, ni citen Goethe en les seves converses íntimes, ni diuen estimar Wagner o Debussy. L'home civilitzat sí que llegeix, cita i estima aquests i tots els altres monuments de la més esmolada cultura. I és ell qui s'emporta la palma, al final, en matèria de massacres vertiginoses, de robatoris, d'injúries a la civilització que ha creat. Ni que només sigui perquè és ell qui té les bombes nuclears, inventa les cambres de gas o crea els camps de concentració, i el bon salvatge —el mal salvatge— en canvi ha de resignar-se a la seva llança paleolítica... o als fusells que li ha venut el mateix civilitzat.

## SER

Tothom s'imagina ser distint de com és. Si no fos així, ningú no tindria prou paciència per a suportar-se a si mateix.

## SERVILISME

No hi ha cap servilisme que sigui desinteressat.

## SEXE

El sexe no és un *tema* seriós: tema de conversa o de literatura. Tal ha estat, sembla, la convicció general durant segles, i encara avui perdura en ex- [159] tenses zones de les nostres societats. En literatura, l'amor sí que ho era —i de quina manera!—, però no el sexe. Poetes, novel·listes i dramaturgs, fins en temps relativament pròxims, no han vist el sexe sinó a través de la facècia, de la burla, del grotesc. O el silenciaven i el dissimulaven, servicials amb el tabú establert, o bé el feien aparèixer sota una llum més aviat còmica. Els clàssics en la matèria no em deixarien pas mentir, respecte a això últim: siguin Marcial o l'Aretí, siguin Aristòfanes o Rabelais. Les excepcions són tan escasses, que ara, de passada, jo no sabria aportar-ne més que una: el marquès de Sade. Però el sexe, en Sade, és —i només— una presència gairebé sinistra, una confusa pretensió diabòlica, en la qual la realitat fisiològica i psicològica, humana, queda postergada a un paper instrumental, d'insult a Déu o a la sacralitat ètica. A part Sade, doncs, l'actitud resulta unànime: el sexe esdevé —en tant que sexe— objecte de sistemàtica irrisorietat, quan l'accepten els escriptors. Deixo de banda, és clar, metges i moralistes: el sexe, per a ells, té un valor merament físic o social, i, en part, es despersonalitza. També en la conversa diària hem de fer aquesta salvetat, diguem-ne tècnica, dels qui parlen del sexe amb una neutra discreció professional. Al marge d'això, en efecte, no hi ha sinó l'acudit salaç, la reticència sarcàstica, la xafarderia jocosa : pàbul de riure. És com si, de paraula, l'home no hagués sabut mai admetre el sexe més que en funció d'obscenitat, i com si l'obscenitat fos inseparable d'una forma o altra del ridícul.

*«Qu'a fait l'action genitale aux hommes, si naturelle, si necessaire et si juste, pour n'en oser parler sans vergogne et pour l'exclurre des propos serieux et reglez? Nous prononçons*

*hardiment: tuer, desrober, trahir; et cela, nous n'oserions qu'entre les dents?»* El vell Montaigne —un d'aquells moralistes que han escrit sobre el sexe amb notòria serietat— tenia raó a mitges: en tenia en la mesura que les [160] seves preguntes destaquen la tendència a eludir la qüestió sobre un pla franc i normal. No en tenia ja, en canvi, quan la relaciona, per exemple, amb la vergonya. La vergonya hi ha jugat un paper de coacció, ben sovint. Però també és cert que la literatura i les converses de substància procaç han tingut sempre una immillorable fluència en els usos de la societat d'Occident. Són, evidentment, literatura i converses *desvergonyides*. I l'afecció per aquesta mena d'activitat verbal ha presentat, en totes les èpoques, proporcions considerables, que els encarregats de la policia dels bons costums han volgut —inútilment— reprimir. Els escrits pornogràfics han hagut de ser clandestins, i els acudits s'han recitat *sotto voce*: res no ha impedit, però, la seva expansió acumulativa i abundant. De més a més, la tolerància amb aquesta mena de coses sol ser més generosa del que fan suposar —a tot arreu— les virtuoses declaracions oficials. Avui, la majoria dels Estats compten amb una severa legislació contra les manifestacions ultranceres del llibertinatge oral o imprès. En la pràctica, la lenitat salta a la vista. Hi ha espectacles, com el *music-hall* o les revistes teatrals, que en molts països es nodreixen d'inequívocues afabilitats eròtiques, d'una cruesa jocunda, i les publicacions del mateix to circulen sense massa entrebancs. Quant als hàbits conversacionals, no cal dir res: l'experiència de cadascú és suficient.

Aquesta experiència, d'altra banda, ens avisa que la inclinació a les plasenteries sobre l'hipogastri no és exclusiva, ni de bon tros, de classes o de pobles determinats. Potser allò que solem anomenar educació, la bona educació, i algunes influències religioses, han fet, modernament, que, en certs medis socials ben delimitats, la broma sexual quedi congelada. El puritanisme victorià i les seves seqüeles, arrossegades fins als nostres dies en tal o tal altre sector del món britànic, en serien un cas. Però aquest tipus de repressió sempre és relatiu. La *pru-* [161] *derie*, allà on sigui, mai no arriba a desterrar el gust per l'humor llicenciós. I si el folklore de qualsevol comunitat n'està ple, les minories cultes no deixen de participar-hi, i ho fan sense ambages. La literatura impúdica o alegre dista molt de ser patrimoni privatiu del vulgus. Els *Ragionamenti* van ser publicats pensant en un lector refinat, i els textos de Rabelais sol·liciten expressament una clientela d'humanistes, única capaç de captar els sobreentesos i els recargolaments sardònics, sucosament erudits, de *Gargantua* i de *Pantagruel*. Les premses del XVIII van ser pròdigues en llibres verds, que compraven i llegien els grans burgesos i els aristòcrates. Fora de la civilització occidental —fora d'Europa—, les coses no deuen haver-se produït altrament. Jo no podria assegurar-ho, però hi ha motius per a creure-ho. Els etnòlegs, investigadors dels vestigis tribals en els territoris de colonització, contenen que, entre aquesta gent, no és insòlit que les al·lusions directes al sexe siguin acollides amb una hilaritat clamorosa i espontània. El fet és universal.

Serà oportú que, abans de seguir endavant, deixem constància ací d'una altra «excepció», difícil d'empadronar en els censos de la literatura —literatura estricta—, però tampoc no del tot desvinculada del tronc literari. Em refereixo a aquella mena d'escrit que, per remissió a un espècimen famós, xifrem en l'etiqueta d'*ars amandi*. Eren vertaders manuals d'erotologia. Alguns, de procedència oriental, més o menys autèntics, han arribat fins a nosaltres. Montaigne evocava, en un passatge dels *Essais*, una sèrie de títols significatius, de llibres perduts, que ell recordava en la seva metòdica memòria d'intel·lectual: «*De quel sens estoit le livre du philosophe Strato, De la conjonction charnelle? Et de quoy traittoit Theophraste en ceux qu'il intitula, l'un L'Amoureux, l'autre De l'Amour? De quoy Aristipus au sien Des antiennes delices?... Et le livre De l'Amoureux de Demetrius Phalereus; et Cli-* [162] *nias ou l'Amoureux forcé de Heraclides Ponticus? Et d'Antisthenes celuy De faire les enfants ou Des nopces, et l'autre Du Maistre ou De l'Amant? Et d'Aristo celuy Des exercices amoureux? De Cleanthes, un De l'Amour, l'autre De l'art d'aymer? Les Dialogues amoureux de Spherus? Et la fable de Jupiter et Junus de Chrysippus, eshontée au delà de toute souffrance, et ses cinquante Epistres, si lascives?»* Lascives no, totes aquestes obres, a jutjar per les notícies que en resten, fan pensar que esquivaven la rialleta càustica. Constituïen un gènere didàctic, encaminat a subtilitzar el plaer carnal. La seva intenció, hedonística, suposava una superació de l'aspecte risible del sexe. Ovidi, supervivent, ens decepciona una mica, perquè, en el seu *Ars amandi*, el sexe, tot i ser-ne el protagonista, hi apareix estilitzat i el·líptic,

mòrbidament decorós. Si els textos que citava Montaigne eren més explícits i directes, haurien constituït un primer intent de conferir serietat al sexe.

Sembla, però, que la docència eròtica va cedir ràpidament davant la pornografia. La pornografia s'ha produït, més o menys, no cal dir-ho, en totes les èpoques i en tots els llocs: no hi ha dubte, tanmateix, que, un cop clausurada l'Antiguitat pagana, desplaça aquella modesta tradició erotològica. Les *normes* de voluptuositat són substituïdes per la mera excitació, i l'excitació, ara, no és tant excitació *a* la voluptuositat com excitació *de* la imaginació sexual. Un *ars amandi* invitava a practicar les delícies de la carn; una narració pornogràfica, no. El propòsit de la pornografia és fomentar les esperances del sexe en el terreny de l'obsessió o de la il·lusió. No deixa de ser significatiu que el públic més propici a la pornografia estigui constituït per adolescents, o per adults amb dificultats d'acompliment normal de les exigències del sexe: és a dir, sempre —en general— gent que, o no practica, o practica malament. La pornografia, per a ells, és un succe- [163] dani, i una mena d'onanisme mental o imaginatiu. Ara bé: el procediment de la pornografia és la descripció, i aquesta descripció s'ha d'explicar en termes gràfics i colpidors. El drama —«literari»— de la pornografia és que li manca un llenguatge adient. No es pot escriure un relat pornogràfic fora del vocabulari quotidià: tota la força suggestiva —incitant— s'esvairia si hom optava per designar membres i accions amb la terminologia neutra dels diccionaris oficials. Un paper pornogràfic perdria molts, o gairebé tots, els seus al·licients si emprava mots com «vulva» o «copular». El mal és que, enfront d'aquest lèxic quasi «científic», no hi ha sinó l'argot i l'eufemisme. I per aquí s'introdueix el còmic, de nou, en el tractament —ara pornogràfic— del sexe. La pornografia ben sovint és ridícula perquè ho és el seu vocabulari.

