

Programa de doctorat  
Periodisme i C.de la Comunicació Bienni 2007-2009  
Departament de mitjans, Comunicació i Cultura  
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)  
Amb els requisits per optar a la Menció de Doctor Europeu

## **Tesi Doctoral**

### *L'esfera pública simbòlica*

*Del discurs nacionalista com a complement de la  
publicitat burgesa per legitimar l'Estat de dret modern*

Doctorand: Joan Ramon Rodríguez Amat  
Director: Jordi Berrio i Serrano  
Bellaterra [Cerdanyola del Vallès]  
Maig-juny de 2010



"Governmental, confusion  
Governmentalist, dilusion  
Governmental confusion  
A bunch of governmentalist, it's dilusion

And all that were left with is a hand full of nothing,  
Hand full of nothing  
That's all that I got  
Hand full of nothing"

(Joss Stone, "Governmentalist" a: *Colour me free*, 2009)



---

## **0. Dedicatòria i agraïments 9**

### **1. Problemàtiques i paradoxes 15**

1.1. Pròleg. El territori i les motivacions	17
L'anatomia de la tesi	25
1a. Programa de recerca	27
Marc teòric	29
Arqueologia del saber	29
La publicitat burgesa	31
El nacionalisme i el discurs	32
El discurs nacionalista	35
Posar en contacte	37
Hipòtesis	39
Objectius	40
Metodologia	40
1b. Antecedents i reflexions prèvies	47
La cruïlla teòrica com a símptoma	49
Entre la història i teoria	52
Dels mitjans de comunicació a la comunicació social	58
Entre la història i l'arqueologia	62
Entre la metodologia i el procediment	71
Entre la comprensió i la utilitat	79

<b>2. Modernitat i esfera pública</b>	<b>83</b>
2.1. Epistemologia de la modernitat	85
<i>Sapere Aude</i> : la il·lustració críticament revisitada	89
L'episteme clàssica: les promeses per no complir	91
Les arts i les ciències i les matemàtiques	98
Kant, la frontissa: pensar la moral racionalment	106
L'episteme moderna: les promeses trencades	110
El regne del més enllà	138
2.2. Publicitat i Opinió pública	145
La publicitat i la legitimitat	146
Cap a la publicitat burgesa (l'episteme clàssica)	151
La publicitat burgesa i l'opinió pública (l'episteme moderna)	157
El rescat i els complements	162
<b>3. La necessitat d'una legitimació simbòlica</b>	<b>167</b>
3.1. L'esfera pública simbòlica	169
El problema del públic	189
3.2. Teories del nacionalisme: dir la nació	237
<b>4. Les característiques discursives del discurs nacionalista</b>	<b>267</b>
4.1. Les regularitats discursives del discurs nacional	269
4.2. La funció enunciativa	297
La narració de la nació	297
Diègesi: els temps, els espais, els personatges	301
Retòrica: les formes al servei d'una finalitat	317
Els instruments de la narració: els ventrílocs, els mitjans	333

<b>5. Limitacions i desenvolupaments</b>	<b>351</b>
5.1 Limitacions	355
Conceptuals	355
Metodològiques	365
Literatura de referència	366
Abast de la recerca	366
Empíriques	368
5.2 Desenvolupaments possibles	368
Conceptuals	368
Metodològics	372
Empírics	372
<b>6. Conclusió.</b>	
<b>Esfera pública simbòlica: amb l'Estat no n'hi havia prou</b>	<b>375</b>
<b>7. Excerpt in English for the Mention as European Doctor</b>	<b>389</b>
0. Previous note for the English excerpt	391
1. Problematics and paradoxes	393
Prologue. The territory and the motivations	393
Research Programme	401
2. Modernity and the public sphere (excerpt)	419
3. The need of a symbolic legitimation (excerpt)	423
4. The discursive features of the nationalistic discourse (excerpt)	425
6. Conclusion: the symbolic public sphere: the state was not enough	427
<b>8. Referències icòniques i bibliografia</b>	<b>439</b>
8.1 Referències icòniques	441
8.2 Bibliografia	455
<b>9. Notes finals</b>	<b>481</b>





## **0. Dedicatòria i Agraïments**



"I almost wish I hadn't gone down that rabbit hole –and yet-  
and yet- it's rather curious you know this sort of life"  
(Alice a: Carroll, L. 2008)

A l'Andrea. Du bist meine Heimat.

A l'Arik que tot just arribat ja m'ha fet fer coses que ningú  
havia aconseguit: enllestir la tesi, per començar.



Als meus pares que admiro perquè han conquerit les tres llibertats dels homes: el meu pare sorgit de la imposició del cos que el va fer humà; resolt de la llosa dels diners es va fer generós; i lliure del pes legal, s'ha fet un home complet; mentre la meva mare, suportant i vivint-ho tot amb ell, les ha conquerides, també, totes tres: *Yours is the Earth and everything that's in it.*

Gràcies, a tots dos, que sabeu ser un, per ensenyar-me a viure.

Al meu germà que, des del silenci sorrut teixeix una tupida família amb profunda lucidesa i habilitat pel joc: en Jordi no para d'ensenyar-me a callar i a pensar.

Gràcies doncs, a tu, a la Ce i als teus.

A la Susanna Roch, lectora infinita que m'ha devorat la tesi abans que ningú i l'ha assetjada amb llapis i mirada insubornables. Gràcies. Tots els errors que hagin quedat són ben meus.

A en Jordi Berrio per acompanyar-me al llarg de tots aquests anys i en totes aquestes aventures. Pacient i imperturbable m'ha vist anar i venir i sempre m'ha donat la sensació que ho trobava d'allò més divertit. El seu comentari i la seva proposta encara podrien tornar-me a girar la tesi de dins cap a fora; i estic segur que no en té prou.

A en Lluís Badia, que va marxar abans d'hora però que em va deixar l'empremta de ser ara aquí i d'escriure sobre això.

---

A la gent de la Universitat de Vic. La Carolina Campalans perquè a més de tot, compartim textos, assignatures i despatx des de fa molts anys. A l'Hugo pel gat i els vespres al Clot; a en Carlos, per anar i venir com a interlocutor, com a company i com a amic. A en Santos Mateos que des del Grup de Recerca m'ha suportat mentre em feia pensar noves cares per seguir explorant això que m'apassiona.

Als de la Universitat de Jena. Que m'han deixat ser dels seus i pensar com ells: en Javier Montiel des de la cervesa fins als cursos, des de les lectures fins al debat; en Jorge Peña que sempre mira des de l'esquerra; i és clar, el Professor Jürgen Bolten que sempre escolta, sempre ajuda i sempre m'hi compta.

Als membres de l'Institut Hans Bredow d'Hamburg. Que em tenen entre les files: l'Anja que sempre té lloc i temps per mi, la Hanna de la conversa pendent; la Christiane veïna infatigable, organitzadora infal·lible. I el Professor Uwe Hasebrink que m'ha confiat i convidat abans de conèixer-me.

Als amics que han après a no preguntar-me per una tesi que sempre estava a punt d'acabar. Amics que m'han acollit, escoltat, preguntat i distret aquí, allà i més enllà, tota l'estona.

A les professionals d'Artyplan de la Universitat de Vic que en les hores difícils i secretes de la impressió i de les presses no han parat de fer-m'ho fàcil. Gràcies Raquel i Lúdia.

Als meus estudiants que, sempre diferents, sempre molts i sempre dispersos, han aconseguit multiplicar-me els estímuls i fer-me aprendre més que ningú.

Als cambrers dels bars on he llegit i treballat i al personal de les biblioteques. Tots ells han hagut de suportar-me pacients, absort i distret, imprecís i dubtós. Al final m'acaba semblant que jo mateix no sóc de cap altra manera.

Gràcies a tots.

Aquesta tesi s'ha dut a imprimir a  
Vic, el 22 d'abril de 2010

## **1. Problemàtiques i paradoxes**





"In practice, in large parts of southern eastern Europe in the later nineteenth century (and in the Extra-european colonial world in the twentieth century) the emergence of nationality (that is, the growth of a public for nationalist discourse) was simultaneously the emergence of a public sphere. This codetermination makes a large body of literature on nationalism relevant to the historical discussion of Habermas's idea.<sup>1</sup>" Elley, G (1992:296) a (Calhoun, 1992).

### 1.1. Pròleg: el territori i les motivacions

Al centre de la fotografia, hi ha l'Estat. El nacionalisme i l'esfera pública burgesa es necessiten mútuament per garantir-li la legitimitat de l'estructura. Aquesta tesi argumenta i demostra que l'opinió pública i la nació són objectes d'un mateix discurs que s'origina en les mateixes estructures de l'Estat. Tal discurs serveix per donar acceptabilitat a la unitat central de poder que va eclosionar fa gairebé dos-cents anys.

L'Estat modern de dret, tal com es coneix a l'actualitat és una maquinària de naturalesa legal que descansa sobre la idea del poble autolegislat. Com que al món contemporani ja no hi ha cap territori terrestre que no pertanyi a un Estat o un altre es pot considerar que l'èxit d'aquesta estructura jurídica i política és rotund: a tots els llocs del Planeta s'hi apliquen unes determinades lleis d'origen estatal. La qüestió, però, és com és possible que un aparell tan poderós de lleis hagi assolit una centralitat tan definitiva en el funcionament dels sistemes polítics del Planeta.

Escrivia Michel Foucault que l'Estat és com un cercle sense exterior; perquè és molt difícil pensar fora de la seva lògica, al marge de les coordenades que imposa des del centre de la seva articulació.

L'Estat es presenta sovint com la culminació de lluites centenàries contra l'obscuritat del dogma o com l'èxitós alliberament racional garantit per la llei. Però amb l'Estat no n'hi ha prou: els arguments sobre l'èxit històric de la nació i sobre la solució del problema del dogma serveixen per reforçar i protegir la posició privilegiada de l'Estat de dret modern. Tant és així, que es pot sostenir que l'Estat construeix la imatge de si mateix: és un mecanisme d'autodefensa que consolida la seva hegemonia.

D'altra banda, la naturalesa de qualsevol llei és impositiva; de manera que parlar de la llei de la llibertat és una contraposició retòrica. La llei s'aplica gràcies a una força; i és paradoxal que la llei de l'Estat serveixi per garantir la llibertat. Això fa de l'Estat modern de dret una extraordinària màquina impositiva, esmolada i violenta que s'ha atribuït la capacitat de la raó, de la justícia i de la veritat. L'aparell d'entramats institucionals que funciona com la pedra angular dels sistemes educatius i sanitaris adquireix així, una doble i terrorífica funció d'homogeneïtzar i d'ensinistrar, de formar i de curar, de cuidar i d'ortopeditzar a partir d'un raser de normalitat fulminant i absolut marcat per la llei; però no només per la llei. Amb l'Estat, doncs, no n'hi ha prou.

Precisament la qüestió d'aquesta tesi té a veure amb la paradoxa d'aquest doble efecte: una màquina legal tan sòlida i tan violenta com l'Estat de dret ha reeixit a presentar-se com l'èxit de la raó i de la justícia fins a impedir qüestionar el seu propi ocàs. Una màquina de poder que, després de dos-cents anys, encara fa que a l'actualitat l'Estat es pugui considerar, amb totes les seves imbricades lleis autorreferencials, com la representació d'allò que és just, de la llibertat i d'allò que és racional. En definitiva, l'Estat assumeix la posició d'exemple d'allò que és acceptable o legítim.

Al voltant d'una qüestió paradoxal com aquesta, han sorgit, tradicionalment diverses línies de resposta: la més habitual és la que les filosofies del dret i socials han obert en forma de discussions positives sobre la natura, la llei natural, la naturalesa de l'individu, etc. Són postures que, finalment, han insistit en la figura de l'Estat i la forma de la llei sense arribar a qüestionar l'essència retòrica de llur pròpia formulació.

---

Des del punt de vista de les ciències socials, en canvi, aquesta línia de discussió ha obert dos fronts principals: un, té a veure amb la legitimitat concedida per la voluntat popular a l'Estat; el segon, té a veure amb l'èxit de l'autodeterminació dels pobles. Al voltant del primer, hi giren tots els estudis sobre esfera pública i sobre opinió pública. I al voltant del segon, hi giren tots els estudis sobre nacionalisme i identitat cultural.

Per això esfera pública i nacionalisme són les dues àrees de recerca que aquesta tesi posarà en contacte. Cadascun d'aquests dos temes formen camps de coneixement particulars i madurs, desenvolupats per separat en les ciències socials. Tant un com l'altre han sigut tractats des de la recerca comunicativa; però el més interessant de tot és que ambdós territoris estan creuats per una dificultat paradoxal que es presenta, unes vegades, com un problema metodològic que demana solucions operatives; i unes altres, com un problema conceptual.

En aquesta tesi es desgranarà la problemàtica que ha definit la tradició en recerca sobre esfera pública. S'hi discutirà el problema i es proposarà una via de comprensió que tracti la qüestió de *la publicitat* teòricament, des de l'origen: el problema de l'esfera pública és una qüestió que té a veure amb la necessitat estructural que la voluntat popular imposa per poder-se expressar. Sense una esfera pública en condicions l'opinió pública no emergeix satisfactòriament i l'Estat doncs, no podria articular-se legítimament com l'expressió legal de la voluntat popular.

Pel que fa al nacionalisme, també se n'explorarà la problemàtica al voltant de les ciències socials. Però l'exploració es farà d'una manera lleugerament diferent. En aquest cas, el nacionalisme s'estudiarà a partir de la problemàtica estudiada al voltant l'esfera pública i en relació amb la necessitat de l'Estat per legitimar-se. El nacionalisme, s'argumentarà, ajuda que l'Estat emergeixi com una unitat universal. I per fer-ho construirà un particular núvol d'objectes i de referents discursius que compleixen la funció de *l'Altre particular*.

D'això tracta aquesta tesi que aquí comença. Del paper que pot tenir el nacionalisme a l'esfera pública. I de com una i altra forma discursiva són necessàries per garantir l'acceptabilitat de la llei de l'Estat. Al final, es podria arribar a sostenir la idea que nacionalisme i esfera pública formen part del mateix discurs central de l'Estat. És el discurs que, des de les transformacions en el coneixement que es van produir amb el pas del segle XVIII al XIX, ha imperat com la unitat de referència per a la política, per a la diplomàcia i per a la justícia.

La naturalesa conceptualment problemàtica tant de l'esfera pública com del nacionalisme, han condicionat el plantejament metodològic de la tesi. La discussió en cadascun dels dos camps ha tendit a encallar-se sistemàticament en culs de sac que obligaven a decisions operatives per a la recerca empírica. El problema conceptual, però, quedava pendent. I una i altra vegades, la discussió teòrica profunda que s'enfrontés al tema des de la seva arrel, mancava. Això ha passat històricament en la recerca sobre esfera pública perquè no es percep com un risc discutir críticament la seva rellevància; i ha passat històricament en la recerca sobre nacionalisme perquè l'ideal cosmopolita i les intencions polítiques han fet que ningú s'atreveixi a afrontar la qüestió nacional amb decisió i convenciment teòrics.

La tesi, però, ha intentat fixar-se en autors i obres que sí que han gosat dur les qüestions fins a l'arrel. El problema del nacionalisme i el problema de l'esfera pública sorgeixen des de l'inici, de llur pròpia necessitat: són doncs, les categories allò que s'ha de discutir i no allò que s'ha de donar per descomptat; i els problemes operatius, les llargues discussions sobre la definició de nació o d'opinió pública, els intents tossuts de fer palpables en variables aquests dos conceptes són símptomes. Són els símptomes d'un problema que s'origina en la categoria mateixa, en la seva pròpia condició d'existència.

Per això aquesta és una tesi teòrica. Perquè proposa una discussió en què es contrasten arguments de la literatura i de la filosofia. Perquè plega la pregunta sobre les àrees temàtiques que intervindran a la discussió. És una tesi teòrica perquè discuteix les categories: els conceptes habituals, el territori que ocupen i el sentit que tenen, i perquè es discuteixen a través de l'argument i de la literatura científiques. Es posen en dubte també els problemes metodològics que suposa aquesta operació i els punts de contacte entre les diverses àrees de coneixement. La tesi, doncs, no pot ser empírica perquè les categories són només teòriques.

No es pot esperar, doncs, una tesi amb mostra representativa i experiments; perquè aquesta no té la finalitat de fer comprovacions empíriques ni de contrastar la teoria amb

algun cas particular. Ans al contrari, s'espera fer un pas enrere, de deconstrucció, de crítica, de qüestionament que arribi fins als orígens i el context d'aparició d'aquestes categories. Resulta que tant el nacionalisme com l'esfera pública burgesa van sorgir alhora que l'Estat de dret modern en l'esqueix del coneixement que es produeix a Europa el darrer terç del s.XVIII i amb l'entrada del s.XIX. Aquest és el territori temporal sobre el qual s'haurà de moure la discussió.

Plantejat en aquests termes, la tesi adopta la forma d'un problema de filosofia i d'història; però tampoc seria just confondre, per la forma, la qüestió central que la motiva. La tesi tracta sobre el punt de contacte entre l'esfera pública i el nacionalisme en llur funció fonamental de legitimar l'Estat; però la raó per la qual aquesta pregunta és rellevant té a veure amb un problema més propi de la sociologia de la comunicació.

Tant la tradició de la reproducció cultural i simbòlica, com la tradició dels estudis sobre opinió pública, desemboquen en la pregunta sobre el rol dels mitjans de comunicació en la societat. El problema és que ambdues tradicions arriben a la comunicació social des del darrere, forçant el centre de la fotografia en un altre punt. Així que el gruix de les recerques comunicatives ha tendit a girar o bé sobre un aspecte o bé sobre l'altre.

S'ha escrit i explorat molt, tant en la recerca de la comunicació social com a reproductora simbòlica com en la recerca de la comunicació social com a factor per a l'opinió pública i la legitimitat de la llei. Però ha mancat –perquè la comunicació social no era el centre de cap de les dues tradicions– l'argument que situés decididament la comunicació social a primer pla i li atribuís la doble funció: de legitimació i d'identitat.

L'exercici teòric d'aquesta tesi, la deconstrucció de les categories, el pas enrere a la recerca del punt originari de les dues formes de saber ha de conduir, precisament, a aquest replantejament. La comunicació social no pot pensar-se merament com una pràctica mitològica i simbòlica perquè descuidaria la seva funció normativa; però tampoc pot pensar-se la comunicació social com una fonamentació imprescindible per a la democràcia si no és considerant alhora el seu rol per a la cohesió social.

Però més enllà de la doble funció de la comunicació social, farà falta discutir els mitjans de comunicació mateix. L'estudi de la premsa per l'exploració de la publicitat burgesa es mostra insuficient a l'hora d'entendre el seu funcionament complet. Fa falta estirar la noció de mitjà de comunicació fins a dur-la als dispositius que no se'n consideren habitualment: la pintura, l'arquitectura, la música, el teatre o la literatura. Tots ells, inscrits en la societat europea del s.XVIII i XIX adopten papers importants a l'hora de configurar el context cultural de la transformació política i convé considerar-los com a

---

mitjans de comunicació. Això obligarà, ja es veurà més endavant, a rediscutir la pròpia categoria de mitjans de comunicació per ampliar-ne el significat, per matisar-lo.

La discussió sobre l'Estat de dret modern és una pregunta contemporània. Això **fa actual el tema d'aquesta tesi**. Dos-cents anys després de l'eclosió dels Estats moderns es pregunta per llur extinció. Però paral·lel als que parlen de globalització i del final de l'era dels Estats, hi ha autors que insisteixen a parlar de l'ordre mundial dels Estats. Aquesta tesi no ha de contribuir a resoldre l'enigma sinó a enfocar-lo en uns altres termes. Potser, com a molt, sabrà proposar un model que faciliti analitzar la continuïtat dels Estats, o si es donés el cas, llur final pròxim.

A l'apartat (1b) del Programa de recerca, **les línies de recerca** en què s'inscriu aquesta tesi s'estiren en tres direccions: la recerca sobre esfera pública que pren de referència l'obra de Habermas (1962); la discussió sobre nacionalisme que seguint les perspectives *performatives*; i l'estudi del discurs definit i proposat per Michel Foucault (2007). Tot i així, el teló de fons i les intencions d'aquesta tesi es duen els propòsits dels estudis culturals i de la teoria crítica que dissolen l'aparent separació entre cultura i política per fer visible el vincle objectiu entre una i altra (vegeu Hohendahl, 1979:89). En endavant, també, la proposta de l'esfera pública simbòlica, podria obrir una línia de recerca nova.

La **inquietud personal** que ha mogut aquest plantejament és, com a mínim, doble: per una banda, la tradició de recerca sobre esfera pública. Lluís Badia i Jordi Berrio en preguntar-se insistentment per l'opinió pública, la democràcia i l'esfera pública des de la sociologia de la comunicació marquen l'inici personal del recorregut (vegeu Berrio, 1991; 2000 i Badia, 1993; 1996 o 1997). Així mateix, ho fan llur debilitat per les obres de Benjamin, d'Adorno i Horkheimer i de Habermas. Quant al nacionalisme, ja vé del projecte de dotze crèdits (Rodríguez-Amat, 2006); però la motivació té condició atmosfèrica i la problemàtica l'arrossega l'actualitat com si fos pols, un vent: la immigració, el finançament autonòmic, la Unió Europea, etc. En darrera instància, per la qüestió de les motivacions personals, sense dubte la inquietud per la pregunta incòmoda i la insatisfacció permanent amb la primera resposta: un posat clau per al pensament científic i més si allò pensat pertany al món social. Aquesta darrera manera de mirar ha germinat, segurament, del pas per l'Epistemologia de les ciències socials impartida pel professor Salvador Cardús a la Facultat de Ciència Política i Sociologia, l'any 1996, arrel de la qual vaig llegir com a mínim, Karl Mannheim i Pierre Bourdieu. Aquestes inquietuds fan esperable que el final de la tesi només sigui un principi per tornar-la a discutir sencera.

Finalment, una tesi no pot **millorar la societat**. Però si aquesta contribueix a pensar de nou aspectes com la infal·libilitat de la democràcia, l'omnipresència magnífica de l'Estat de dret i el condicionament etnogenètic, doncs segurament ja s'haurà fet alguna cosa de profit. La intenció, en darrera instància, és proposar pautes de discussió que permetin tractar l'impensat. És a dir, assenyalar amb el dit les formes de discriminació s'ens havia fet creure que eren naturals.

Ho escriu Habermas: "això comença assenyalant amb el dit"<sup>2</sup> (vegeu, 2009).





## L'anatomia de la tesi

A les pàgines següents s'hi exposarà el que s'ha anomenat el programa de recerca. Encara aquesta és una tesi teòrica, l'absència d'una mostra empírica no impossibilita la definició d'hipòtesis de treball, ni d'objectius concrets a assolir. Però definir-los només es pot fer si s'ha definit el territori; per això, també es descriurà el recorregut pels antecedents que han conduït a aquesta formulació. Primer, però, el programa de recerca descriu els objectius primer i el procediment a través del qual cadascun dels objectius es provarà d'abastar. Els objectius es tractaran capítol per capítol seguint tota la tesi.

Aquesta estructura sistemàtica i disciplinària és, però, una ficció narrativa. Per això abans de començar a desglossar i a desgranar materials teòrics convé dedicar l'atenció a la discussió sobre el marc referencial de la tesi: la definició de l'objecte. Per això també s'exposaran alguns advertiments respecte de les seves dificultats i de les seves limitacions. En realitat, es tracta d'una explicació prèvia, anterior al programa de recerca; però la finalitat de la tesi no es pot distreure explicant-ne l'origen. Per això val afegir que sense tota la discussió i sense la preparació, el marc teòric, les hipòtesis, els objectius i la metodologia no podrien haver-se formulat amb el rigor merescut. Efectivament, allò que es voldria i podria saber demana més preparació que només unes bones intencions.

Serà després del llarg preludi quan començarà la tesi pròpiament. Els objectius i els subobjectius que es defineixen al programa de recerca organitzen els capítols i les parts amb què s'organitza el text: "La modernitat i l'esfera pública" (Cap 2) és el primer objectiu; les condicions per a l'emergència d'un discurs nacionalista (Cap 3) es corresponen amb el segon; i les característiques discursives del discurs nacionalista (Cap 4) es corresponen amb el tercer dels objectius marcats d'aquesta recerca.