Ho podem veure en els *Ragionamenti*, en els *Sonetti lussuriosi*. Pietro Aretino, «el diví Aretí», humanista molt com cal i autor de distingides especulacions teològiques i piadoses, només s'ha guanyat una fama important amb els seus diàlegs i els seus versos infames. No podem discutir-li'n el mèrit. Avui, al cap de quatre segles, encara obtenen aquells escrits alguna furtiva i apreciada reedició. El lector *desinteressat*, això és, el qui s'acosta als *Ragionamenti* i als *Sonetti* amb una curiositat purament *cultural*, i no a la caça de commocions libidinoses, comprova que les referides peces literàries de l'Aretí estan redactades en termes d'un grotesc permanent. És cert que els *Ragionamenti* responen a una voluntat satírica. Però ningú no sabia negar-los la gràcia excitant. Ni menys encara als *Sonetti*, que no pretenen altra cosa. Com que l'excitació vol ser procurada en un nivell d'afabilitat viva, de connivència íntima amb el lector, l'escriptor no té més remei que acudir a les formes d'elocució col·loquials. Grolleres, per tant. L'Aretí, si excita, també fa riure. Excita el lector receptiu a la pornografia; fa [164] riure aquest lector i qualsevol altre lector. No conec cap obra pornogràfica, de pornografia franca, que arribi a escapar del tot a aquesta regla. Hi ha llibres d'una morositat sensual intensa, que no abandonen mai la correcció urbana de la llengua: són pseudopornografia. Si en prescindim, l'afirmació és vàlida: la pornografia, quan s'endega en paraules, ha de resignar-se a expressions d'un to bufonesc irreductible. La reacció davant la pornografia, fins i tot en els individus més ingenus, també és ambigua: l'excitació mai no és únicament excitació; l'acompanya, de manera habitual, la riallada o la rialleta.

Notem que l'amor literari, la literatura sobre això que anomenem amor, és, parcialment si més no, una defensa contra la propensió de l'home a veure el sexe sota espècie de grotesc. El sexe hi és: essencial. Per als enamorats, l'acte de l'amor —fórmula ja ben simptomàtica— representa la consumació carnal d'una devoció mútua, i per consegüent, un esdeveniment respectabilíssim, en el pol oposat del grotesc. Tota la literatura espiritualoide i ennoblidora suscitada per l'amor tendeix a redimir el sexe de la seva depreciació moral. No ho aconsegueix, però, i es limita a ocultar-lo. D'aquí que sigui pudorosa, que faci tot el possible per callar el final confidencial de l'alcova dels amants o per envoltar-lo —recordem la delicada escena de *Romeo i Julieta*— amb una fraseologia dignificadora. Per dir-ho sense embuts: l'amor és —és presentat—, sempre, abans del coit o després del coit: mai en el coit, mai durant el coit. L'extrema situació fisiològica serà cautament esquivada. És la manera d'esquivar el grotesc. La pornografia, en canvi, s'especialitza en el coit i en els seus preparatoris. La pornografia, de més a més, elimina l'amor —el sentiment elevat— i es limita a la

fornicació exclusiva. Rarament els seus personatges són uns «enamorats»: els pornògrafs són els primers respectuosos amb l'amor. Els protagonistes de l'aventura obscena són parelles [165] fortuïtes, sense cap vinculació afectiva, que busquen en l'encontre un simple —o complicat— acompliment del desig. La representació crua de la còpula, les interioritats del moment secret, si fossin referits d'uns amants sincers, degradarien la imatge suprema de la relació entre home i dona: aquest sembla ser un prejudici perfectament arrelat. La pornografia ho defuig, això. S'estima més d'operar sobre figures desproveïdes de veritat humana. Uns ninots que forniquen: tal és la fauna habitual reportada per la pornografia.

Hi ha una raó que explica aquesta comprensió —o incomprensió— còmica del sexe. I és: que la descripció de l'acte sexual, tant si es vol com si no es vol, comporta la reducció de l'home —home i dona— a un complex d'actituds irreversiblement animals, i l'home es riurà de si mateix sempre que es vegi actuant com una bèstia. L'home té un alt concepte d'ell mateix *com a espècie*. La humanitat, en els nostres càlculs, constitueix una agradable excepció dins el món de la zoologia: l'home és l'animal que ha deixat de ser animal. Totes les filosofies i totes les ètiques que hem produït fins ara insisteixen en aquest punt. L'esforç per ofegar o escamotejar la bèstia que l'home continua sent, esforç incessant i genial, confirma certament la condició excepcional de l'home dins la naturalesa. Tanmateix, és un esforç que no arribarà mai a suprimir —perdó per la *lapalissade*— la seva animalitat. El cos i les seves exigències són una dada irrefragable que les il·lusions espiritualitzadores no poden passar per alt. Les necessitats fisiològiques elementals, diàriament plantejades, insurgides a cada instant, reclamen la seva satisfacció. Aquesta impertinència invariable fereix i desqualifica l'home en la majestuosa idea que s'ha forjat de la seva pròpia imatge. Per això la fisiologia ha rebut, en gairebé totes les seves manifestacions, un tracte repressiu: s'ha procurat velar-la, ja que no era factible res més. La [166] fisiologia són «les funcions baixes». L'home, per rea-litzar-les, es retira, s'aparta, s'amaga. Només el fet de menjar s'ha salvat de la restricció, i encara hi ha el record de societats i de persones que, especialment sensibles, l'han condemnat també a la fosca discreta dels recambrons. Totes les altres activitats naturals del cos que considerem incompatibles amb la gloriosa superioritat de l'home, són objecte, en una mesura major o menor, d'una forma o altra de pudicitia socialment imposada: esternudar o escopir, gratar-se o defecar, rotar o tossir. Les precaucions que la urbanitat ens demana quan hem de realitzar alguna d'aquestes accions, no solament obeeixen a una pulcra deferència envers la gent que ens envolta: són, així mateix, gestos amb què mirem de pal·liar o d'encobrir les expansions insolents del nostre cos. Els fets sexuals han merescut tothora el més dràstic confinament a les penombres retretes. Sobre el sexe pesen prevencions molt específiques, és clar: però, en el fons, és la zona del nostre comportament corporal que ens sembla més identificada amb l'animalitat. Una parella «intentant reproduir-se» —com deia aquell— és, per a la mentalitat tradicional, l'estampa autèntica i intolerable de la bèstia sorpresa en el moment de màxima concreció zoològica.

La luxúria *in actu* pot arribar a fer una certa impressió depriment, en tant que espectacle vist o evocat: la luxúria pròpia o la d'altri. Lionardo da Vinci afirmava que l'acte de l'amor —el sexe en ple ús— és tan lleig, que «*la natura si perderebbe*» si els qui forniquen es veiessin fornicar. El Vinci exagerava: la perpetuació de l'espècie no corre cap perill per aquest cantó. El problema, però, no és de «lletgesa», o no és tant de «lletgesa» com d'allò altre: de declaració animal. L'home, aquell ésser a part, fet a semblança de Déu, titular de tantes virtuts, creador d'arts i de filosofies, predilecte del destí, abdica sobtadament totes aquestes prosopo- [167] peies i es lliura als jocs de la carn, com un gos o com una mosca. Ell no es veu fornicar, i la fruïció l'encega. Però els altres el *veuen*: saben que fornica i com fornica. És la funció sexual mateixa, arrencada del seu context *humà*, que hi és vista: amb els ulls o amb la sospita. I el contrast fa riure: és còmic. És còmic pensar l'antianimal que vol ser l'home rebaixat a la més animal de les accions. Tota l'ampul·lositat de les conviccions humanes es desinfla en aquest punt: l'home esdevé grotesc per a l'home. La pornografia en treu bon profit. La grosseria de la nomenclatura sexual —argot, eufemismes—, ja al·ludida, s'origina en això: no pot haver-hi noms seriosos per a coses que no ho són gens. I si de cas s'hi mescla una mica de perversió o d'irregularitat, el tret còmic augmenta: l'home, aleshores, no sols es capté com un animal, sinó encara com un animal aberrant. Els acudits sobre homosexuals són més hilarants

precisament per l'extravagància animal de la pederàstia. Les històries rústiques basades en anècdotes de bestialitat —el pastor que fornica amb la cabra, etc.— són una altra font d'irrisió. L'home està disposat a riure's del sexe, sigui com sigui: a riure's, doncs, de si mateix. He dit «la més animal de les accions». Objectivament l'expressió és falsa. La qualitat fisiològica del sexe no és més —ni menys— «animal» que qualsevol altra funció animal del cos. Però el fet és que, per a nosaltres, per a l'home que anomenem civilitzat, l'acte sexual supera en vilesa —vilesa— tota altra ocupació d'ordre fisiològic, ni que sigui l'excrementícia. És possible que això es degui al caràcter luxós, o relativament luxós, del sexe. Orinar o menjar són actes imprescindibles, sots pena de mort; rotar o esternudar són actes, segons com, inevitables. Però l'instint sexual, en l'animal que és l'home, està excepcionalment subjecte a control. Si la castedat és una virtut, és perquè entra dins les possibilitats humanes. En certa manera, per tant, l'ús [168] del sexe és voluntari. És a dir: la faceta d'animalitat que suposa el sexe té tot l'aire de ser deliberada. L'home, quan fornica, fa l'animal, retorna a l'animal, *perquè vol*. És a gràcies que l'home es posa en ridícul. En un dels seus llibres, Josep Pla cita una frase de lord Chesterfield sobre la incidència carnal. Ho ignoro tot de lord Chesterfield, i he d'aprofitar la mediació de Pla per adduir-ne el testimoni. «*The pleasure is momentary; the cost is exorbitant; the position is ridiculous*», escrivia el noble britànic al seu fill. La postura és ridícula. Ho és, realment? No entrarem, ací i ara, a dilucidar l'abast que el vocable *ridícul* té o ha lícitament de tenir. Tant si la *position* és ridícula com si no ho és, mirades les coses des del punt de vista de Sirius, no hi ha dubte que, en la pràctica, tothom està persuadit —tothom, en un moment o altre, *ridícul* perquè no ho pot eludir— de la ridiculesa de la situació. «Així ho hem trobat i així ho deixarem», és el comentari de Pla. Però això no lleva res a la circumstància de ser-ho: a la *ridiculesa*. I hom se'n riu. La *comicitat* del sexe és angoixosament palmària.

Crec que aquesta motivació és decisiva, en el problema de què parlem. No única, no cal dir-ho. Les bromes sexuals han estat interpretades, també, com un signe de revolta: petites explosions subversives contra la moral estatuida. Aquesta mena de burles s'adrecen, com una irreverència, al mite abstracte de la «puresa dels costums» inherent a tota societat. La societat, qualsevol societat, pel sol fet d'existir, és partidària de la *regulació* —de la regla— i la garanteix: en l'aspecte sexual, particularment. I fomenta prejudicis i convencions que la facin admetre com a natural. Ha de ser així, sí vol sobreviure, si vol aguantar-se amb un mínim de coherència interna. Els sectaris de la virtut ho encerten, quan assenyalen les etapes de depravació col·lectiva com si fossin pròdroms d'una dissolució mortal de la societat. Els pobles, els grups humans, [169] es mantenen sòlids a costa, sempre, de sacrificis dels seus individus: sacrifici de tendències dissipadores o inertes. Cal que els individus treballin, siguin sobris i honorats, es juguin la vida si cal per la pàtria, compleixin la paraula donada: cal que sacrificuin la seva inclinació a la peresa, a la disbauxa i a l'engany, a la covardia, tan comprensible! Cal que, en el terreny sexual, els ciutadans s'ajustin a uns mòduls que assegurin l'ordre públic i la normalitat de les relacions jurídiques. L'individu, davant de tantes coaccions, sol resignar-se. Però no sense violència interior. I contesta amb la burla. Es burla de tot allò que la societat li imposa com a sagrat: com a preceptiu i intocable. És la seva revenja. Es rebel·la de paraula, incruentament. En l'aspecte del sexe, la pressió social és intensa, i forta havia de ser la temptació de la burla. Tot això és evident, i ens informa d'una de les causes que estimulen la concepció còmica del tema sexual. De tota manera, l'important és allò que dèiem abans: la comicitat del sexe és intrínseca, perquè surt de la contraposició de dues apreciacions extremes de l'home, la sublim i l'animal.

Podem creure que aquesta contraposició ha quedat agreujada pel cristianisme. L'home cristià afegeix, a la seva executòria de noblesa purament «natural», el timbre de ser «temple de l'Esperit Sant». Sant Pau ho comenta llargament en les seves epístoles. Ara —vull dir, dins el cristianisme—, qui fornica, no és solament aquella singularitat de la Naturalesa, magnífic i il·lustre, que és l'home, sinó algú que és això i, en un plus de dignitat, «un temple de l'Esperit Sant». I la idea d'un «temple de l'Esperit Sant» enfangat en el fornici havia de resultar, necessàriament, aclaparadora. La propugnació de la puresa, i en conseqüència el desdeny llòbrec del cos i de les seves *febleses*, el repudi de l'animal, n'era un corol·lari forçós. El sexe és denunciat com una sutzura, potser com la més denigrant de les [170] sutzures que poden amenaçar-nos. «*Formatus de spurcissimo spermate*»,



diu un papa medieval, parlant de l'home. El sexe és porc, en efecte: una porqueria. Però hi ha la necessitat de la procreació, i hi ha la necessitat d'un *remedium concupiscentiae*: el matrimoni les satisfarà. És tot el que el sexe aconsegueix en la valoració de l'Església. Només dins el matrimoni —mal menor— queda redimit. «Més val casar-se que abusar-se», precisa sant Pau. En definitiva, fóra millor no casar-se, si la castedat pogués ser sostinguda. La resta serà pecat, tara, ignomínia. Dins l'àrea cristiana s'ha produït, probablement, per reacció, la pornografia més virulenta. En tot cas, la visió cristiana, que promou l'home a un grau sobrenatural en l'escalafó de la Creació, havia d'agregar comicitat a la comicitat sexual. La bèstia, ara, és predicada, no ja d'un home a seques —l'home que suggeria la burla d'Aristòfanes i de Marcial—, sinó d'un home que és, de més a més, això, «temple de l'Esperit Sant». El moralista s'espantava de la caiguda, la reprovava aïradament, li dedicava severes escarafalls. El vulgus, menys enlairat, no hi veia més que una raó supernumerària de riallada —o de rialleta. Els pornògrafs se'n beneficien. L'Aretí és més fastigós i més risible que els seus congèneres pagans, justament perquè ell té, a sota, una extraordinària base teològica. És la teologia el que fa vidriosament divertida la pornografia de l'Aretí —i de tants altres «cristians».

Una digressió. El marc del cristianisme, en matèria sexual, fa intel·ligibles alguns episodis de l'erotisme occidental, que altrament mancarien de sentit. Tal, don Joan; tal, Sade, com incidentalment he insinuat. Els tenòrios, els donjoans, com els Sades, els sàdics, són alguna cosa més que uns espècimens patològics. La poligàmia ràpida, voluble i traïdora de don Joan, i el plaer condicionat per la crueltat de Sade, són —potser— formes de com- [171] portament biològic, desviades però naturals. El doctor Marañón intentà explicar-ho en el cas de don Joan, i sens dubte algun altre doctor, psiquiatre o endocrinòleg, ha procedit igualment respecte al sadisme. Tots dos tipus, doncs, donjoans i sàdics, serien biològicament possibles en qualsevol societat, en qualsevol temps. Tanmateix, don Joan i Sade s'individualitzen en el nostre repertori literari perquè la respectiva singularitat sexual té una projecció religiosa —o antireligiosa— que només el cristianisme podria atorgar-los. El sexe, en don Joan i en Sade, es fa inopinadament blasfematori. L'un i l'altre esgrimeixen el seu sexe contra Déu, el Déu de les prohibicions: contra l'Esperit repressor i exigent. El llibertinatge en el Burlador sevillà i en el marquès setcentista no és una recerca del gaudi dissolut, sinó una injúria a la divinitat, i només perquè és injúria a Déu, blasfèmia, adquireix una serietat inaudita. Si els desconnectàvem del cristianisme, don Joan i Sade perdrien la seva violència dramàtica, i farien riure. Haurien fet riure en el segle de Pericles, i faran riure d'aquí a cent anys. Avui mateix, amb prou feines si ens semblen meres anècdotes clíniques. Quan «Déu és mort», don Joan i Sade s'esvaeixen: en queda, senzillament, un residu pintoresc. Dins del cristianisme, en canvi, obtenien una dimensió demoníaca. Si les fornicacions corrents eren còmiques, les fornicacions exasperades de don Joan i de Sade causaven admiració o feredat: l'home bestial, per una vegada, s'aixecava desafador, i feia de la seva bestialitat un argument de repte.

Quan s'esgota el Romanticisme, quan el XIX s'aferra a la ciència com únic recurs de salvació, i la ideologia positivista s'expandeix, el sexe comença a ser considerat des d'un altre angle. Comença a ser-ho: la rectificació té un llarg camí a recórrer, i és, d'entrada, un tempteig tímid i lent, difícil. Més difícil i tot, potser, que no ho hauria estat en algun [172] altre moment, perquè el Romanticisme havia accentuat més del compte la tintura espiritualista del vincle amorós. Els romàntics són responsables de masses ingents de versos i de novel·les, d'una languidesa crepuscular fantàsticament falsa o bé d'un patetisme fogós i desorbitat, on les realitats eròtiques quedaven tan obsedides com sofisticades. Rigorosament parlant, caldria afirmar que el primer conat de recuperació *seriosa* del sexe s'havia produït ja en el XVIII: en el XVIII francès, a través dels filòsofs racionalistes i, sobretot, dels *libertins*. Fou aleshores que —ho deia, si la meua referència no és equivocada, el mateix Sade— hi ha una gent que pensa «*que ce qu'il y avait de bon dans l'amour n'était que le physique*». Explicant-se sobre l'amor, Voltaire ho puntualitza: «*Il faut ici recourir au physique; c'est l'étoffe de la nature que l'imagination a brodée*». Alguns llibres dels més representatius de la França setcentista —*Les Liaisons datu gereuses*, un d'ells— s'insereixen en aquesta línia. Però encara hi ha «*l'imagination*» que hi fa els seus brodats, i enfront, la pornografia i la consegüent derisió. Els *libertins* iniciaven un canvi: si el potencial i la determinació ideològics que aquell corrent introduïa haguessin tingut continuïtat, el procés hauria estat més ràpid. No va ser

així. Com deia el desconegut i admirable Arrigo Cajumi, el XIX *va trair* el XVIII. El Romanticisme, en això i en moltes coses, fou un retrocés. Només quan el Romanticisme és desbancat, el sexe torna a ser mirat sense fàstic i sense «imaginació».

Albert Thibaudet assenyalava en *La Terre*, d'Emile Zola, un primer assaig de portar el sexe a la literatura en termes seriosos. Tant hi fa que fos Zola com un altre: el gir venia preconitzat per molts factors simultanis, de diversa índole, que convergien sobre la segona meitat del Vuit-cents, i que en els nostres dies s'acompleixen amb una notable preeminència. No diré que la transició fos [173] tallant ni majoritària: no ho podia ser, llavors, ni encara avui ho és. La consideració despectiva del sexe ha perdurat. La pornografia, fins i tot la literària —esmentaré, per sabut, el nom de Guillaume Apollinaire—, segueix conservant el seu prestigi i el seu públic, pren un cert auge inclús. La manera sublimadora tampoc no decau. Hi ha, també, per acabar-ho d'embolicar, algun esporàdic rebrot d'odi sexual, de catarisme excèntric, com el de Tolstoi —*La sonata a Kreutzer*—, cosa bastant insòlita, llevat d'actituds professionalment ascètiques, en èpoques anteriors. Però l'intent es fa, s'incrementa, s'escampa. Les ingerències de la medicina i de la psicoanàlisi hi contribuiran força, després: la societat contemporània ha acabat per reconèixer que l'home —l'home i la dona— no és un ésser asexual, i que el sexe és una part del cos tan digna de cura i de previsió com l'estómac o els ulls. Tot i el caràcter científicoide dels manuals d'iniciació, d'educació conjugal, d'higiene, i de les obres de divulgació psicològica, no hi ha dubte que aquesta mena de textos han ajudat a esbandir moltes prevencions i a redonar al sexe un sentit net i clar, sense picant ni misèria. La fisiologia, avui, més que no amb la vella idea d'«animalitat», es relaciona amb la idea de «salut». I ja no fa riure —o no fa riure tant.