Abans de les conclusions (Capítol 6) i com una marca de *politesse* que hauria de repetir-se en totes les recerques i totes les publicacions, es desglossaran, a tall d'autocrítica, els punts dèbils, les dreceres i les incerteses que acompanyen tot el raonament. També s'hi confessaran les decisions operatives, les pautes assumides, els temes pendents (Capítol 5). S'hi incorporarà, també, una secció que descriu els possibles desenvolupaments posteriors, les recerques que podrien venir.

Les conclusions vindran després de tot plegat i serviran de tret de sortida per una línia de recerca nova i de reblament per un raonament transversal que s'haurà anat formant al llarg de tota la recerca.



**1a. El programa de recerca**



## **Marc teòric**

La tesi es fixa en el moment anterior i posterior a la conformació dels Estats de dret a través de llurs constitucions. Aquesta és una òptica i una aproximació gruixuda que a mesura que avanci el text s'anirà definint i concretant. De moment, però, és necessari exposar que per comprendre el punt de contacte entre el nacionalisme i l'esfera pública com a conceptes teòrics i com a referències pràctiques, convé obrir una finestra temporal que s'estiri des del 1650, aproximadament, fins a la segona meitat del s.XIX. Es tracta de gairebé dos-cents cinquanta anys que es repartiran en dos grans blocs que, amb la mateixa imprecisió introductòria, podrien reduir-se a la dualitat entre la Il·lustració i el romanticisme. És justament entre aquestes dues franges temporals i seguint els dos ritmes que proposen les dues categories, que es consoliden els Estats de dret moderns (alguns autors en fan remuntar l'eclosió fins a la pau de Westfàlia que seguí la guerra dels trenta anys, del 1648; tot i que les darreres constitucions, la d'Alemanya, per exemple, no són efectives fins dos-cents anys més tard). L'advertència, però, és necessària: com es veurà a continuació, tot i el marc històric que s'estudiarà, aquesta no és una tesi històrica.

## **Arqueologia del saber**

Les exploracions i les discussions teòriques i metodològiques que Michel Foucault va desplegar des de la segona meitat dels anys seixanta formen el pla sobre el qual s'organitza aquesta tesi: les dificultats metodològiques que implicava qualsevol abordatge historicista haguessin repercutit en una reflexió descentrada. Perquè la història, com a àrea de coneixement, s'ha vist atrapada en la transformació sobre la qual es centra aquesta tesi.

Des del punt de vista de la discussió que ocupa la recerca, la història només es pot entendre com un factor implicat més: la nacionalització de la història i la incorporació de la disciplina entre els coneixements estratègics per al desenvolupament de l'Estat-nació ja han estat descrits per diversos autors (vegeu especialment, Geary, 2003 o Calhoun, 2007).

Per això la perspectiva des de la qual la discussió podria estirar-se amb més garanties era des d'aquella que l'autor francès va anomenar *arqueologia* del saber i que va elaborar, precisament, amb la intenció de distingir la seva tasca d'aquella de la historiografia i de la de la història del pensament. En aquest sentit, es podria esquivar la tasca dels historiadors si s'insisteix en l'aproximació arqueològica: això és, totes les disciplines -la història també- són generades per una formació discursiva i l'arqueologia,

de fet, s'ocupa d'explorar aquella formació discursiva. Així, en el cas de la història de les idees i de l'arqueologia, Foucault (2007a:307) escriu:

"I mentre la història de les idees troba el punt d'equilibri de la seva anàlisi en l'element del coneixement (de manera que es troba obligada, fins i tot en contra d'ella, a topar amb la interrogació transcendental), l'arqueologia troba el punt d'equilibri de la seva anàlisi en el saber, és a dir en un domini en què el subjecte està necessàriament situat i és dependent, sense que pugui figurar-hi mai com a titular ja sigui com a activitat transcendental o com a consciència empírica"<sup>3</sup>.

Per això Foucault diferencia els dominis científics dels territoris arqueològics. Els segons, "poden creuar uns textos "literaris", o "filosòfics" o "científics" perquè el saber no entra només en demostracions sinó que pot intervenir igualment en ficcions, reflexions, relats, reglaments institucionals i decisions polítiques"<sup>4</sup> (Foucault, 2007a: 308). En aquest sentit, "la pràctica discursiva no coincideix amb l'elaboració científica a què pot donar lloc.(...) Les ciències apareixen en l'element d'una formació discursiva i sobre un fons de saber"<sup>5</sup> (Foucault, M. 2007a:309).

Aquest raonament aclareix l'opció arqueològica d'aquesta tesi perquè els dispositius de reproducció nacional i la publicitat burgesa en la mesura que serveixen per a la legitimitació de l'Estat podrien formar part d'un marc discursiu comú.

Entre les transformacions específiques que la història s'ocuparia de documentar i les continuïtats i els desenvolupaments en l'escenari de les idees que ocupen les preocupacions de l'evolució del pensament i les perspectives filosòfiques, aquesta tesi pren de referència els dos escenaris de coneixement que Michel Foucault va entretenir-se a descriure (vegeu per exemple a Foucault, 2006 i 2007a). L'autor francès va identificar dos moments que va anomenar respectivament *episteme clàssica* i *episteme moderna* i va distingir-los fent servir de referència diverses àrees del saber.

Els dos escenaris de coneixements emmarquen entre cent-cinquanta i dos-cents anys cadascun. Des de la segona meitat del s.XVI fins al darrer terç del s.XVIII, s'estira l'episteme clàssica; i des de 1770 fins, com a mínim, al 1900, s'estira l'episteme moderna. Com es veurà al capítol 2.2 s'hi pot encaixar el model que Habermas (2006) va elaborar per explicar la formació de l'esfera pública burgesa i la consolidació d'un sistema de legitimitació per als moderns Estats de dret. La proposta habermasiana, discutida i matisada a partir de les obres posteriors que han redefinit la intenció inicial de l'autor alemany, és el segon gran pilar teòric d'aquesta tesi.

## La publicitat burgesa

La discussió sobre la legitimació dels Estats de dret no pot deixar al marge l'aportació que Habermas va fer al final dels anys cinquanta quan va explorar el paper de l'esfera pública burgesa i la transformació que va bandejar la publicitat representativa sobre la que se sostenia l'Antic Règim en favor d'una esfera pública teixida de valors burgesos, de pràctiques de discussió pública i d'uns mitjans de comunicació que formaven part estructural del nou escenari de decisions polítiques. El llibre en què es troba publicada aquesta recerca duia el títol alemany de *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (vegeu Habermas, 1962 i 1990) i va ser traduïda al castellà amb el títol *Historia y crítica de la opinión pública* (abreviat, a partir d'ara, HCOP) (vegeu, de referència, Habermas, 1981); i per si es dubtés de la pertinència de contraposar la proposta arqueològica de Foucault amb l'exploració teòrica de Habermas, n'hi ha prou amb recordar que la traducció francesa del text de l'alemany duia el següent títol: *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (vegeu Habermas, 1992d). Com es veurà al llarg de la tesi, tanmateix, el model inicial de Habermas ha generat discussions en diversos fronts acadèmics: tant pel costat del plantejament sociològic com pel costat de les perspectives filosòfiques, tan normativa com comprensiva.

Aquesta recerca resseguirà algunes d'aquestes discussions per tal de mostrar com simultàniament, les transformacions de la publicitat s'inscriuen i es sincronitzen amb relativa facilitat en les transformacions epistèmiques de la modernitat; però també per mostrar com el model de Habermas estava mancat d'una certa "sensibilitat hermenèutica" tal com es detecta en la manera que tenia de tractar els dispositius de la comunicació social així com en alguns sobreentesos respecte del context cultural en què les transformacions de l'esfera pública tingueren lloc. Tant nocions com esfera pública cultural (McGuigan, 1996 i 2004) com algunes pistes de plantejaments semiòtics (com els de Homi Bhabha (1990; 1992; 1994a) , o de Yuval Davies (1997), per exemple) o hermenèutics (com ara Gadamer, G. 1997 i 2006; i Thompson, J.B. 1996 i 1997), serviran per completar la tercera pota d'aquesta tesi.

És una tercera línia que dóna el permís metodològic a tota la recerca: la continuïtat del discurs que s'estira des de l'explicació de l'escenari epistèmic (Foucault, 1968a) fins a la dimensió significativa de la publicitat que Habermas (1981) va desenvolupar poc en el seu model inicial però que després ha estat l'àmbit de discussió d'altres autors (vegeu sobretot Calhoun, 1992). L'òptica més performativa de les teories del nacionalisme també és de naturalesa discursiva; de manera que serà la línia de teories que millor

s'adiu a les possibilitats de complementació del model d'esfera pública burgesa i alhora la que podria ajudar a resoldre l'enigma de les seves característiques específiques.

### **El nacionalisme i el discurs**

A les vores del coneixement racional, el nacionalisme ha sofert tradicionalment gestos despòtics de menysteniment científic. Això ha provocat reaccions en diverses direccions: per algunes línies d'estudi, el nacionalisme només forma part dels residus atàvics que la racionalitat il·lustrada havia de superar; de manera que qualsevol sensibilitat i qualsevol afecció cap a la terra, la llengua o la comunitat s'hauria de substituir per cirurgia racional en favor de solidaritat universal, el cosmopolitisme incondicional o la neutralitat valorativa. Aquesta opció és la preferida per garantir que les estructures dels Estats-nació es mantenen immunes als intents de discussió de les bigues constitucionals i dels entramats legals dels Estats de dret. El nacionalisme civic o constitucional –o patriotisme de la constitució– són les formes més subtils que pren el discurs nacional perquè se sostenen sobre el principi de la seva negació.

Simètricament oposat a la perspectiva negadora, s'ha desenvolupat un altre plantejament de tall antropològic que ha preferit assemblar les dinàmiques nacionals als enfocaments estructuralistes que havien servit per interpretar –i traduir– occidentalment les *tribus no europees*. Les descripcions gruixudes de pràctiques rituals i ancestrals han portat a intentar definir models culturals profunds, íntims, imperceptibles i inamovibles de capacitats condicionadores gairebé etno-genètiques. És una òptica simètrica a l'anterior però, en certa forma complementària: les possibilitats dels arguments que apel·len a aquesta comunitat profunda i transcendental justifiquen una igualtat universal des de la diferència universal. Comptat i debatut, són dues versions de la mateixa història.

Respecte de la història, precisament, alguns historiadors han preferit associar el nacionalisme a pràctiques relativament modernes com ara la industrialització, el colonialisme, la massificació de la política. Aquests autors s'han fixat en l'existència d'algun dispositiu modern que ha complert la funció d'organitzar les maneres de la identitat nacional. Habitualment, els investigadors d'aquesta perspectiva, discuteixen la qüestió nacional com d'un invent, d'alguna cosa imaginada, o de processos de construcció. Són els anomenats modernistes perquè consideren que el nacionalisme és un dispositiu modern (vegeu Özkırımlı 2000, Smith, 1998 o Rodríguez-Amat, 2006).

Més de moda que aquests darrers, però, hi ha un corrent d'investigadors que, sensibilitzats en la conflictivitat política de les àgores, sobretot occidentals, i incloent-hi



els problemes derivats de posicions polítiques com ara els nacionalismes d'Estat i les nacions sense Estat, ha intentat ajuntar perspectives. Autoanomenats etnosimbolistes, aquests autors han generat molta literatura en els darrers anys perquè assumeixen que tot i l'empenta moderna, alguna cosa anterior a la modernitat és necessària perquè el nacionalisme qualli com a opció política.

La tesi ja dedicarà un capítol a explorar aquestes diverses perspectives perquè és el compromís d'aquesta recerca buscar opcions que sostinguin bé la condició de discurs nacional d'acord amb les pautes d'emergència i de presència que s'hauran identificat. Per això encara val la pena anomenar la darrera de les grans perspectives sobre nacionalisme. Habitualment s'ha deixat sense nom perquè la major part d'investigadors que han optat per aquesta manera d'entendre el nacionalisme arriben des d'altres àrees disciplinars: literatura, cultura, psicoanàlisi, filosofia, psicologia i han perseguit posicions marginals i crítiques respecte de les opcions més positivistes i explícitament interessades. Aquests autors –habitualment i innecessària anomenats postmoderns (vegeu per exemple, Özkırımlı, 2000)- han proposat models d'identitat performativa i han importat la maquinària dels estudis culturals i de l'anàlisi dels dispositius de poder a l'àmbit de l'anàlisi del nacionalisme. També és l'opció que millor s'adapta als propòsits d'aquesta recerca actual.

Les cinc grans perspectives teòriques del nacionalisme que s'han enumerat aquí anticipen el capítol 3.2 de teories del nacionalisme però també haurien de servir per assenyalar el profund desacord i els problemes metodològics i conceptuals que implica l'estudi de la qüestió nacional. El bandejament habitual del nacionalisme a les àrees obscures i ombrívols del coneixement positiu i racional ha contribuït a deixar que la recerca s'hi desplegués amb més intencions que rigor i amb més intuïcions que crítica.

En aquesta tesi no hi ha espai per dissecar totes les dimensions del debat ni les causes últimes concretes que ajuden a comprendre per què aquest ventall teòric i aquest caos terminològic; però val a dir que la resolució d'aquesta recerca podria ajudar a aclarir quin és el pes específic, la magnitud concreta, del nacionalisme en el marc dels Estats de dret; i quina és la relació de la qüestió nacional amb la dinàmica política i legal; així com quines són les característiques i els mecanismes de reproducció d'aquest discurs nacional. Un principi, però ja serà alguna cosa.

Un dels problemes habituals de l'estudi del nacionalisme és com incorporar el discurs nacional en la disciplina de la història. El positivisme de les ciències socials topa amb les perspectives mitològiques. Això fa que alguns autors investiguin "la veritat" del

nacionalisme i que els altres el comparin –i l’abandonin com a objecte d’estudi a les ombres de l’atàvic- amb la religió i les creences. De manera que, després de la fenomenologia (del salt epistemològic del s.XIX) la veritat ja no pot ser una opció universal, que s’ha reduït a la condició de drecera metodològica; i tanmateix, el nacionalisme, sí que sembla universal.

La forma de resoldre l’abisme entre la veritat i el mite és aprofitant l’anàlisi del discurs: el discurs es fixa en l’estructura narrativa i simbòlica que lliga el coneixement d’una societat al moment històric de la seva formació. Per això el discurs està exempt de la discussió sobre la seva pròpia veritat. Només es poden identificar els mecanismes i els dispositius que fan que l’enunciació funcioni com a veritat o com a ficció, per exemple. Però el discurs en sí, el sòl discursiu, sura al marge de l’ancoratge positiu que alguns consideren que ha d’estudiar la ciència i al marge de la creença que alguns consideren que ha de superar-se perquè és un residu del passat.

Per això, s’argumentarà més, després, convé parlar d’arqueologia i no d’història. El territori arqueològic que s’explorarà haurà d’incloure el discurs del nacionalisme organitzat en àrees i en formes diverses d’enunciació entrecruades, de tal manera que la veritat d’unes garanteixi la veritat de les altres, etc. Al final de la tesi, quan s’estructurin les característiques del nacionalisme com a discurs i s’identifiquin alguns dels mecanismes de la seva reproducció, aquest creuament d’enunciacions es podrà explorar amb més deteniment.

El discurs, segons Foucault, és *més* que un conjunt de signes. Els discursos són conjunts de pràctiques que formen sistemàticament els objectes de què parlen; un conjunt d’actuacions verbals (allò que s’ha produït) però també el conjunt d’actes de formulació d’enunciats. El discurs és, en definitiva, el conjunt d’enunciats que depenen del mateix sistema de formació (Foucault, 2007a). De manera que es poden definir les condicions d’existència d’aquests enunciats; però també, el discurs es converteix en una unitat històrica: “fragment d’història, d’unitat i de discontinuïtat en la mateixa història, de manera que planteja el problema dels seus propis límits, dels seus talls, de les seves transformacions, dels modes específics de la seva temporalitat i no tant el problema del seu sorgir sobtat en mig de les complicitats del temps”<sup>6</sup>(Foucault, 2007a:198).

Els enunciats són les modalitats d’existència d’un conjunt de signes, però, més que unitats substantives, són producte de les funcions d’enunciació. *Més* que un conjunt de signes, “l’enunciat s’inscriu i forma un element (un joc de rèpliques que formen una conversa, l’arquitectura d’una demostració, limitada per les seves premisses, d’un costat

i de la seva conclusió de l'altra, la sèrie d'afirmacions que constitueixen un relat"<sup>7</sup> (Foucault, 2007a:164).

Per això es poden analitzar aquests enunciats i el discurs incorporant, a més, les tècniques que servien per a l'anàlisi de les narracions i els relats: "Des del nostre punt de vista, la narratologia fa referència a l'estudi teòric i metodològic centrat en l'anàlisi de la construcció, regulació i funcionament de la narrativa. La narració fa referència a les pràctiques de producció d'articulacions argumentatives organitzades en una trama i emmarcades en unes coordenades espai-temporals. Per últim, la narrativitat es situa en relació amb les qualitats que modulen els discursos narratius atenent les seves transformacions i les seves produccions de sentit en una matriu temporal"<sup>8</sup> (Cabruja, Íñiguez i Vázquez, 2000:62).

Però pel cas específic de la història de la comunicació social –i el paper dels mitjans de comunicació des del s.XVII europeu, fins al darrer terç del s.XVIII i durant el s.XIX– també aquesta forma d'anàlisi del discurs és útil perquè autoritza una mirada transmediàtica (Scolari, 2009) que superi els aparells concrets i els casos concrets. L'operació de raonament per darrere de totes les formes d'enunciació habitualment considerades, fins als "altres" mitjans de comunicació: el patrimoni paisatgístic, arquitectònic o artístic, per exemple, la ficció i la literatura, la tecnologia o la música.

### **El discurs nacionalista**

Assumit doncs, que hi ha una línia de recerca que tracta el nacionalisme com un discurs, es dedicarà la part final d'aquesta tesi a explorar-ho. Entendre la qüestió nacional com un discurs resoldria el problema dels significats i de la dimensió simbòlica de l'esfera pública dels Estats de dret tal com Habermas l'havia explicada inicialment; però alhora, garantiria unes condicions noves per la recerca al voltant del nacionalisme. Per això, seguint la perspectiva que va definir Michel Foucault (2007a) per a l'anàlisi s'identificaran les dimensions i les característiques pròpies del discurs nacionalista.

Les transformacions epistèmiques de la modernitat seran el territori arqueològic en què emergeixen l'esfera pública burgesa i el nacionalisme performatiu. Aquest és el nucli central, de matèria discursiva, al voltant del qual es faran girar arguments provinents de diverses fonts: casos històrics particulars (preferiblement casos com l'alemany, el català, l'espanyol; però sense deixar de banda exemples de França, dels Estats Units, d'Anglaterra, d'Itàlia o d'Hongria); moviments i corrents artístics (sobretot algunes obres del Romanticisme, i revisions contemporànies d'aquells moviments) que reforcin la idea de la continuïtat entre l'esfera pública burgesa i l'esfera simbòlica.

Revisar l'esfera pública cultural (McGuigan, 2004) demostraria que les pràctiques de la discussió oberta, lliure i racional; o de la retòrica dels cafès i salons no podien surar en el buit -com no pot fer-ho la raó-. I que, doncs, aquelles pràctiques socials estarien inscrites en el marc valoratiu i cultural de l'època en què es posaren en moviment. Així, el consum de l'art, la literatura, la música i l'arquitectura formarien part dels escenaris i de les condicions comunicatives i ajudarien a explicar unes sensibilitats particulars i unes transformacions i inèrcies noves pel que fa a l'adopció i comprensió del passat, a l'explicació del present o a la projecció del futur.

Incorporar la reflexió artística en el valor i la comprensió de l'esfera pública burgesa instaurada com el dispositiu de legitimació, es pot justificar des de diversos angles simultàniament: per una banda, perquè la discussió sobre estètica i sobre art que Habermas assenyalava com l'antecedent de l'esfera pública burgesa va ser contemporània i no s'hauria esgotat, doncs, amb les transformacions legals i polítiques; per altra banda, perquè les dues formes de discussió pública (l'artística i la política) tenia lloc sobretot en els mateixos cafès i en les mateixes institucions; encara més, perquè el punt de partida d'aquesta tesi es basa en la idea que els mitjans de comunicació configuren un ecosistema i que estudiar-los separadament només pot comportar una lectura parcial del context històric i cultural del qual formen part de tal manera que per entendre l'escenari cultural del darrer terç del s.XVIII i el s.XIX és necessari considerar, també, la producció artística com a part de les transformacions mediàtiques. La tercera de les raons per les quals es consideraran l'art i la història de l'art alhora que les altres ciències socials, és perquè, tal com argumenta McGuigan (1996 i 2004), l'esfera pública i privada que Habermas diferenciava a l'hora d'explicar la consolidació del nou sistema legal, no podrien separar-se d'una esfera pública cultural que s'estenia simultàniament i extensiva per sota d'aquestes esfera pública i privada fonamentals.

Encara es podrien trobar més arguments per justificar la idea d'una esfera pública simbòlica: per exemple, que distingir les categories i les àrees de coneixement que han emergit i s'han institucionalitzat després de les transformacions del darrer terç del segle XVIII no serviria per comprendre aquelles transformacions sense estrafer una projecció que traduís les noves etiquetes als vells escenaris. La ganyota epistemològica només contribuiria a mantenir els clar-obscur del coneixement que aquesta tesi intenta posar en discussió: de manera semblant que els problemes metodològics que Foucault assenyalava en la història i a partir dels quals justificava l'ús del concepte d'arqueologia (2006 i 2007a).

L'obertura temàtica que es proposa implica que es consideraran diverses recerques que s'ocupen dels mateixos moments històrics o cronològics (com ara Billig, 2008; o bé Safranski 2006, 2007 i 2009, per exemple); però també implica que es consideraran obres que insisteixin en les característiques de les transformacions profundes que s'esdevenen en aquest període (és el cas de Dupré, 2004; o De Landa, 2003, etc). Entre totes aquestes obres complementàries n'hi ha algunes que ajudaran a aclarir la pertinència del plantejament: detectar el paper dels cafès i dels clubs en la transformació del coneixement de l'època (com féu Martí Monterde, 2007) o resseguir l'aparició del públic (com a audiència) en les lògiques de publicació i en els continguts de les obres literàries (com en el cas de Newlyn, 2000). També es considerarà la discussió sobre pràctica de decisions per a la conservació i tractament del patrimoni històric (com fa per exemple Barral, 2009).

Tota aquesta revisió bibliogràfica serà d'ajuda per identificar tant algunes incompletuds en el raonament inicial de l'obra de Habermas, com per assenyalar el punt de trobada entre els canvis que s'esdevingueren en el pla del saber i els canvis del pla del poder: la ciència moderna i especialment la consolidació de les ciències socials (demografia, sociologia, psicologia, etc) i les institucions que emulen i solidifiquen les pràctiques polítiques i legals (els partits polítics, els parlaments, etc).

### **Posar en contacte**

Aquests diversos camps del coneixement que es posen en contacte en aquesta tesi obliguen a una advertència respecte de la compatibilitat de les dues grans opcions teòriques: la teoria crítica de l'Escola de Frankfurt que s'utilitza habitualment per emmarcar l'obra de Habermas i les perspectives de Michel Foucault respecte del discurs i de l'herència de la semiòtica estructuralista francesa.

Per una banda, Habermas ha rebutjat de pla adscriure's a la tradició estructuralista; i per l'altra, Habermas ja ha escrit sobre l'excés de generalització de la teoria del poder de Foucault a "El discurso filosófico de la modernidad" (Habermas, 1989c) (vegeu, també, Daniels, M. 2002) però tal com alguns autors ja han exposat, Foucault no pretenia elaborar una macro-narrativa sobre el poder sinó només proposar un instrument d'anàlisi i Habermas, al capdavall, malentén l'obra i el propòsit foucauldians (Daniels, M. 2002). És el mateix que argumenta de la Higuera (2003:XIII) quan revisa la discussió entre Habermas i Foucault sobre el caràcter normatiu de la modernitat i afirma que "és cert que en les anàlisis històriques de Foucault semblen trobar-s'hi trets que podrien semblar conduir a una opció antiil·lustrada i una crítica a la modernitat que convergeix, si més no parcialment, amb la *Dialektik der Aufklärung* d'Adorno i Horkheimer: la

“teoria” foucauldiana del poder pot ser vista com un exercici de desemascament de la fe il·lustrada en el progrés i la raó, la mostra del seu rostre ocult en el fet de la domesticació violenta dels cossos i en els processos de dominació implicats en les societats disciplinàries modernes”<sup>9</sup>.