El trajecte recorregut era costós i penible. La societat europea, pudibunda com sempre, hipòcritament pudibunda, i en determinats sectors potser més hipòcritament pudibunda que mai, s'hi ha resistit. El segle XIX s'acollia al mot d'ordre del liberalisme, i sobretot a la més típica de les seves llibertats: la d'expressió, la de premsa. És arriant-se a aquesta llibertat que la restauració seriosa del sexe, en el camp literari, havia o hauria d'haver-se consumat. La història judicial del segle passat demostra que el liberalisme que aleshores invocaven era una entelèquia banal, tocant a aquest punt. Una rèmora [174] reaccionària interceptà o obstaculitzà les intencions. Sense ni tan sols referir-se al sexe d'una manera directa, Flaubert i Baudelaire, i alguns més, van veure's processats davant els Tribunals sota l'acusació d'ultratge a la moral. Era una acusació fàcil i útil, que serà repetida ara i adés en el segle XX, malgrat la reculada indiscutible de la *pruderie* oficial, i malgrat els també indiscutibles progressos —cine i publicacions frívols— del pragmatisme sexual. Hi ha uns quants casos espectaculars, de citació obligada. L'*Ulysses* de James Joyce i *Lady Chatterley's Lover* de D. H. Lawrence, dues novel·les fonamentals de la nostra època, han sofert una acarnissada persecució de la banda dels burots de la moralitat. La *Lolita* de Vladimir Nabokov és un dels darrers escàndols, que jo sàpiga, en aquest terreny. I no cal dir que Henry Miller, amb els *Tròpics*, *Sexus* i la resta, ha batut el rècord d'interdiccions i de censura. La llista podria eixamplarse. I no totes les coaccions són forenses o administratives. N'hi ha d'altres, difusament socials, d'una tenuïtat insidiosa, que imposen a l'escriptor cauteles vexatòries. Un llibre, tan innocu al capdavant, com *Si le grain ne meurt*, d'André Gide, hagué de patir, fa a penes quaranta anys, una dilació de prudència: en 1920 se'n féu una edició de només dotze exemplars i sense peu editorial, i en 1921 una altra de tretze més; segueixen en 1925 dues edicions fragmentàries, i solament en 1928 —si no m'erro— Gallimard llança l'obra comercialment. Tot això són reticències a liquidar, extremitud d'un puritanisme en retirada. Però no deixa de tenir la seva importància.

Zola i els naturalistes, en interessar-se en el sexe, ho feien, una mica, per prolongar també en aquesta direcció la seva lluita contra les intoxicacions romàntiques. Es proposaven, en certa manera, una desmistificació de l'amor: d'allò que els romàntics, allargant una tradició literària multiseular, deien amor. No eren els naturalistes els primers a pro- [175] curar-ho, segurament. Baudelaire havia escrit, abans, una línia desimbolta i aguda: «*De fait, nous ne pouvons faire l'amour qu'avec des organes excrémentiels*». Era una constatació d'absoluta simplicitat. Només que Baudelaire, poeta, i poeta cristià —catòlic cent per cent—, la desvirtuava tot d'una en referir-la a la concepció del pecat

original: del pecat *tout court* —aquell pecat que personalment tant li agradava. El naturalisme, desproveït de segones intencions teològiques, quan redescobreix el sexe, no surt del pla de les realitats materials. I es troba, de sobte, amb una força que, dins la vida individual i social, resulta tan poderosa com el diner o més. El sexe, doncs, no era cosa de riure: com no és cosa de riure el diner. L'aventura carnal és situada en el seu lloc exacte: un esdeveniment fisiològic *natural*, gens gloriós, però tampoc immund, sense cap patetisme intrínsec, ni positiu ni negatiu. Ben mirat, són els naturalistes, titllats de preferir per als seus llibres els aspectes sòrdids del món, els qui treuen el sexe de l'infern de sordidesa on, des de sempre, havia estat relegat. Si les seves descripcions de tema sexual tenen un aire sòrdid, la sordidesa no prevé del sexe en si, sinó de l'abjecció social en què el sexe es veu tancat. La mateixa sordidesa, denotada com a tara i oprobi, conté el germen d'un al·legat tàcit a favor del sexe: a favor de la reivindicació del sexe. Els conflictes que s'hi involucren són ètics i econòmics: el sexe n'és la víctima. Aquest és el plantejament.

En la gradual recuperació *seriosa* del sexe no solament intervé la literatura, és clar. La literatura la reflecteix i la il·lustra: per això convé que ens hi fixem. Però la tendència és complexa, i hi coadjuven les més variades circumstàncies. La participació de la filosofia, del pensament en general, és decisiva. Un corrent ideològic, procedent del XVIII, més o menys enterbolit durant l'etapa romàntica, treballa en la demolició de les rutines tradicionals.

[176]

A ells s'uneixen d'altres «crítiques», de signe divers, coincidents en l'enemistat respecte a la moral corretjosa i entumida del passat. El científisme s'hi alia. Una faceta d'aquesta ofensiva és el retrocés de la influència cristiana en l'esfera intel·lectual, on, precisament, s'inicia el reconeixement asèptic del sexe. I la ciència, la ciència estricta, no n'és aliena. Ni que només fos per haver-hi aportat la preocupació per la profilaxi: el perill de la morbositat venèria, un cop acceptat mèdicament, es regira contra el clixé canalla del sexe. I hi ha Freud, encertat o no, però amb una profunda empremta sobre la mentalitat mitjana. L'ensorrament de les arcaïques persuasions ètiques de què vivia l'home occidental s'escau, de més a més, enmig d'un trasbals econòmic i social sense precedents. O bé aquest trasbals és un dels incidents que el provoquen. És la industrialització, amb totes les seves conseqüències, des de l'ascens agressiu del proletariat fins al conformisme del benestar afavorit per la tècnica i la venda a pagues. Els mitjans de difusió —allò que en diuen *mass-media*— faciliten una relativa relaxació de les *contraintes* morals. En cent anys escassos, els canvis produïts són immensos. Vistos des de la perspectiva del sexe, són uns canvis prodigiosos, raonables, efectius. Amb un sentit alliberador.

Com tants d'altres processos socials, aquest és d'una ambigüitat palmària. D'una banda, ha desembocat en una sorprenent trivialització del sexe. En desempecatar-se, el sexe deixa de ser vergonyós i vergonyant, i s'imposa sense reserves. Fins i tot serveix d'esquer a més d'una estupenda explotació comercial. Avui dia, en alguns països, l'exhibicionisme sexual és practicat amb gràcil i amena impavidesa. La pantalla i els magazines s'han apoderat del cos de les senyoretetes més atractives, que ja no tenen secrets per a les multituds. Una Marilyn Monroe, una Brigitte Bardot, una Sofia Loren, s'han deixat admirar generosament. El cine, encara, ha [177] pres sovint el llit com a escenari de seqüències escabroses; no el cine *cochon*, tèrbol i àcid, sinó l'altre, el cine de taquilla oberta, amb pretensions estètiques o de mera distracció. Les vicissituds eròtiques de les princeses i dels actors, els fets diversos tipus «ballets rosa», ocupen l'atenció dels lectors de la premsa mundial. Els costums —i qui els qualificaria, ara, de «bons» o de «dolents»?— s'han fet molt elàstics, i la part concedida a la llibertat sexual és, a tot arreu, graciosament àmplia. Hi ha una zona de comportament i de consciència, en el ciutadà mitjà de les regions més avançades, que oscil·la entre el caramel sentimental, d'ascendència romàntica, i el frenesí del sexe, exempt per fi de barreres engavanyadores. L'«amor», quan subsisteix d'acord amb les receptes clàssiques del sentiment, no oculta ni omet el sexe, sinó que l'accepta i se l'incorpora. No pot pas dir-se que tot això sigui un avatar més de la constant «llibertina» que rastregem al llarg de la història. Sempre hi ha hagut un fons d'efervescència dissoluta en el viure diari de la gent, a sota de la crosta de les morals teòriques i de les ficcions virtuoses. Era, però, una pul·lulació indecent, condemnada, indiscreta. Les èpoques

proverbialment llicencioses, com, per exemple, la del Renaixement a Itàlia, no oblidaven el caràcter culpable de la seva «llicència». En l'actualitat, els fets es produeixen sense remordiments, sense gaires inquietuds ètiques, sense por. El sexe, desinfectat de neguits ancestrals, és una cosa òbvia. I com totes les obvietats, trivial.

Per contra, hi ha també, ara, una greu retracció sobre aquestes mateixes qüestions, una manera nova i austera de reconsiderar-les, que la literatura —una certa literatura— recull i explicita. De vegades, les aparences són desconcertants: són desconcertants per al lector desprevingut, que, malgrat tot, segueix immersit en les reminiscències puritanes, o que només en surt per sotmetre's al clima de trivialització [178] sexual que l'envolta. El desconcert prové de trobar-se, de sobte, amb la presència del sexe referida amb una objectivitat implacable. Ell se sentirà temptat de desdenyar-ho com a pornografia. Llibres com els de Henry Miller —*Tropic of Cancer, Tropic of Capricorn*— semblen, d'antuvi, una deixatada extraversió d'«obsценitats», a una altura equivalent a les postals lúbriques que es venen d'amagat en llocs de prestigi prostibulari. L'acumulació de detalls escabrosos, premeditada i obsessionant, recorda els procediments dels pornògrafs. No són això, no és això. La presentació descarada del sexe té, en Miller com en molts altres escriptors actuals, un disseny que va més enllà de l'enervant estremiment epidèrmic que en pugui treure un lector suspicax. És un disseny de sinceritat. El sexe és una part de la vida: tumultuosa o serena, maquinal o màgica, però incontestable en la seva agitació física i psicològica. Un testimoni sobre l'home que volgués suprimir-ne tota al·lusió, o que volgués falsejar-la, seria incorrecte. La pornografia, tant com la versió lírica —platònica, romàntica— de l'amor, falsejaven l'home en falsejar el sexe. En el passat, el sexe *sincer* hem de buscar-lo fora de la literatura: en documents privats, com el *Diary* de Samuel Pepys. És avui —un avui que dura ja temps— quan els escriptors reprenen el tema amb equanimitat. El paroxisme de Miller i d'altres no desment aquesta avaluació del fenomen. Enfront del sexe grotesc i enfront del sexe disfressat, ara hi ha el sexe a seques.

En el curs de la nota present han sorgit, de passada, alguns noms representatius, d'alta categoria literària, que m'estalvien d'insistir-hi. El d'André Gide, d'una banda. Els papers autobiogràfics de Gide exhalen una obstinada passió sexual, que en el seu cas pren l'aire d'una justificació orgullosa: la del pederasta afirmant provocativament el seu dret al plaer. Proust, Peyrefitte, Genet, amb matisos dis- [179] tints, tracten el mateix tema, i Cario Còccioli —*Fabrizio Lupo*— l'ofereix a través d'un prisma catòlic. D. H. Lawrence va fer una extensa propaganda de l'exultació sexual, d'una mena de vitalisme centrat en el sexe, que arriba a moments de vigorosa opulència expressiva. El cas de James Joyce en l'*Ulysses*, és més complicat: el sexe —carn i defici de la carn— hi apareix en la seva total embriaguesa, diversiu en contradicció amb la moral convencional i obsessiu en el flux subconscient —monòleg interior— de les nostres callades reflexions. Miller i Nabokov, unes vegades sobre la «normalitat» i unes altres sobre la «perversió», no són sinó notaris de la conducta sexual de l'home en la societat d'avui, objectius i lapidaris en la seva escriptura, implacables fins a la minúcia. I encara hi ha els Alberto Moravia, o —en un altre pla— les Françoise Sagan, fabricants de llibres en els quals l'erotisme ocupa un espai dilatat, més o menys *vulgar* —vulgar, a tenor del vulgus inclassificable i alfabetitzat del nostre temps. I encara més: Huxley, Mann. Un Aldous Huxley no es demorarà en la notificació d'escenes agosarades, però —*Point Counterpoint, Yellow Crome*, etc.— analitza i judica la realitat «amatòria» amb una fredor i una asèpsia enlluernadores, amb una espantosa curiositat impassible d'entomòleg. Hi ha una pàgina de Thomas Mann —i per ella cal citar-lo, si més no—, en el *Zauberberg*, que, com deia Màrius Verdager, és un cant «a la bellesa immortal de la matèria orgànica», i que simultàniament és una despullada observació de la fatalitat sexual vista a través dels tractats d'anatomia i de fisiologia. Les tendències són molt diverses, i la penetració «escandalosa» també és molt diferent. El fet és que el sexe, gràcies a tot això, ja no és grotesc ni excitant, en la seva versió literària. És el sexe: només —un episodi ineluctable de la naturalesa de l'home.

Aquesta aclaparadora predominància del sexe en [180] determinats escriptors contrasta amb la parquedat o fins i tot amb la quasi absència que el tema presenta en d'altres. L'*amor* ocupa un espai més aviat mediocre en les novel·les de no pocs escriptors primordials del segle xx. Ja ho he

remarcats en un altre lloc d'aquest llibre. Per a un Hemingway, per a un Kafka, per a un Malraux, per a un Xolokhov, per a un Camus o un Pratolini, per a Sartre, per a Ehrenburg, el sexe no té la irisació sentimental que advertíem en un Flaubert, en un Stendhal —o en un Paul Bourget o un Gabriele d'Annunzio. *Dessentimentalitzat*, el sexe, en ells, tampoc no es fa tan obsequiosament patent com en les obres d'un Joyce, d'un Lawrence, d'un Miller. Hi queda cenyit al terme just que li correspon: que li correspon després d'haver estat *desempecatat*. La veritable substància d'aqueixa literatura és metafísica, social, política. El sexe, per tant, es retira del primer pla novel·lesc: no hi és, ni sublimat, ni exhibit. Però no oblidat, tampoc. Quan cal que surti a col·lació a fi de donar una imatge *completa* de l'home, el novel·lista l'addueix. I aleshores segueix sent sexe: és a dir, segueix sent el nexa sense mistificació que «practica» la societat moderna. Però res més. L'acció i la meditació dels personatges no gravita sobre els seus genitals: tenen altres coses a fer i a pensar. Forniquen com tothom: com tothom, normals o anormals. Simplement, no erigeixen aquesta activitat en qüestió preferent, ni amb el pretext psicologista de l'«amor», ni amb aquella enderiada insistència sobre el «regne del fotre» —Henry Miller *dixit*— que manifesten els altres. És el correlat de la trivialització del sexe que constatem en totes les formes actuals de la societat. El sexe és *important*, com és important la nutrició: no més. No menys, tampoc. Si adopta el format de problema, serà en tant que conflicte social o dictamen mèdic. Frustrat o satisfet, el sexe no excedeix uns límits ben clars. Frustrat o satisfet, el sexe en resulta referit a la [181] sola urgència del gaudi, a la perfecció d'unes relacions físiques i psíquiques en la parella humana. La paraula hedonisme ens surt al pas, de nou.

Hedonisme. No podem desdenyar el vocable. Desconnectat de qualsevol implicació transcendent, el sexe esdevé *seriós*: ni còmic ni líric. Seriós: al marge de l'acudit i de la poesia. De manera que la seva emergència natural ha d'acomplir-se en una estricta autonomia —si puc dir-ho així. I ve a confirmar-ho un detall significatiu: mai com ara. d'ençà dels temps pagans, no hi havia hagut una tal abundància de llibres tipus *ars amandi*. Totes aquelles obres que, abans, hem evocat en un passatge de Montaigne, tenen avui rèpliques esponeroses, amb títols persuasius, redactades per metges o per qui sigui, les quals es proposen de facilitar al públic núbil unes informacions tècniques, susceptibles d'afavorir la plenitud del plaer carnal. Sospito que, entre l'època dels grecs i dels romans —parlo sempre del món occidental— i l'època que vivim, s'han escrit pocs manuals d'aquesta classe. En els nostres dies això pren un volum extraordinari. Es multipliquen els promptuaris de la pràctica sexual. Sovint és amb una projecció merament conjugal: pensant en la salubritat sensual i moral del matrimoni. Però la lliçó resulta aplicable en situacions no aprovades per la llei ni per les esglésies. És el sexe estricte que en treu profit. És el sexe que així confirma la seva serietat. Potser, si el món continua per aquest camí, vindrà un dia en què la brometa sexual es farà inconcebible, excepte en casos extrems. Potser tenim ja dret a esperar que el sexe no admetrà ni tan sols la ironia. La pornografia hi perdrà tota la seva saborosa eficàcia. La serietat del sexe seria una bona cosa. Valdria la pena que poguéssim equiparar-la a la serietat gastronòmica, posem per cas. La vida seria menys dramàtica i menys idiota —menys repulsiva i menys irrisòria...

[182]

SILENCI

Ben sovint, gairebé sempre, callar *també* és mentir.

## TEMPRANÇA

«Moderació... moderació...» És un consell de persona sensata, que hem sentit moltes vegades; però també és una mena de precepte legal difús, destil·lat en els codis vigents i en les normes d'urbanitat. La societat sencera predica i exigeix «moderació». Els díscols, els arrauxats, els impacients, tant si ho són del cos com si ho són de l'esperit, consideren que això és pura hipocresia: tartufisme infecte. Els atacs a la moral burgesa, quan es fan en nom d'una hipotèticament sagrada llibertat dels instints i de la vida, es concerten contra aquesta idea: contra la «moderació». Hom hi ha volgut veure la típica cautela del burgès, la grisor i la mediocritat del burgès, elevades al rang d'imperatiu ètic. Les revoltes de *filis à papa*, que la burgesia sofreix d'una manera assídua i literària, van en aqueixa direcció: tal els *poetes maudits*, de finals del XIX, tal els surrealistes dels anys 20, tal els barbudets de Saint-Germain-des-Près, o la *beat generation*, o els *young angry men*, de les darreres temporades. Tanmateix, la cosa no em sembla tan clara. El *ne quid nimis* és un principi —convicció i postulat— ben anterior a l'estratificació classista actual, i de més a més massa constant en les morals de totes les [184] èpoques i de tots els països perquè pugui ser refusat alegrement. Mireu-vos-ho bé: els *pecats* que totes les morals condemnen són sempre els mateixos. Més o menys, són els set pecats capitals de la doctrina cristiana: la ira i la luxúria, la gola i la peresa, la supèrbia, l'avarícia, l'enveja. Les diferències d'una moral a l'altra són mínimes: es plantegen en termes casuístics, i l'una serà més de màniga ampla i l'altra més de mànega estreta. Però, en substància, la fixació i la definició dels vicis greus són idèntiques. Això és el que cal deixar ben recalcat. El cristià medieval, l'estoic pagà, el savi oriental, el racionalista modern, quan fan moral, hi coincideixen. Aquesta unanimitat pot induir-nos a pensar, com voldrien els teòlegs, en l'existència d'una «lleï natural», d'una ètica innata, inscrita en la naturalesa humana, anterior a qualsevol religió positiva, a qualsevol sistema filosòfic. No hi crec gaire, per no dir gens. El sentit comú, en canvi, ens explicaria el fet des d'un altre cantó, una mica arran de terra però amb millors garanties de comprensió. La cosa quedaria exposada en dues paraules: les conductes qualificades de vicis o de pecats són repudiades precisament perquè són conductes antisocials. Antisocials o antieconòmiques: és igual. I són antisocials, no respecte a aquesta o a l'altra forma històrica de societat, sinó respecte a tota societat: eren antisocials en la societat esclavista i en la societat feudal, ho són en la societat burgesa, i ho serien —ho són també— en la societat socialista. Antisocials, en efecte, a força de ser antieconòmiques. Si analitzàvem un per un els set pecats capitals, no ens costaria gens d'entendre, això. Aquestes passions tumultuoses —observem que han de ser preses com a tals, com a passions *desordenades*—, en projectar-se absorbentment sobre l'individu, l'anul·len o l'inutilitzen en tant que agent econòmic. No cal dir què passaria si, per un moment, el nostre veïnat es lliurés de ple i en massa al cultiu exacerbant de [185] les concupiscències, sense cap fre: la societat —la vida en comú, tota espècie de vida en comú— es faria de sobte impossible. Però tampoc no és necessari d'arribar a la caricatura: cada *vicis*, cada pecador, és, en si, un element antieconòmic i, en conseqüència, antisocial. Ei vici el frustra en la seva qualitat d'ens social: el dissipa. Això ja passa en l'esfera privada, i els moralistes —a tot arreu— solen contar historietes d'una exemplaritat encisadora, segons les quals el camí del pecat només pot menar a la ruïna —a la ruïna de l'ànima, però també a la del cos, i a la del patrimoni. No és infreqüent que la realitat doni la raó als moralistes. Però encara que no fos així, encara que el cràpula se'n surti amb la salut i la butxaca indemnes, la societat ha de ressentir-se inevitablement de la pèrdua d'energia econòmica implicada en la seva actuació. D'aquí que la societat procuri defensar-se contra els perills del vici.