En aquest sentit, una relectura de l’obra de Foucault, podria servir per alliberar Habermas de la posició normativa que adopta, sobretot la segona part de HCOP. Al capdavant, ja s’ha discutit que l’abordatge idealitzador que Habermas proposava del passat en aquella obra, comprometia tota la seva mirada crítica amb el present (vegeu Calhoun, 1992); com també s’ha discutit la poca atenció que prestava Habermas al que han acabat per anomenar-se els *Altres* de Habermas: l’estètica, el poder, la diferència o la contingència (per la cosa estètica, vegeu, per exemple Duvenage, 2003; o en general, la revisió crítica de Thomassen, 2005).

No es pot resoldre el punt d’indeterminació i d’incertesa que s’obre en aquest punt; però es pot trobar –provisionalment i operativament– el punt per esquivar-lo. A l’apartat de les limitacions que hi ha al final d’aquesta tesi s’intentarà tractar millor aquest aspecte; però de moment, n’hi haurà prou amb assenyalar que les teories sobre “governamentalitat” (*Gouvernementalité*) (vegeu Foucault, 1978) en què l’autor francès estira la noció del poder, no com una dominació de dalt cap a baix, sinó com una forma capil·lar d’hegemonia, ajudarien molt per aclarir la tasca d’aquesta tesi. La recerca actual intenta explorar la sintonia entre la transformació en les formes de poder polític i legal que van instaurar-se amb la formació de l’esfera pública i els canvis que es van produir en tota la superfície del saber, més enllà de les noves formes de la llei o de les pautes de legitimitat visibles.

Per això la discordància entre ambdues nocions de poder –la normativa de Habermas i la capil·lar de Foucault– es resol, en aquest cas, en el moment que es renuncia a buscar una perspectiva normativa que resolgui el sentit o critiqui la pèrdua de sentit del model legal i polític dels Estats de dret. El propòsit d’aquesta tesi, d’entrada és més descriptiu. La recerca d’unes condicions per a teoria del nacionalisme que comenci amb una recerca genealògica i acabi amb una arqueologia del discurs nacional ha de situar l’aparició del discurs nacionalista –com a matriu simbòlica dels Estats-nació– en relació amb el procés de transformacions que van garantir el nou marc legal i polític de l’esfera pública burgesa. El concepte de referència per aquest marc nou és la publicitat burgesa i el millor model teòric a l’avantatge a hores d’ara és el que va proposar Habermas a HCOP (1962). Més enllà d’això, l’obra de Habermas funcionaria pràcticament només com un esquelet orientador perquè perdria el to moralitzant propi de la perspectiva més

normativa de l'Escola de Frankfurt, l'actitud elitista que se li ha recriminat i el dibuix simple i *démodé* de la recepció dels mitjans de comunicació. Se n'adoptaran, preferiblement, la perspectiva històrica, el concepte de publicitat burgesa i l'exploració de la transformació; se'n rescataran també, algunes advertències i alguns assenyalaments que el propi Habermas (1992b) ja va fer respecte de les contradiccions inherents en el model d'esfera pública que ell descrivia; però s'intentarà completar aquesta estructura tot situant-la en un marc epistèmic més ampli.

### **Hipòtesi**

Tota la literatura ha de servir per demostrar argumentativament –i aquesta és la hipòtesi de la recerca– que el nacionalisme és un discurs que emergeix simultàniament i en complementarietat amb les transformacions de l'esfera pública burgesa que garanteix la legitimitat dels moderns Estats-nació de dret en el marc de la traslació de l'episteme clàssica a l'episteme moderna.

Mostrar aquesta hipòtesi permetria obrir tota una línia de recerca que conjugues la literatura vigent sobre esfera pública i dret de la comunicació amb la literatura vigent sobre nacionalisme i identitat. El model teòric que podria emergir d'aquest camp de coneixement, possiblement, permetria aplicacions específiques d'abast molt ampli tant relacionades amb la recerca comunicativa sobre mitjans de proximitat com amb la recerca sobre les condicions de legitimitat dels escenaris supraestats, com ara la Unió Europea, etc. Però serà una vegada es puguin formular les conclusions i l'apartat de continuacions i limitacions quan aquesta mena de projecció possibilista farà sentit.

De moment, les qüestions clau d'aquesta tesi giren al voltant de l'aparició de la noció de públic –com a públic de l'opinió pública– i allò que li dona sentit com a grup reconegut. Perquè el públic de la publicitat és el que formula l'opinió pública que és una de les ficcions legitimadores de l'Estat de dret modern. En aquest marc, la noció de nació –com a antecedent de l'Estat de dret–, com a matriu simbòlica de naturalesa discursiva és reproduïda a través dels diversos dispositius comunicatius. De manera que la nació es converteix en una de les bases sobre les quals l'Estat de dret adopta sentit realitzatiu: l'Estat es presenta a si mateix com l'èxit d'un procés de consolidació nacional.

Però aquestes dues nocions –públic i nació– es tractaran a través d'uns objectius generals i específics que convé formular; assolir-los hauria de permetre demostrar aquesta hipòtesi.

## Objectius<sup>a</sup>

- 1) Inscriure les transformacions de l'esfera pública burgesa en el marc de les transformacions epistèmiques de la modernitat: de l'episteme clàssica a l'episteme moderna.
  - a. Descriure l'abast de les transformacions epistèmiques de la modernitat.
  - b. Identificar els punts de contacte entre la transformació de l'esfera pública burgesa i aquells canvis epistèmics.
  
- 2) Identificar les condicions per a l'emergència i la consolidació d'un discurs nacionalista en el marc d'aquelles transformacions.
  - a. Identificar les noves necessitats de legitimació dels sistemes legal i polític emergents: la nova esfera pública simbòlica.
  - b. Explorar i discutir les possibilitats i les perspectives teòriques al voltant del nacionalisme: el discurs nacionalista.
  
- 3) Descriure les característiques discursives del discurs nacionalista
  - a. Identificar-hi les regularitats discursives del nacionalisme
  - b. Assenyalar algunes funcions enunciatives del discurs nacionalista

## Metodologia

Aquesta és una tesi teòrica. Malgrat que algunes tesis concentren llur energia en la comprovació i el contrast entre uns plantejaments de caràcter teòric i documental i unes experiències empíriques i distingeixen, per fer-ho, entre metodologies qualitatives i metodologies quantitatives en funció d'una sèrie de principis associats als supòsits sobre la forma i les característiques que té l'experiència empírica; aquesta tesi no pot entrar en la lògica de la comprovació empírica.

Per això, tractar de resoldre enigmes com ara el de la metodologia qualitativa o quantitativa no té sentit. Més aviat haurà de ser en desenvolupaments posteriors a aquest projecte actual quan es podrà obrir la porta de les comprovacions, dels contrastos i de les comparacions de casos. De moment, però, i d'acord amb el marc teòric, la hipòtesi i els objectius que s'han definit més amunt, aquesta tesi es quedarà en l'escenari de la combinació de propostes teòriques, prestarà atenció a una concepció discursiva de pràctiques socials inscrites en uns canvis epistèmics i en unes transformacions conceptuals.

---

<sup>a</sup> Tal com s'exposava més amunt, el detall i la justificació d'aquests objectius es desplegarà millor a l'apartat següent d'Antecedents i reflexions prèvies.



Les preocupacions d'aquesta tesi comencen amb una dificultat conceptual. I la problemàtica conceptual només es pot resoldre des d'una revisió teòrica. Com ja s'ha anotat unes pàgines més amunt i com es desplegarà amb detall més endavant, la discussió sobre la legitimitat política dels Estats de dret es farà des d'una revisió dels conceptes clau al voltant de les teories del nacionalisme i de la publicitat burgesa (*bürgerliche Öffentlichkeit*) tot intentant sincronitzar les dues àrees de coneixement en relació amb un marc arqueològic concret que són les transformacions epistèmiques de la modernitat. S'intentarà assenyalar l'origen i explorar les condicions de llur aparició en les transformacions del saber que es van produir amb el final del s.XVIII.

Per això es discutiran algunes teories amb la intenció d'elaborar un model heurístic de referència que, més endavant, haurà de servir per repensar i sospesar tota una inèrcia de recerques empíriques. Alhora, el model haurà de permetre generar les condicions de possibilitat per unes recerques noves que sense aquesta discussió teòrica prèvia no podrien tenir lloc.

Es tractarà, doncs, de discutir conceptes i categories que habitualment es donen per descomptades en la literatura; perquè com ja s'ha esmentat en les pàgines anteriors, tant el camp de la discussió del nacionalisme com la problemàtica al voltant de l'opinió pública estan adobats de falles conceptuais que acaben adoptant la forma de problemes metodològics: les dificultats per dimensionar els conceptes a partir de variables o d'unitats mesurables; o la necessitat de traduir empíricament uns valors que obtenen sentit gràcies a una certa aritmètica teòrica, acaba obligant al sobreentès d'una correspondència material entre els conceptes i llurs referents objectuals. Això porta a curtcircuitar el camp de saber sencer. Amb les pàgines següents s'exposarà amb més detall que una de les finalitats fonamentals d'aquesta tesi, precisament, és assenyalar com els conceptes clau dels dos camps d'estudi que s'hi troben, van néixer gairebé simultàniament. Fills, ambdós, d'una mateixa transformació en l'àmbit del coneixement, el nacionalisme i l'opinió pública són dos fantasmes bessons.

La recerca consistirà, doncs, a resseguir la literatura científica actual i argumentar i demostrar la continuïtat entre les diverses àrees de coneixement que aquí es posaran en contacte; així com a assenyalar la pertinença d'una reflexió situada en aquest punt. Es discutiran críticament les categories habituals però sobretot es posaran en dubte algunes de les assumpcions més comunes vinculades als tres àmbits que formen l'objecte d'estudi i que provenen de tradicions de coneixement que –degut a la parcel·lació institucionalitzada del saber– deixen un espai intersticial que és el que acull aquesta recerca i el que la justificarà com un punt de partida per treballs posteriors.

De tal manera que la tesi s'obre en tres fronts –que es corresponen amb els tres objectius definits-. Per una banda, s'obrirà en la línia de la transformació de l'esfera pública tal com la va descriure Habermas (1962): després de descriure l'escenari epistèmic que és la superfície del coneixement seguint el Foucault arqueòleg del saber, s'exposaran les característiques de la transformació i el sentit que té l'esfera pública per explicar tant la nova forma de legitimació dels Estats de dret emergida a arrel de les pràctiques burgeses a l'Europa des del s.XVIII com del paper que s'atribueix a la comunicació social en aquell model. El raonament de Habermas, com es veurà, està marcadament disseccionat en dues parts: els plantejaments teòrics i les possibilitats alliberadores de la raó, la consolidació d'unes institucions i d'unes pràctiques que estaven en sintonia amb unes formes de coneixement que vaticinaven uns canvis fonamentals en l'explicació de la natura, en l'explicació de la societat i en llur organització d'acord amb el que Foucault descriu entretingudament sota la categoria d'episteme clàssica; per altra banda, el que Habermas descriu, carregat de frustració i de promeses trencades, com un procés de pèrdua i de desencís que caricaturitza com una "refeudalització" i que explica com el fruit d'unes contradiccions fonamentals, és molt semblant –encara que abordat amb un altre to i una altra actitud- a allò que Foucault descriu com l'episteme moderna.

Per l'autor francès, aquell període que se situa aproximadament a partir del darrer terç del s.XVIII va significar una altra disposició del saber que s'estenia, ja no com una possibilitat universal, sinó més aviat com una pauta de moviments i d'influències evolutives, progressives i més incerta.