La legislació penal no castiga els pecats en les seves manifestacions corrents. Ara: un bon grapat de figures de delictes s'hi relacionen immediatament. No és l'enveja allò que els Estats penen, però sí la injúria o el robatori; no la ira, però sí les lesions o l'homicidi; no la luxúria, però sí l'estupre o la corrupció de menors. ¿I a quines situacions *delictives* no podria veure's abocat un viciós per mantenir-se en el vici, per satisfer les voluptuositats exacerbades del vici? I al marge de les sancions públiques, i més denses i complicades encara, hi ha les altres sancions: les convencionals, les que la pròpia societat aplica pel seu compte. El viciós és objecte de quarantenes, de boicots, de desdenys, d'insults, i Motivats per una pruija virtuosa en els no-viciosos? Els no-viciosos creuen que sí: en el fons, però, obeeixen a un moviment espontani d'autodefensa social. El vici, el pecat, és un germen disgregador, dissolvent, deleteri: socava els fonaments econòmics de la societat. I per això cal ofegar-lo: per això cal reprimir o mediatitzar els qui el [186] practiquen. El puritanisme és més una actitud política, o policíaca, que no pas una actitud específicament ètica. La tolerància amb el vici, que sovint es produeix en climes bastant puritans, no contradiu res del que dic: respon al fet que, en determinades circumstàncies, el vici, degudament controlat, pot donar bon rendiment, i aleshores hom fa els ulls grossos. De tota manera, s'ha igualment de considerar que les fronteres del vici no són mai indubtables. Des del punt de vista de la societat, l'essència del pecat no és que sigui la conculcació d'una llei divina o d'una llei moral abstractament instaurades sobre la humanitat, sinó una simple falta de moderació. Els pecats són «passions desordenades». I on comença el desordre? És una qüestió delicada, aquesta. Els comportaments catalogats en la llista dels «pecats capitals» no són reputats com a pecaminosos si es despleguen dins de certs límits. Més encara: en la mesura que no ultrapassen aquests límits, aquests problemàtics però imprescriptibles límits, són justament conductes favorables i profitoses per a la bona marxa de la societat. Tan profitoses i favorables, que sense elles la societat cauria en el marasme i en la inòpia. La societat no voldria extirpar-les. No ens hem de deixar entabanar per les aparences: la societat tampoc no és partidària de la virtut —de la virtut eixuta i rebecca. Tanta por com té al vici, en té a la virtut. Quan anatematitza els vicis no vol propugnar uns capteniments diametralment oposats: no aspira substituir la ira per la paciència, la luxúria per la castedat, la supèrbia per la humilitat. Aquest altre extrem també resulta antieconòmic: antisocial. Si tothom fos sant, la societat s'ensorraria tan veloçment com si tothom fos un viciós metòdic. L'excés de viciosos portaria al caos, però l'excés de virtuoses portaria a l'atonía. Una societat de virtuoses —de virtuoses radicals: de sants— quedaria encallada en un primarisme miserable, aguantat [187] per l'ascesi i les renunciacions. La societat no prohibeix la santedat, com tendeix a prohibir el vici, certament: però tampoc no la fomenta. Deixa fer als moralistes, als predicadors de la virtut, perquè ha de ser conseqüent amb els seus propis prejudicis. Està per veure si seguiria deixant-los fer, en el cas que la propaganda de la virtut tingués un èxit fulminant. Probablement hi posaria tants destorbs com ara en posa a la propaganda del vici. Però la societat sap de sobres que la virtut —la virtut extrema— presenta pocs atractius, i que no corre cap risc per aquesta banda. La societat no té interès a abolir allò que en diríem la «matèria primera» dels pecats. Aquestes «passions», si no es *desordenen*, són el gran motor de l'economia —de qualsevol economia. La supèrbia és nociva: l'amor propi i l'afany d'excel·lir són, en canvi, factors eficaços, que impulsaran l'home a realitzacions i empreses de signe positiu. L'enveja serà tan corrosiva com vulgueu, però la voluntat d'equiparar-se al veí, de superar-lo, es convertirà en un estímul potent i encoratjador. La luxúria acaba amb les famílies i sembla la incoherència en els costums: la continència frenètica no seria millor, i ja la perpetuació de l'espècie i un mínim de modestes fantasies sensuals queden assegurades pels hàbits i les gents. La gola és depriment, infausta, vergonyosa: un hedonisme mesurat —en la taula i fora de la taula— sempre té més avantatges que la sobrietat esquerpa, avantatges higiènics i tot. La ira provocà desballestaments dolorosos: una certa dosi de vehemència, de susceptibilitat excitable, serà un incentiu òptim per a l'esforç de l'individu dins la comunitat. La peresa és letal: una aspiració a l'oci confortable produirà, per contra, amables fruits culturals, i esperonarà el treball. L'avarícia ofereix una façana sinistra: l'estalvi i la previsió, fins i tot si no van carregats de mires egoistes, són propensions col·lectivament útils. I de més a més: diverses projeccions dels *pecats*, [188] sempre a l'escala admesa per la societat, afavoreixen la indústria i el comerç, o, si més no, algunes indústries i no pocs comerços. En una civilització com la nostra —i no dubto que, salvades les distàncies, això passava també en altres

èpoques—, l'afició de les senyores i les senyoretetes a empolainar-se per agradar als homes, el gust dels àpats refinats i de les begudes amables, les distraccions amb què cal omplir el temps de no fer res, promouen venturoses expansions econòmiques: la llàstima és que la gent, curta de cèntims en general, no tingui més oportunitats de dedicar-s'hi. La societat sí que fomenta aquests comportaments no-virtuosos, però tampoc viciosos. La societat assentirà a les dissertacions dels moralistes, esquemàtiques i radicals: tanmateix, ella practica un altre tipus de *virtut*. La virtut usual no té res a veure amb la virtut de les ètiques dels teòlegs i dels filòsofs: és un mer i pragmàtic terme mitjà. *In medio...* Sí, la moderació. La templança, en el bon sentit del mot. Només això. Els versos d'Horaci estan plens de receptes amb aquesta sàvia intenció. Al cap i a la fi, sigui quina sigui la societat en què l'home ha de viure —esclavista, feudal, burgesa, socialista—, l'important és anar fent de la millor manera possible. Anar fent. ell, l'home, i la societat —ahora. I la moderació és un criteri de conducta provadament encertat... Jo no hi tinc res a dir. Simplement, m'agradaria que quedés ben clar que una mica d'excés, de tant en tant, tampoc no serà massa pernicios. I em sembla just que cadascú triï, per excedir-se, el pecat o la virtut que més gràcia li faci. Els excessos —vertaders excessos, no ens enganyem— són l'única cosa que amenitza la vida.

## TEMPS

Mentre dormiu us creix la barba: això és el temps.



[189]

*U***UXORICIDI**

L'uxoricidi, en última instància, és una conseqüència del matrimoni. Com l'adulteri i com el divorci No crec que sigui possible de negar-ho. Dic «conseqüència», no perquè el pressuposi, sinó perquè en *ve provocat*.

[191]

V

## VENJANÇA

La venjança ve *després*, si puc dir-ho així. Max Scheler ho va apuntar ben clarament en *El ressentiment en la moral*. La rèplica immediata a una ofensa *encara no* és una venjança. Aquell qui rep una bufetada i la torna tot seguit sense contemplacions, no es venja. Si més no, en el nostre vocabulari habitual, i en el nostre sistema de valoracions, aquesta reacció prompta i equivalent, disparada contra qualsevol tipus d'injúria, no sol ser designada amb el nom de venjança. Un intercanvi de cops o d'insults és, simplement, una baralla. Però no tothom és prou fort o prou valent per a suportar el risc d'una baralla, ni que sigui merament verbal: l'home acostuma a ser un animal prudent, i procura de no embolicar-se en dificultats sense un mínim de garanties. Quan el matx es planteja entre contendents de forces equilibrades, el combat es produeix sobre la marxa. Qui pot —o creu que pot— encarar-se de tu a tu amb el seu adversari, no dubtarà a apel·lar a la contundència subsegüent: de paraula o d'obra. La venjança, en canvi, és el recurs del dèbil.

[192]

El fort repel·leix l'agressió *sur place*: el dèbil espera a deixar de ser-ho —a deixar de ser dèbil— per a rescabalar-se de l'oprobri sofert. I és aquest ajornament allò que dóna entitat a la venjança. I la hi dóna, primer, per definició, és a dir, perquè la venjança suposa sempre un temps de pausa entre l'ofensa i la compensació de l'ofensa. Però, de més a més, aquesta demora confereix a l'actitud venjativa una coloració psicològica molt concreta i especial. Podem creure que la bufetada instintiva amb què paguem una bufetada anterior és un gest desproveït de malícia, una mena d'acte reflex, i, per tant, net i cavalleresc. En la venjança, per contra, l'ofès ha estat covant el record de la injúria durant tot el temps que ha transcorregut fins a l'esbravament. El cop del venjador es caracteritza per ser un cop rancuniós.

I quan dic que el dèbil espera a deixar de ser dèbil per a prendre venjança —la seva venjança—, no vull dir que hagi de ser necessàriament fort en el moment de tornar-s'hi. Ben sovint, la venjança és artera, múrria, insidiosa. Continua sent, en la seva realització, maniobra d'un impotent. Però l'impotent intenta la seva acció de represàlia quan disposa d'una oportunitat o d'algun altre avantatge singular. L'avantatge podria ser, en efecte, un augment de força: per atzar, per entrenament, per trampa o per constància, el dèbil i oprimat es converteix en poderós i dominador, i aprofita la circumstància favorable a fi de castigar aquell qui va afligir-lo en la seva hora deprimida. L'avantatge podria ser, tanmateix, un altre: qualsevol altre. La impunitat, per exemple. Un dèbil segur, i per afegidura rancorós, és una de les bèsties més terribles de la història natural. O bé l'ocasió serà la decadència de l'enemic: l'ofensor, aliu ahir, és ara més dèbil que el dèbil —i aquest no ha deixat de ser-ho—, i el dèbil s'hi rabeja.

No caldrà precisar que *venjança* és un d'aquells [193] mots que vénen carregats de ressonàncies ètiques negatives. La història i la literatura arxiven, és clar, casos de venjances il·lustres, episodis venjatius horripilants, però adornats pels prestigis excelsos de l'honor, l'amistat o la pàtria. De tota manera, i en general, no és freqüent que la venjança vagi unida a la noblesa. Aquest és un handicap que tenen els dèbils —físics o econòmics—: que mai no semblen *nobles*, almenys als ulls dels forts. La venjança petita, àcida, endurida en la seva mateixa mesquinesa, que constitueix en part la trama de les relacions quotidianes entre els homes, fa sempre una trista impressió de malignitat. I és curiós que, si bé es mira, el mecanisme d'acció humana que anomenem

venjança no és, en el fons, ni pitjor ni millor que qualsevol altre. Tot depèn del signe de la seva utilitat. Pensem, verbigràcia, en aqueixa forma difusa de venjança que és la rebel·lió col·lectiva. L'alçament d'un poble o d'una classe que ha sofert opressió o injustícia és venjança. Direm que és *innoble*?

## VICI

No hi ha res com els versos, com els versos bons, és clar, per a consagrar per segles i segles qualsevol ximpleria evident sota un pompós aspecte de veritat inapel·lable. Unes quantes paraules venturosament escandides poden suggestionar generacions de cànids lectors, que la formulació encantadora sol distreure de les raons formulades. En la llengua dels nostres veïns, Jorge Manrique va llegar a la posteritat un parell de breus línies definitives, i a força de ser repetides i divulgades han passat a tenir gairebé un valor d'estricta paremiologia, com si haguessin sorgit de la boca anònima del poble, de [194] la tradició. Em sembla que no caldria ni citar-les: són allò de

*cualquiera tiempo pasado  
fue mejor.*

No crec que sigui necessari de salvar la responsabilitat del poeta. Manrique advertia que tal és «*nuestro parescer*» en determinades circumstàncies, i el context de les *Coplas* les precisa. Però, en general, quan algú treu a col·lació els versets al·ludits, s'oblida i prescindeix del matis, i els recita amb una contundència de proverbi, apodíctica i fatal. I la idea enunciada, que és una justa observació psicològica i moral, es converteix en una molt discutible asseveració històrica. Perquè, tot ben garbellat, i és que qualsevol «temps passat» va ser «millor» que el nostre?

Diguem també, i de seguida, que no tot entra en el compte de Manrique. La suposició —el «*parescer*»— de la superioritat del món antic, de qualsevol forma de vida ja superada, és un tòpic fàcil de rastrejar a través de les centúries, en les màximes i les reflexions d'ascetes i moralistes. L'home de totes les èpoques ha tingut la debilitat de creure que la seva, aquella que li havia pertocat de viure, era precisament una època deplorable. Frases com la del dolç humanista Hutten, «Dóna gust viure!», no són gens freqüents en els records de la Història, i sospito que la majoria dels contemporanis del referit confessor de l'optimisme no l'haurien subscripta. I el disgust davant la realitat actual va acompanyat, indefectiblement, d'una certa enyorança del passat, potser de «qualsevol» passat. És ben comprensible que sigui així, en últim terme. El temps d'avui, el sofrim en tota la seva inclemència: les seves molèsties, ni que siguin mínimes, i rarament són mínimes, se'ns fan inesquivables. El passat, en canvi, és una simple memòria, una pura il·lusió de [195] l'esperit, fàcil de ser imaginat com més suportable o més benigne que la nostra actualitat adusta. Les catàstrofes i les misèries del passat s'esvaeixen, queden pulcrament negligides, i ens limitem a exclamar —valgui una altra versió del tòpic—: «*mais où sont les neiges d'antan?*». I encara hi ha alguna cosa més. De tant en tant, aquesta mena d'apreciacions «romàntiques» adopten el to d'una vasta censura social. És molta la gent que estima que el seu temps supera en depravació el temps dels seus avantpassats. La teoria d'una progressiva dissolució dels costums ha comptat, tothora i a tot arreu, amb partidaris en abundància. El passat que la nostàlgia evoca és més «còmode» i més «decent».

I tanmateix... Hi hagué un erudit català que va recollir i publicar una rica sèrie de documents medievals, tots ells testimoni d'esdeveniments crapulosos, i posà a la col·lecció un títol de saboroses ressonàncies folklòriques: *Sempre han tingut bec les oques*. I en efecte: les oques sempre

han tingut bec, i els homes sempre han tingut els mateixos «defectes». Deixem ara de banda si el passat, qualsevol passat, va ser més «còmode» que el present. No hi ha dubte, però, que, quant a «decència», si fa no fa, tot anava per l'estil. Ni les etapes d'intensa impregnació religiosa —allò que diuen l'Edat Mitjana cristiana, posem per cas— no n'eren una excepció. Homes i dones s'han comportat, en uns quants aspectes importants i bàsics, aproximadament de la mateixa manera en els més diversos i separats llocs i moments de les seves societats. La conducta humana és d'una fatigosa monotonia. Canvien els vestits, les institucions, les estructures econòmiques, les religioses, el que vulgueu: però, en l'essencial, els habitants del planeta Terra repeteixen uns idèntics, inalterables clixés de crim i de plaer. Llegeixo en Mateo Alemán —el *Guzmán de Alfarache*, posats a recolzar-nos en forasters— aquesta constatació absolutament exacta: «*Todo ha [196] sido, es y será una misma cosa. El primero padre fue alevoso. La primera madre, mentirosa. El primero hijo, ladrón y fratricida. ¿Qué hay ahora que no hubo? ¿O qué se espera de lo por venir?*». Adam, Eva i Caïm representen prou bé, segons la significació bíblica, allò que el novel·lista castellà mirava d'insinuar.

Vull suposar que un Mateo Alemán no s'hauria escandalitzat de llegir un llibre de Henry Miller —un dels Tròpics—, i no diguem ja una d'aquelles narracionetes insípides de la Françoise Sagan. El mostrarí esferèidor d'obscenitats i de sevícies que amb tanta cura confeccionà Curzio Malaparte en *Kaputt* o *La pelle*, no arriba a sorprendre aquells qui estan una mica al corrent dels hàbits i de les inclinacions d'altres edats. En tot cas, la diferència entre allò d'abans i això d'ara radicaria només en el grau de publicitat que avui donem a aquests episodis. De la disbauxa violenta, cobdiciosa o eròtica d'un personatge antic, solament transcendia un pobre eco de xafarderies, unes poques referències documentals; de l'exemple homòleg dels nostres dies, hom en treu matèria de fastuosos reportatges en *magazines* de difusió multitudinària, i arguments de films com *La dolce vita*. I no hem de pensar que, finalment, som més cíncics que els nostres predecessors. Els antics haurien fet com nosaltres, si n'haguessin tingut els mitjans. No filmaven *La dolce vita*, però escrivien el *Satiricon*: tant hi fa, salvades les distàncies. D'altra part, posats a puntualitzar, caldria veure si la nostra època és més «cínica» —en el sentit denigrant que sol donar-se a aquest mot— que les altres, o si senzillament és més sincera.

Sigui com sigui, el fet és aquest. Resulta ben alligadora la lectura dels autors satírics de «qualsevol temps». En tota burla hi ha el disseny rigorós de corregir allò que la suscita. Vol dir-se, doncs, que tot autor satíric és un moralista. I, per conse- [197] güent, un realista. Les pintures més exactes d'una societat, acostumen a proporcionar-les els escriptors satírics. Ells exageren: la caricatura és la seva tècnica. Però d'aquesta exageració, d'aquesta caricatura, en surt la vera efigie d'una societat concreta. Els qui hagin sovintejat les pàgines d'Aristòfanes, de Marcial, del nostre Jaume Roig —i dels notaris i els canonges valencians del xv—, de Rabelais, de la picaresca espanyola, hauran arribat a la conclusió que la humanitat té, per a allò que anomenem «el mal», una capacitat d'invenció bastant limitada. Els vicis que reprotxava la desvergonyida ploma d'Aristòfanes —si és que els grecs ja escrivien amb plomes, que no ho sé—, tornem a trobar-los inserits en les glorioses subtileses psicològiques de Proust. No, no podem negar que l'home ha demostrat aptituds sensorials: s'ha enginyat filosofies com la de Hegel, aparells com l'*sputnik*, ciències tan complexes com les que es professen a les Universitats estrangeres, bombes atòmiques, supermercats, frigidaires, televisions, Kafka, i tantes coses més. El conjunt constitueix una executòria ben il·lustre. De tota manera, no ha afegit ni afegirà, en canvi, un nou pecat capital a la curta llista del Catecisme. La constància en aquest extrem és recalitrant. Certament, les meves paraules no són un retret. No tinc cap interès en la «invenció» de nous pecats. Més aviat opino que tothom en sortiria guanyant si aconseguíem eliminar-ne algun dels que hi ha en vigència. Però, és això factible? Els individus de la família dels Mateo Alemán contestarien que no. Jo no contestaré que sí: m'accontentaria de fer un vot de confiança al futur. El faig.

## XARLATÀ

«*Homme libre, toujours tu chériras la mer?* El vers —de Baudelaire— fa bonic: sembla de Víctor Hugo i tot! Però... Penso que, probablement, cap home del Mediterrani no seria sincer si lligava la idea de llibertat a la idea de mar. Potser, en part, perquè la gent d'aquí ens mirem la mar —la mar aventurera i temptadora— amb una certa desconfiança. Però també, sens dubte, perquè el nostre «model» de llibertat és ben particular. Per a nosaltres, en efecte, la llibertat és inseparable de la terra ferma —davant la mar— on som arrelats. Més encara: inseparable de la plaça del poble on habitem. Dic «la plaça»: l'àgora, el fòrum —si preferiu unes al·lusions decoratives. La societat del Mediterrani, fins ara mateix, s'organitza en ciutats: ni tan sols hem arribat —ho formulo, com tot, *cum grano salis*— a la nació. En una ciutat, el cor col·lectiu és la plaça. La dispersa i unida família del Mediterrani no és sinó això, una col·lecció de places, àgores o fòrums, oberts a la proximitat de la mar. No caldrà transcriure ací, em sembla, la llista, altrament ben previsible, de topònims justificatius. La llibertat, doncs? La lli- [200] bertat, en una plaça —en l'àgora, en el fòrum—, és, simplement, la llibertat de xerrar. Quan els homes del Mediterrani parlen de llibertat, no volen referir-se a res més. L'home del Mediterrani porta una cotorra política dintre seu. És una cotorra política, a seques. Afeccionats a xerrar, viciosos de la xerrameca, admirem els genis de l'especialitat. Per això el Mediterrani és, essencialment, una pedrera fèrtil de tribuns: tribuns de la plebs, en uns casos, o tribuns de la tirania, en d'altres. Però sempre tribuns: oradors, xerraires, xarlatans. De Demòstenes o Ciceró a Blasco Ibáñez o Mussolini, qualsevol «bec d'or» autòcton ens té el cor robat. Hi admirem, més que la doctrina o la intenció, la vèrbola. I, per poc que siguem eloqüents, mirarem de fer discursos. Ens agrada de fer-ne tant com d'escoltar-ne. Un foraster ens recordarà que potser en cap altra zona del món civil hi ha hagut tants tirans, en totes les èpoques, com ací. El foraster tindria raó. El dèspota és un personatge tan entranyable, per a nosaltres, que gairebé pertany —diríem— al folklore. Però el dictador mediterrani no escapa a la fatalitat del seu terror: és un xerraire més, un xarlatà. Les peces oratòries emanades de les dictadures locals, d'ençà de la Grècia clàssica, constitueixen un apartat notabilíssim de les antologies literàries de les llengües naturals o postisses de la conca. En uns altres llocs, l'autoritarisme es recolza en d'altres mèrits: el providencialisme, la dinastia, la ferocitat, el perfil heroic, el dogma doctrinari. Entre nosaltres, en tot cas, això ha d'avaluar-se amb la típica —i tòpica— facultat perorativa. En bona part, la «dinàmica històrica» de les nostres societats gira entorn de la llibertat de xerrar: llibertat que reclamen els ciutadans per a ells, monopoli que els tirans s'apressen a reservar-se. Un dèspota lacònic tindria, entre nosaltres, ben poques possibilitats de durar. La seva força natural-social —les adhesions populars que es guanya— depèn [201] de la seva facilitat de paraula. Quan hi ha un xarlatà en el poder, un bon xarlatà, tot marxa com una seda. Si la seva actuació administrativa és deplorable, si com a governant és una calamitat, se salvarà en la mesura que sàpiga parlar. Mentrestant, els altres també *parlen*: els súbdits, els ciutadans, els sotmesos. Els súbdits, els ciutadans, els sotmesos, no aspiren a manar: s'accontenten de parlar, de xerrar. El tirà, de vegades, els concedeix una tolerant oportunitat d'esbravar-se en una oposició merament verbal. O bé, si això no es produeix, els assidus de la plaça, de l'àgora, del fòrum, se'n surten amb acudits i xafarderies, que el dèspota deixa córrer amb una paternal indulgència. L'equilibri de les oposades eloqüències dóna resultats paradoxals. Però tant hi fa. La llibertat, major o menor, es redueix al fet de parlar. I l'autoritat, també. Parlar —parlar a la plaça— és la nostra màxima il·lusió. Com a *dictadors* o com a *dictats*, els mediterranis volem parlar: xerrar. La mar? L'home «lliure» sempre *chérira* la plaça: l'àgora, el fòrum.