Per això és pertinent recuperar el plantejament de la correspondència entre les formes del coneixement i les formes del poder que Foucault va desplegar extensivament sobretot a "Historia de la sexualidad" (1998) però també a partir de la recerca en què desplega el seu concepte de "microfísica del poder" (per exemple a Foucault, 2009:33; però també 2006 i 2007a). Aquesta interessant noció del poder, proposada per Foucault, anava més enllà (o més ençà) de les formes jurídico-polítiques estrictament; de manera que no negaven la figura de l'Estat com una estructura de poder; més aviat, al contrari: l'Estat era, per Foucault, una representació final d'un poder que no es podia entendre unidireccionalment sinó com un sistema de dominació estès capil·larment a través de les pràctiques socials:

"Aquest poder, d'altra banda, no s'aplica purament i simplement com una obligació o una prohibició a aquells que "no el tenen"; els invadeix, passa per ells, i a través d'ells; s'hi recolza, de la mateixa manera que ells mateixos, en

la seva lluita en contra, es recolzen en les preses que exerceix sobre ells mateixos. De manera que aquestes relacions descendeixen profundament en l'espessor de la societat, que no es localitzen en les relacions de l'Estat amb els ciutadans o en la frontera de les classes i que no es limiten a reproduir al nivell dels individus, dels cossos, uns gestos i uns comportaments, la forma general de la llei o del govern; que si bé hi ha continuïtat (tals relacions s'articulen en efecte, sobre aquesta forma d'acord amb tota una sèrie d'engranatges complexos), no hi ha analogia, ni homologia, sinó especificitat de mecanisme i de modalitat<sup>10</sup> (Foucault, 2009:34).

Aquesta qüestió, més que posar en dubte el model que s'intenta desplegar aquí, l'ha de reforçar: la literatura sobre nacionalisme performatiu es concentra en la idea que la pràctica social més trivial contribueix a reproduir el nacionalisme (tal com demostraven per exemple, Billig, 1995 o Edensor, 2002) i seguint aquest paràmetre, de les pràctiques trivials, de les polítiques del detall, l'Estat n'és només el punt final –convertit en llei i mostrant-se, com si fos continu, amb tota la seva majestuositat-.

La correspondència entre saber i poder que tant interessava a Foucault (2009:34): "s'ha d'admetre que el poder produeix saber (i no simplement afavorint-lo perquè el serveixi o aplicant-lo perquè li sigui útil); que poder i saber s'impliquen directament l'un a l'altre; que no hi ha relació de poder sense constitució correlativa d'un camp de saber, ni de saber que no suposi i no constitueixi al mateix temps unes relacions de poder"<sup>11</sup> però també a molts d'altres (per exemple, a Sue C. Jansen, 1988) fa pensar que una transformació profunda en la lògica de funcionament del dret i dels governs (per al cas, la implementació dels primers sistemes democràtics, la despersonalització de la llei, l'aparició del públic com a actor polític i la institucionalització de les pràctiques del debat obert i del sistema de partits) havia de correspondre's amb una transformació igual de profunda en la lògica del saber. Per això no sembla anecdòtic que mentre l'esfera pública s'institucionalitza a partir del darrer terç del s.XVIII coincidint amb la Revolució Francesa i la Independència dels Estats Units, també canvia tot en el pla del saber. Això és, apareixen objectes de coneixement nous: l'home, la natura, la vida; les ciències socials, la biologia, l'economia política, etc.

Hi ha nombrosos antecedents literaris que permeten reforçar aquesta correspondència: l'ocurrència de Habermas d'assenyalar els cafès com a nuclis de discussió i com a antecedents de la formació de l'opinió pública i de la pràctica de la discussió burgesa, s'ha vist reforçada i confirmada per estudis més recents que concentren l'atenció en els cafès com a espais d'interacció i de transformació literària (són els casos, per exemple, de l'assaig de Martí Monterde, 2007; o fins i tot del de Villar, 2008); però també recentment s'han explorat els canvis detectables en la forma de la literatura tal com ho va fer Lucy Newlyn (2000) quan explora els casos de poetes com Wordsworth o

Coleridge davant l'aparició d'una figura nova: el públic lector. És per això que aquesta tesi ha d'apostar per un abordatge transdisciplinar que incorpori literatura provinent de diverses àrees del coneixement: ciència política, però també estudis literaris o estudis culturals així com, és clar, estudis sobre història de la comunicació, o més generals sobre la transformació epistèmica de la modernitat...

Per això, i coincidint amb el segon dels objectius definits, es revisarà atentament la literatura crítica amb el model de transformació de l'esfera pública proposat per Habermas. Es farà una revisió que ajudi a assenyalar els punts febles de HCOP de Habermas pel que fa a la sensibilitat mediàtica i comprensiva del model. La idea de fons, que les transformacions ideològiques i polítiques van acompanyades de transformacions en el coneixement, fa pensar que també hi ha un rerefons de caràcter simbòlic que ha d'actuar de teló al llarg de tota la transformació descrita per Habermas.

Allò que l'autor alemany assenyalava com una contradicció del propi model i que el portava a revisar les obres de Marx i Engels per assenyalar-la (vegeu 2006:149 i s.), té tota la forma d'un implícit de caràcter cultural (o simbòlic) que ha d'estar present al raonament i que Habermas deixa, en certa manera, de banda. La repetida menció a la manca de "sensibilitat hermenèutica" que es detecta en el tractament que l'autor alemany va fer del paper social de la premsa; els problemes de definir teòricament el concepte de públic (*qua publicum*); i, encara, la noció d'esfera pública cultural, semblen conduir, tots tres, al mateix nucli de discussió. La intenció és que amb la revisió que es farà aquí d'una petita part de la literatura que la proposta de Habermas ha generat en els seixanta anys que fa des de la seva publicació, es pugui identificar el paper que el nacionalisme podria jugar en la configuració de l'escenari polític i legal que l'esfera pública garantia.

Per això, després, es recuperarà la tasca ja iniciada amb el projecte de recerca de doctorat (vegeu Rodríguez-Amat, 2006) i es revisarà la principal literatura teòrica sobre nacionalisme amb la intenció d'identificar alguna perspectiva que satisfaci les necessitats teòriques i heurístiques del plantejament que ha dut la tesi fins a aquest punt. La represa de l'anàlisi comparativa de les diverses perspectives al voltant del nacionalisme organitzada a partir dels dos eixos (substantiu i temporal) permetrà distingir arguments i propostes teòriques que fixin l'accent sobre la funció simbòlica i explicadora del discurs nacional d'aquelles que prefereixin adoptar posicions més substantives i gruixudes i, doncs, que justifiquin l'existència d'una correspondència material anterior a les condicions culturals generades per l'Estat de dret. Per a aquesta tesi es preferirà prestar especial atenció a les teories del nacionalisme dit *performatiu* (que *fa semblar*) perquè

---

tracten el nacionalisme com un discurs i doncs, com una pràctica social (aquells detalls, que diria Foucault) que teixeix simbòlicament, comprensivament, la quotidianitat.

De fet, aquesta és una condició necessària per tal d'estudiar l'opció que el nacionalisme pugui complir la funció de teló de fons, d'explicació simbòlica i de pràctica social, sobre el qual les transformacions legals i polítiques dels Estats de dret podrien prendre un sentit complet. Per aclarir aquest punt es faran contrastar les característiques que diversos investigadors –ja sigui estudiant casos específics o assajant una teoria general del nacionalisme– han identificat com a pròpies del discurs nacionalista, amb aquelles característiques particulars que Michel Foucault va assenyalar a l'hora de definir què és un discurs i quines en són les dimensions. Aquest és el tercer dels objectius definits.

Si efectivament, es complissin les condicions de simultaneïtat, de complementarietat i de particularitat entre el nacionalisme i l'esfera pública, es podria concloure que el discurs del nacionalisme juga un rol fonamental en l'esfera pública burgesa que ha legitimat habitualment la teoria dels Estats nacionals de dret. A partir d'aquí es podrien obrir noves línies de treball tant pel que fa als àmbits de l'estudi de la comunicació política i, en particular als de l'esfera pública, com als estudis al voltant del nacionalisme; però, encara més, s'obriria un espai molt interessant, entre els dos casos, d'estudis comunicatius que combinarien la recerca sobre l'estructura dels mitjans i les condicions per a l'esfera pública amb llur dimensió simbòlica, la recepció i les perspectives més narratives o ecològiques: com la perspectiva de les narratives transmediàtiques (vegeu per exemple, Jenkins 2003 i 2006 o Scolari, 2009), o la que proposa parlar de l'ecologia i els ecosistemes de mitjans (per exemple, Logan, 1986; o 2007; però, és clar, també, tota la resta de seguidors de l'obra de McLuhan), etc.



**1b. Antecedents i reflexions prèvies**





## La cruïlla teòrica com a símptoma

El pensament contemporani sobre comunicació voldria ser cosmopolita; però, a la pràctica, no se'n surt. L'arrel liberal de la teoria política que discuteix, habitualment, el procés de formació i de legitimació del sistema del dret que configura els Estats ha facilitat que la discussió sobre la comunicació social incorporés també els supòsits cosmopolites originals (Calhoun, 2007). I, tanmateix, en les decisions comunicatives de caràcter pràctic com ara la implementació de polítiques comunicatives, la presa de decisions governamentals en relació amb les innovacions tecnològiques, amb els continguts de la comunicació pública o amb la propietat de les empreses comunicatives; o encara, fins i tot, amb les propostes teòriques que arriben des d'altres àrees de coneixement fins a la comunicació, es posa en dubte la validesa del model teòric cosmopolita per prioritzar altres criteris més *sentimentals*.

És a dir, la qüestió nacional, la identitat dels pobles, o la cultura, no s'han incorporat decididament a la discussió teòrica sobre el paper dels mitjans de comunicació social en democràcia, ni s'ha recuperat, o aprofitat, tot l'instrumental teòric i metodològic, ni tampoc la tradició dels estudis de la cultura per incorporar-los a la discussió sobre mitjans de comunicació i democràcia.

I malgrat tot, els estudis sobre nacionalisme i sobre política insisteixen a situar els mitjans de comunicació com a dispositius actius en la configuració de l'imaginari nacional, de la reproducció de la sensibilitat, etc. (vegeu, per exemple la proposta de Montserrat Guibernau, a: 1999:24 o 1999:184). De la mateixa manera, els estudis sobre legitimació política (*governance*, participació electoral, anàlisi de discursos polítics, etc.) han desplegat conceptes, com ara el d'esfera pública, que identifiquen les condicions comunicatives (i doncs, l'escenari que dibuixen els mitjans de comunicació social) com un factor decisiu per a les garanties democràtiques. Manca, però, una proposta teòrica que incardini les dues tradicions de recerca –esfera pública i nacionalisme– de manera que les dues perspectives es puguin trobar en el mateix pla.

La proposta teòrica pendent hauria d'ajudar a generar un escenari de discussió nou que passés per considerar el paper específic i les formes de la comunicació social en la seva doble dimensió: la que contribueix al debat públic sobre afers d'interès general i la que contribueix a la construcció comprensiva i sensible del món. És a dir, fata una proposta teòrica que aclareixi tant la dimensió normativa de la comunicació pública com la seva dimensió simbòlica.

Aquí, s'hi troba el centre de gravetat d'aquesta tesi.

La problemàtica amb què haurà d'enfrontar-se el bon propòsit és, però, extensa i profunda. La discussió passarà per obrir tres àrees teòriques d'exploració: a) la que té a veure amb la teoria normativa de l'esfera pública partint del model original de Habermas (1962), b) la que té a veure amb les teories del nacionalisme i c), de rebot, la que té a veure amb les consideracions al voltant de la comunicació social (vegeu diagrama 1).



Totes tres tradicions de coneixement han generat molta discussió; i la problemàtica teòrica a llur voltant no és fàcil de resoldre. Per això, abans d'avançar amb la tesi és convenient aclarir i justificar diverses decisions conceptuals i metodològiques que s'han pres per poder desplegar el marc teòric que s'ha presentat esquemàticament al programa de recerca fa tot just unes línies. És un gir retòric necessari: l'origen del dibuix anterior s'explicarà a partir d'ara. És important, doncs, que la linialitat expositiva no faci confondre, el producte amb l'antecedent.