## XENOFÒBIA

L'odi a l'estranger, al foraster, ha estat, sempre i a tot arreu, causa de grans bestieses i de decisions sublimes, de crims salvatges i de poemes preciosos, de sacrificis sagrats i d'abusos remuneradors. Hi ha moltes formes de patriotisme que no són sinó mera xenofòbia, perquè sovint els habitants d'una «pàtria» només arriben a sentir-se'n «patriotes» quan s'imaginem o es troben en fricció amb els veïns de la «pàtria» del costat. En qualsevol cas, l'estranger és un punt de referència polèmic, probablement imprescindible, per a un patriotisme agressiu. Com que l'estranger sol ser, al seu torn, patriota del seu país i respecte a ell adopta una actitud semblant, [202] la col·lisió resulta fatal. Tota xenofòbia contesta a una altra xenofòbia, ja que tots som «estrangers» per a algú. I de l'estranger, en fem un enemic: cada estranger és un enemic potencial. Només la moderna expansió del turisme comença a derogar aquest principi de vella prosàpia sentimental: ara el foraster se'ns presenta com a client. No sé si el turisme acabarà esmussant la xenofòbia: ho dubto. Les històries nacionals ressenyen llargues llistes de fets heroics perpetrats pels indígenes contra els estrangers, i amb aquesta mena de records els mestres d'escola eduquen els seus deixebles. L'aspecte oprobios que poguessin presentar aquells fets queda automàticament coonestat per la virtut del patriotisme. Monsieur Chauvin és un animal perillós, però també una tranquil·litzadora reserva energètica. Personalment opino que tot això és més aviat deplorable. Les aparences del món actual acusen, si no una minva vertiginosa de la xenofòbia, sí una atenuació del seu risc bel·licós. Almenys en grans àrees del planeta, l'antagonisme que ofereix possibilitats d'esdevenir tràgic no és ja el de poble a poble, sinó el de sistema a sistema. Certament, en aquest nou pla es repeteix, si voleu en altres termes, el mateix fenomen: una espècie de «xenofòbia» de classes, amb una dialèctica nova, però no del tot diferent en les conseqüències. L'antiga xenofòbia, l'autèntica xenofòbia, l'odi a l'estranger, tanmateix, perdura i perdurarà per molt de temps encara. Ni que sigui mentre els Estats tinguin escoles obertes...

[203]

Z

## ZERO

¿Qui, sinó un home de fantasia fora mida, seria capaç d'imaginar la idea de zero? Dic *imaginar* una *idea*. Evidentment, cal molta febre intel·lectual per a arribar-hi. Això, només ho fan els matemàtics. ¿El zero —la nul·litat—, el no-res? Ens burlem dels filòsofs, però mira que els matemàtics!

*Sumari*

Amor.....	9
Atzar.....	16
Avarícia.....	23
Bellesa.....	29
Bestiesa.....	29
Cadira.....	33
Caracterologia.....	36
Cinisme.....	36
Còmplice.....	37
Convicció.....	37
Covardia.....	37
Defecte.....	39
Diners.....	39
Egoisme.....	41
Epitafi.....	41
Escepticisme.....	41
Ètica.....	42
Fatuïtat.....	53
Fer.....	53
Flâner.....	54
Gent.....	57
Guerra.....	58
Home.....	61
Humiliació.....	61
Idees.....	63
Indignació.....	63
Infern.....	66
Intel·lectual.....	68
Interès.....	80
Justícia.....	83
Lectura.....	95
Llibertat.....	100
Malícia.....	105
Mediterrani.....	105



Mentir.....	110
Metafísica.....	111
Morir.....	114
Nacionalisme.....	115
Novel·la.....	121
Ordre.....	127
Orgull.....	130
Penediment.....	131
Pensament.....	131
Perdó.....	131
Plagi.....	135
Política.....	143
Quixotisme.....	145
Rellotge.....	149
Salvatges.....	153
Ser.....	158
Servilisme.....	158
Sexe.....	158
Silenci.....	182
Temprança.....	183
Temps.....	188
Uxoricidi.....	189
Venjança.....	191
Vici.....	193
Xarlatà.....	199
Xenofòbia.....	201
Zero.....	203

## Col·lecció universal de butxaca El Cangur

*ÚLTIMS TÍTOLS PUBLICATS*

- \*109. CESARE PAVESE. La teva terra
- \*\*110. TERENCE MOIX. La caiguda de l'imperi sodomita
- \*\*111. EMILI TEIXIDOR. Sic transit Glòria Swanson
- \*112. FRIEDRICH DÜRRENMATT. El jutge i el seu botxí
- \*\*\*\*113. MANUEL DE PEDROLO. Se'n va un estrany
- \*\*\*114. JOAN PERUCHO. Els laberints de Bizanci
- \*\*\*\*115. MANUEL DE PEDROLO. Falgueres informa
- \*\*116. MIQUEL MARTÍ I POL. Contes de la Vila de R. i altres narracions
- \*\*117. TRUMAN CAPOTE. Altres veus, altres àmbits
- \*\*\*118. LLUÍS RACIONERO. Cercamón
- \*\*\*\*119. JAUME CABRÉ. Fra Junoy o l'agonia dels sons
- \*120. GIORGIO BASSANI. Darrera la porta
- \*\*\*\*121. MANUEL DE PEDROLO. Situació analítica
- \*\*\*122. MARIA AURÈLIA CAPMANY. Un lloc entre els morts
- \*\*\*\*123. PATRÍCIA HIGHSMITH. El tremolor de l'engany
- \*\*\*\*124. MANUEL DE PEDROLO. Des d'uns ulls de dona
- \*\*\*\*125. MARGARITA DURAS. El marí de Gibraltar
- \*126. JOAN PERUCHO. Les aventures del cavaller Kosmas
- \*\*\*127. LLUÍS FERNÀNDEZ. L'anarquista nu
- \*128. MERCÈ RODOREDÀ. Viatges i flors
- \*\*\*\*129. MANUEL DE PEDROLO. Unes mans plenes de sol
- \*130. FRIEDRICH DÜRRENMATT. La promesa
- \*\*131. MONTSERRAT ROIG. L'òpera quotidiana
- \*132. ISABEL-CLARA SIMÓ. Alcoi - Nova York
- \*\*\*\*133. MANUEL DE PEDROLO. L'ordenació dels maons
- \*\*134. ARTHUR MILLER. Els desarrelats
- \*\*135. J. PERUCHO. Discurs de l'Aquitània i altres refinades perversitats
- \*\*\*\*136. LLUÍS RACIONERO. Raimon o el seny fantàstic
- \*\*\*137. PERE CALDERS. Tot s'aprofita
- \*\*\*\*138. MANUEL DE PEDROLO. S'alcen veus del soterrani
- \*\*\*139. VLADÍMIR NABÒKOV. Pnin
- \*\*140. OFÈLIA DRACS. Lovecraft, Lovecraft!

- \*\*\*\*141. MANUEL DE PEDROLO. Pols nova de runes velles
- \*\*\*\*142. JOSEP BENET. Maragall i la Setmana Tràgica
- \*\*\*143. CARME RIERA. Una primavera per a Domenico Guarini
- \*\*144. JOAN FUSTER. L'home, mesura de totes les coses
- \*\*\*\*145. MANUEL DE PEDROLO. Cartes a Jones Street

\*Volum simple, \*\*Volum intermedi, \*\*\*Volum doble, \*\*\*\*Volum especial.

Joan Fuster (Sueca, 1922-1992) ha estat el primer i més prolífic dels assagistes contemporanis en llengua catalana. Estudià Dret a la Universitat de València i exercí durant un temps com a advocat, professió que aviat abandonaria pel periodisme. Col·laborà a la publicació valenciana «Levante» i després a les del Principat «Destino», «El Correo Catalán», «Tele Expres», «La Vanguardia», etc. El seu primer llibre d'assaig fou *El descrèdit de la realitat* (1955); el 1956 guanyà el premi «Josep Yxart» amb el llibre *Figures de temps*, i la llista de títols augmentà constantment: *Nosaltres, els valencians*, *Poetes, moriscos i capellans*, *Les originalitats*, *Causar-se d'esperar*, *L'home, mesura de totes les coses*, *Consells, proverbis i insolències*. Al «Cangur» s'han reeditat els llibres *Nosaltres, els valencians*, *L'home, mesura de totes les coses* i *Diccionari per a ociosos*. Edicions 62 té en curs de publicació les seves Obres Completes: *Llengua, literatura, història* (1968), *Diari 1952-1960* (1969), *Viatge pel País Valencià* (1971), *Assaigs, 1* (1975), *Literatura i llegenda* (1977) i *Assaigs, 2* (1991).

**Diccionari per a ociosos.** Tal com diu l'autor en el pròleg, la seva intenció no ha estat la de fer un «diccionari», sinó, com en d'altres ocasions, reunir en volum una sèrie d'escrits, diversos en el tema i d'extensió desigual, catalogables dins el gènere elàstic de l'«assaig». *Diccionari per a ociosos* és un llibre molt Fuster, amable, irònic, punxegut a vegades, suau com una carícia d'altres. Bondadós i esgarrapaire, compassiu i indignat, però tot amb mesura, amb aquesta mesura que dona el privilegi de la intel·ligència.