Les pàgines següents, doncs, dibuixaran algunes de les condicions que donen permís per al propòsit de la tesi. Es tracta d'anotacions i d'orientacions que ajuden a marcar els límits i les marques prèvies que s'han hagut de considerar abans d'establir una pauta teòrica de referència. Aquestes orientacions prèvies maduren en la nítida i esquemàtica organització del programa de recerca; però seria fals pensar que el marc teòric ja exposat sorgeix polit i endreçat. Primer s'han d'entendre les intuïcions i les intencions que esbossen el camp i l'objecte fins a definir-los i traçar-los rigorosament i disciplinària. Allò que s'ha anomenat marc teòric, objectius i metodologia és el resultat d'aquestes reflexions que s'exposaran ara. Aquesta secció del capítol, doncs, forma part de la tradició de recerca que considera que el coneixement no és linial ni espontani i que l'estructura positivista acumulativa només és un model retòric.

---

Proposar un apartat d'antecedents de la finalitat d'ajudar a calibrar la densitat apropiada d'aquesta recerca. Sovint, els plantejaments acumulatius i positivistes i el sotmetiment de la realitat a les categories, funcionen com paquets de coneixement que resolen l'angoixa de pensar els problemes des de zero. La dificultat, però, és que aquesta tesi és teòrica i allò que s'haurà de qüestionar són les pròpies categories que defineixen les àrees de coneixement amb què limita. De manera que és necessari posar en dubte les mateixes dreceres teòriques que les havien generades. Això significa que es proposa una secció d'antecedents perquè així s'assenyalen millor els orígens de les decisions teòriques; i que en el cas d'aquesta tesi és important perquè coneixent-ne l'origen es poden discutir millor aquestes decisions i les intencions que les han motivades.

Es parla fàcilment d'interdisciplinarietat, per exposar problemàtiques com la que es desdibuixa aquí. Però convé advertir que la posada en contacte de perspectives teòriques disperses és sempre un exercici quirúrgic major i abandonar-se darrere de la ruptura dels límits de les àrees de coneixement no hauria de servir per fer topar perspectives teòriques –concepcions del món- incompatibles o incommensurables. Per això la recerca d'aquesta tesi haurà de ser interdisciplinària però convindrà que, al mateix temps, romangui compromesa amb la pràctica cautelosa i rigorosa. Per això, al final, es dedicarà un apartat específic a l'exposició d'algunes de les limitacions del raonament que es desplega ara (vegeu el capítol 5).

Per tot això convé fer dues advertències importants abans de seguir. Primer, la linealitat narrativa no és la linealitat del coneixement: la tradició positivista ha instaurat una retòrica de la investigació que representa un coneixement acumulatiu i progressiu; però no és possible formular un marc teòric amb precisió o bé unes hipòtesis o uns objectius d'acord amb un determinat procediment sense unes reflexions prèvies. En tot cas, s'ha jutjat que així seria més clar i entenedor.

Es tracta d'una estratègia que ha de permetre distingir les condicions per a aquesta recerca –allò que es pot saber, allò que es pot definir, els límits que tindrà allò que es pot investigar-; del marc teòric –que emmarca les característiques concretes de la recerca-; de la hipòtesi i dels objectius –que formulen allò que la tesi ha de demostrar, identificar i comparar. Només a continuació d'aquest escenari de sabers, encara informes, dibuixat amb prudència, és possible concretar un procediment adequat i precís que serveixi per a l'assoliment dels objectius i faciliti les condicions per fer tot el procés a l'inrevés: validar el marc teòric i encaixar-hi les opcions establertes prèviament.

La marrada endarrereix la pauta habitual però no és gratuïta. Com no ho són les pàgines que s'han dedicat a justificar-la. La confusió entre científicitat i positivisme, així com l'imperialisme d'un procedir implementat que és complementari d'una mena de complex que han patit històricament les ciències socials obliguen a entretenir-se en aquesta mena d'explicació. Tampoc no és un escenari aliè a la parcel·la específica de la recerca en comunicació que és precisament on s'inicia el fil d'aquest raonament. La segona advertència, doncs, té a veure amb el problema que ocupa aquesta tesi.

### Entre la història i la teoria

"Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie teuer unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jede Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten"<sup>12</sup>. (Walter Benjamin (2009) *Über der Begriff der Geschichte: X*) a: *Gesammelte Schriften*, 2009. Vol. I -X)<sup>a</sup>

Una de les preguntes que creuen l'estudi de la comunicació social esclata en el punt en què es troben la teoria de la comunicació i la història de la comunicació social. És just allà on emergeix un dels conceptes més fructífers per a la recerca en comunicació: la noció d'esfera pública burgesa. El concepte, originari de la filosofia política i del dret, fa referència als fonaments legitimadors de la llei i del poder polític (el control sobre allò públic); per això la noció s'ha revelat clau, també, per comprendre el paper de la comunicació social en les societats contemporànies. El text de referència per a l'estudi de l'esfera pública és el text d'habilitació de Jürgen Habermas (1981 i 2006) que es va traduir al castellà amb el títol de "Historia y crítica de la Opinión pública".

L'obra, innovadora i suggerent als anys seixanta, s'interessava per les transformacions històriques esdevingudes en l'ordre polític i comunicatiu que permetien el desenvolupament de l'esfera pública burgesa entesa com "un espai de comunicació lliure i intel·ligent dedicat a la discussió de qüestions públiques i a l'intercanvi desinhibit d'opinions sobre aquestes qüestions (p.e. Habermas, 1996; Hardt, 1996; Hohendahl, 2000; Keane, 2003; Mah, 2000; Peters, 2001)"<sup>13</sup> (Pinter, A; 2004:217 o també Thompson, 1993).

Però l'obra va ser publicada en alemany i llevat dels comentaris d'alguns que havien pogut llegir una obra complexa i polèmica en la seva llengua original no es va prestar prou atenció a un text destinat a ser el treball d'habilitació d'un professor alemany. Fins a principi dels anys vuitanta l'obra no es va publicar en espanyol, i fou gràcies a una traducció mexicana (Habermas, 1981) i en anglès, no va arribar-hi fins a l'any 1989

<sup>a</sup> Per evitar trencar la continuïtat del text, els fragments i les cites es presentaran en català (i les traduccions són pròpies llevat d'on s'especifiqui altrament). Tanmateix, en els inicis de secció o de capítol es presentaran en la llengua original. Les cites en la llengua de lectura es troben en forma de notes al final de tot del text.

---

(Habermas, 1989b). En aquell moment es va obrir la capsa de Pandora del comentari crític i del moviment intel·lectual que hi havia estat vinculat. Coincidint amb la traducció, gairebé trenta anys després de la seva publicació original, l'obra –i la crítica– ja havien madurat prou com perquè se'n fessin públiques, gairebé al mateix temps, les revisions més rigoroses. Tot i així, a part de la isolació lingüística, també la complexitat de l'obra tan conceptual com lectora han contribuït a una certa mistificació que només ha conduït a fer l'obra més intocable, més inqüestionable: la HCOP ha romàs, en general, allunyada de la revisió teòrica i de la reflexió crítica especialment des de les perspectives de la teoria de la comunicació social.

De tota manera, l'aïllament no ha estat absolut i alguns autors i fins i tot el propi Habermas, en el marc del congrés convocat especialment per al comentari interdisciplinari de la seva obra l'any 1989 (vegeu Calhoun, 1992 i Thompson, 1993 i 1996) va coincidir que, tot i la vigència i l'interès d'algunes qüestions fonamentals, els anys transcorreguts des de la seva escriptura original demanaven –ja fa vint anys!– algunes revisions i algunes discussions.

De manera que tot i que HCOP és un puntal de la tradició reflexiva posterior, ja convé entendre-la en relació amb la literatura complexa que el text original ha generat després. Fa gairebé mig segle, Habermas va fixar les pautes d'un debat que conserva la seva validesa però que ha de ser reprès, renovat i ressituat al centre de la teoria social i política (Thompson, 1996) i comunicativa: aquesta tesi, doncs, partirà del comentari i del desglossament d'alguns dels fronts principals de discussió i de crítica sobretot conservant les formes amb què han estat organitzades normalment considerant que la compilació de Calhoun (1992) representa la rèplica més completa, fonamental, madura i sintètica per la conversa crítica que l'obra de Habermas havia obert (Thompson, 1996).

La traducció d'HCOP de Habermas a l'anglès vint-i-set anys després de la seva publicació original en alemany va suscitar una conferència a la Universitat de North Carolina el setembre de 1989 organitzada pel propi Craig Calhoun. És a arrel d'aquella conferència que el volum "Habermas and the public sphere" (Calhoun, C. 1992) va poder-se editar. En aquella ocasió l'autor alemany va tenir l'oportunitat de respondre algunes de les anotacions, els comentaris i les crítiques que aquells gairebé trenta anys entre l'obra i la traducció havien generat (vegeu-ho a Habermas, 1992b i al pròleg de l'edició alemanya de 1990).

El capítol 3.1 d'aquesta tesi, també enfrontarà HCOP a comentaris anteriors a l'obra en anglès (es citaran, per exemple, Hohendahl, 1979 i Negt i Kluge, 1979) i es procurarà

---

que el contrast adopti la forma d'una conversa que serveixi per contraposar l'obra de Habermas a la d'altres pensadors i crítics ineludibles. La intenció és fer més entenedors tant el centre de vasculació d'aquesta tesi com el valor específic de HCOP o l'obra posterior de Habermas: així que es posaran sobre la taula, per exemple, els eixos dels debats que el deixeble d'Adorno va tenir amb Niklas Luhmann (Habermas i Luhmann, 1981) i amb Hans-Georg Gadamer durant els anys setanta (vegeu-ho a Habermas, 2007; i Gadamer, HG. 2007).

Jürgen Habermas explorava, a HCOP, els canvis que es produïen en l'esfera pública (*Öffentlichkeit*) i que repercutien sobre les formes de legitimació política. Per això se sol anomenar la teoria normativa de la publicitat<sup>b</sup>. Però els canvis que emmarquen la transformació que va descriure Habermas tenen un abast molt més ampli i per això s'ha marcat el primer objectiu que consistirà en comprovar la sincronia entre la transformació epistèmica de la modernitat i l'encaix de HCOP.

Es tracta d'allò que Michel Foucault (1968a i 2006; 1969 i 2007a; 1999 i 2009, etc.) va explorar llargament i va anomenar *epistemes* per explicar els escenaris de saber en tota la comprensió del món occidental. Els dos moments en el coneixement que Foucault identifica (que primer anomena l'episteme clàssica i després l'episteme moderna) s'ocuparan –com es veurà– de fornir-se d'explicacions sobre si mateixos tot projectant-se enrere en el temps i arrelant-se en els principis del que encara ara s'anomena *La Modernitat*.

La necessitat de la tesi, doncs, és intentar descentrar la reflexió que habitualment gira al voltant de la transformació en l'àmbit normatiu, per considerar, també, els canvis que es produeixen en l'esfera cultural i social i que s'estira per tot el coneixement donat per bo. És allò que aquí s'anomenarà l'esfera del simbòlic: si es confirma aquella sincronia entre les transformacions de la publicitat burgesa i la resta de canvis en la comprensió del món, s'hauria d'acceptar que la discussió lliure i racional que va emergir amb la publicitat burgesa no es pot separar d'un escenari de comprensió més ampli en el qual la idea de participació oberta sense dominació s'arrela i pren sentit.

Les implicacions d'un raonament d'aquesta mena són importants: la pròpia noció de veritat s'hi troba atrapada. Per Habermas, la veritat de la raó, obtinguda gràcies al consens i a través del mètode científic és el marc en el qual la llei ha d'emergir; per això Gadamer l'any 1967 li ho discuteix i proposa, en canvi, una mirada hermenèutica en què

---

<sup>b</sup> Publicitat entesa com a qualitat de públic i no en la seva accepció comercial o persuasiva. Per una discussió sobre els problemes i les possibilitats de traducció de "Öffentlichkeit", vegeu Habermas, 1981; o les anotacions que hi ha més endavant al primer capítol de la tesi.

---

la veritat s'ha de situar històricament i lingüística en la qual el subjecte no pot ser un coneixedor transcendental sinó que també pot viure experiències de veritat no científiques (vegeu Gadamer, 2007). Per Gadamer, els valors i els límits del saber, el sistema simbòlic que teixeix el món i llurs processos de reproducció social, han de formar part de la reflexió sobre el desenvolupament de la llei i de la possibilitat crítica de la publicitat i del nou sistema estatal d'organització. Tot i que, inicialment, Habermas havia criticat durament l'hermenèutica com a disciplina (Habermas, 2007), després n'incorporaria algunes de les propostes que arribarien fins a la comprensió dels mitjans de comunicació (Thompson, 1993 i 1996 i Habermas, 1992) o fins a insertar una dimensió simbòlica de l'acció comunicativa en el món de la vida (vegeu Duvenage, 2003:56).

Les transformacions del sistema de legitimació política, gràcies a l'esfera pública, que descriu Habermas són un punt de partida per entendre el paper de la comunicació pública en l'aparició dels Estats de dret moderns. Per això els Estats són presentats sovint com les figures polítiques que representen la forma social més prominent de la modernitat (Giddens, 1991:15) i no només es materialitzen en la metamorfosi d'ordre jurídic i legal que s'explica des de l'òptica normativa proposada per Habermas, sinó que també encarnen aquells canvis que es produeixen simultàniament en tots els altres àmbits del coneixement. El valor dels nous Estats-nació per la Modernitat és tal que s'han convertit en els referents i en les matrius polítiques fonamentals del nostre temps: s'articulen al voltant de l'eix que separa una dimensió racional representada per la llei de l'Estat d'una dimensió simbòlica, emotiva i fonamental representada per una lògica de pertinença nacional.

Per això Hohendahl (1979) observa que si "la teoria burgesa havia separat amb cura les esferes de la política i de la cultura", i "la teoria crítica s'havia ocupat de demostrar la presència d'una estreta relació entre totes dues", Habermas, amb la teoria de l'aparició de l'esfera pública burgesa, s'hauria ocupat, doncs, de proporcionar un fonament històric a partir de "l'exposició de les transformacions en les institucions culturals a través del canvi en el sistema polític, el desenvolupament del qual és alhora, concebut des dels canvis en el model econòmic" (Hohendahl, 1979:89-90). La tesi intentarà aprofundir en aquesta finalitat i reforçar, encara més, el nus que uneix la transformació política que deriva en els Estats de dret i els canvis culturals que els emmarquen, en forma -per exemple- de nació.

Aquest punt obre més qüestions que no tanca. Són preguntes que giren, per exemple, al voltant de com es construeix la relació entre Estat i nació; o de què és la nació i què és

---

l'Estat; o pregunten pels límits de la diferència entre un i l'altra. Les mateixes preguntes recauen sobre la legitimitat de l'Estat i l'entitat de la nació o sobre el paper (o papers) particulars i específics dels mitjans de comunicació. Aquests darrers, és clar, intervenen en el reguitzell de dubtes també des de la diatriba sobre si els mitjans de comunicació són part de la promoció del debat públic que sosté l'Estat o si són part del procés de formació de vincles afectius entre els membres nacionals. Per descomptat, que el dubte es pot dur encara més enrere i preguntar sobre què vol dir mitjans de comunicació.

El binomi, tan incert com intuïtiu que manté l'Estat i la nació com dues cares de la mateixa moneda ha generat molta discussió política; però també teòrica i acadèmica: les dificultats conceptuals i metodològiques i els compromisos que entelen massa sovint el debat sobre el nacionalisme fan les coses més difícils, encara. Molts han pretès que les dificultats fan el tema del nacionalisme impropri de les preocupacions de les ciències socials de manera que s'ha optat sovint per amagar el cap sota l'ala i proposar models teòrics abstractes que eviten la discussió sobre nacionalisme (vegeu, per exemple, la crítica que fa Calhoun, 2007 sobre aquest fet).

Però el problema de la legitimitat política, del dret internacional, de la immigració, de les organitzacions transnacionals estan posant a prova constantment els fonaments del dret positiu tradicional i en aquests fonaments hi ha tota la discussió sobre el nacionalisme. En aquest sentit, la proposta de Habermas crea un marc acadèmic per a l'estudi dels problemes de la relació entre l'Estat, la societat civil, els orígens i les projeccions de la democràcia i l'impacte dels mitjans (Calhoun, 1992:vii) alhora que proposa un recorregut pel desenvolupament de les condicions de legitimitat dels moderns Estats-nació. I com es veurà al llarg d'aquesta recerca a partir de HCOP i de l'obra de Habermas, es podran assenyalar algunes possibilitats i mancances que serviran per obrir alguns dels escenaris de discussió sobre aquest tema.

Per exemple, una de les discussions que HCOP ha suscitat ha estat el problema que va des del rigor històric fins a la perspectiva normativa del model d'esfera pública. Aquest és un tema de llarg recorregut sobre el qual s'han manifestat durant anys diversos autors (vegeu, per exemple, la revisió que fa Andrej Pinter, 2004). Es tracta de qüestions que es discutiran més endavant en aquesta recerca. L'efecte d'aquesta dificultat, recau sobre el punt en què la teoria de la comunicació s'agafa de la mà amb la història de la comunicació social: HCOP ha sigut la referència com a recurs d'anàlisi d'història de la comunicació i com a recurs per a la discussió sobre la noció d'esfera pública: és a dir, s'ha pres tant l'esfera pública com a concepte teòric com l'esfera



---

pública en tant que fenomen històric i comunicatiu (Andrej Pinter, 2004). I tanmateix, en un cas i en l'altre es poden penjar crítiques al model original: per exemple, l'esfera pública proletària que discuteix la univocitat històrica proposada pels alemanys Negt i Kluge (1979); o la revisió del paper dels cafès i dels *altres formats* comunicatius que discuteix el plantejament comunicatiu de Habermas tal com fa Martí Monterde (2007).

Aquest darrer focus de discussió de la manera que Habermas té a l'hora de tractar la comunicació social: la premsa, les cases de cafè i els pubs, és més d'interès per a aquesta tesi i per això s'hi prestarà més atenció: als capítols següents, es reprendrà amb més detall aquesta intuïció i es proposaran arguments que ajuden a identificar que la teoria de la comunicació social subjacent en l'obra de Habermas s'ha modificat i discutit poc. I d'altra banda, és paradoxalment en l'àmbit de la teoria de la comunicació i de la història de la comunicació social on la proposta habermasiana –pensada per reflexionar sobre els mecanismes de legitimitat i no sobre l'estudi de la comunicació- més ressò i èxit ha tingut.

De manera que mentre la gran innovació de Habermas (1962) era un model que integrava els mitjans de comunicació en el mateix procés de transformacions socials i polítiques, tant la tesi de la refeudalització de l'esfera pública com la tesi d'una recepció massa passiva, havien de ser revisats i discutits (Thompson, 1996 i Calhoun, C 1992). És a dir, que mentre la crítica de l'espectacularització de la comunicació social ha estat un dels punts més repetits i llegits de l'obra de Habermas, algunes de les dreceres teòriques que pren per sostenir-ho s'han de repensar.

Però des del punt de vista d'aquesta recerca, com a mínim la primera part de HCOP és fonamental perquè aboca llum sobre el punt d'encontre entre els mitjans de comunicació i els sistemes polítics: o, en aquest cas, el desplegament epistèmic i cultural de la modernitat i l'erecció dels Estats-nació de dret. Perquè, de fet, Habermas "tracta el desenvolupament dels mitjans de comunicació com d'una part integral en la formació de les societats modernes i considera que la circulació dels materials impresos a principis de l'Europa moderna va tenir un paper crucial en la transició de l'absolutisme als règims liberals democràtics i que l'articulació de l'opinió pública a través dels mitjans de comunicació va esdevenir una característica vital de la vida democràtica moderna"<sup>14</sup> (Thompson, J.B. 1997:20). El desplegament dels "materials impresos", que per molts és també el factor per a l'emergència del nacionalisme i la nació imaginada (Anderson, 1983) ajuda a tornar a la discussió sobre mitjans de comunicació.

---

## **Dels mitjans de comunicació a la comunicació social**

La tradició d'estudis de la comunicació tendeix a ser monomediàtica i mediacèntrica és a dir, separa els dispositius tecnològics entre ells, per estudiar-los per separat; i els aïlla del context socio-històric en què es despleguen. La intuïció i les crítiques que tot just s'han apuntat a HCOP inviten a pensar que val la pena treballar des d'altres mirades: considerar la comunicació social més enllà dels dispositius tecnològics específics tot integrant-los en el marc de les pràctiques socials.

Aquest propòsit assembla, en un cert sentit, la proposta de Habermas d'analitzar l'esfera pública literària com a llavor de l'esfera pública política posterior, amb la idea que alguns autors de l'anomenada Escola de Toronto (vegeu Scolari, 2009) com ara Marshall McLuhan, Harold Innis, Walter Ong, Robert K. Logan, entre d'altres, han desplegat. Es tracta d'una perspectiva que tant fa referència a l'estudi de la història de la comunicació social com serveix per a la comprensió dels escenaris comunicatius actuals i futurs. De manera que, si bé s'ha tendit a criticar els canadencs per un cert reduccionisme tecnològic –vegeu (Alegre, 1996:16), possiblement representen els qui millor han sabut integrar les condicions comunicatives en els marcs culturals històrics com ara amb la cèlebre i deformada "the medium is the message" –l'entorn és el missatge- visible en la continuïtat que descriuen entre unes formes de pensament i unes condicions (instrumentals) comunicatives o en la lògica ecològica dels aparells comunicatius que s'integren i complementen entre ells en un mateix pla cultural.

De fet, la possibilitat d'una continuïtat entre la proposta de Habermas i la dels –dits- canadencs es troba en el fet que Habermas (1962) va integrar les transformacions comunicatives en l'escenari de les transformacions socio-polítiques i legals gràcies al concepte d'esfera pública burgesa. La circumstància dóna diverses pistes per al raonament d'aquesta tesi: per exemple, és el mèdiu i no els mèdia –el context i no la tecnologia- el que s'ha de comprendre en relació amb l'emergència dels Estats-nació de dret moderns. Extensivament, d'altra banda, es podria considerar que la separació entre la narració, la discussió, i l'escriptura –que habitualment es consideren de forma integral- permet obrir una escletxa que separa el raonament positiu-racional de la llei codificada de l'Estat, del raonament simbòlic-sentimental de la identitat nacional. Perquè tal com escrivia Robert Logan (1986:25) "Els efectes dels mèdia són tan importants, que hom no pot entendre els processos històrics i el desplegament cultural només en termes de quina informació s'ha comunicat. També s'han d'entendre la manera en què la informació era mediatitzada. En altres paraules, s'han d'analitzar els efectes dels mitjans

---

més enllà del missatge que transmeten. (...) Només estudiant alhora el mitjà com a "missatge" i els missatges que el mitjà transmet pot emergir una percepció completa del processos històrics i culturals"<sup>15</sup>.

L'altra possibilitat que ofereix la mirada de Habermas d'un sistema de comunicació que forma part estructural de l'escenari polític també obre la porta a debats al voltant del que s'han anomenat narratives transmediàtiques (Jenkins, H. 2003 i 2006 i Scolari, 2009) o al voltant dels estudis sobre la recepció i el consum de la comunicació social en relació amb la discussió pública sobre política i afers d'interès col·lectiu (Hasebrink, 2000). L'aproximació que gira al voltant dels significats o la recepció o els vasos comunicatius comunicants, té interès perquè deixa enrere les mirades monomediàtiques (Scolari, 2009) i permet abordatges molt més interessants. Són perspectives que assenyalen, per exemple, la comunicació social com una narrativa múltiple, omnipresent i pública. Pública i omnipresent perquè és compartida i repetida en diverses plataformes, dispositius i llenguatges, més enllà dels mitjans de comunicació habitualment considerats que són només una part integrada del sistema de comprensió general. Una mirada així, ajuda a trencar amb un cert positivisme metodològic i un cert parcel·lisme disciplinari que havia condicionat –i encorsetat– els estudis sobre comunicació tradicionalment.

En les narratives transmediàtiques compatibles amb la noció d'esfera pública tal com la va definir Habermas a HCOP sí que s'hi han fixat els estudis culturals o alguns dels estudis d'història de la comunicació. Els primers, perquè van parar esment sobre els continguts i no sobre la forma o la tecnologia i, preocupats pel discurs hegemònic i les formes de poder, no van caure en l'error metodològic de separar els mitjans de la societat que els generava; els segons, perquè la narrativa del passat integra i simplifica, per definició inevitablement, poder i narrativa.

Tot i així, l'obra inicial de Habermas no havia de proposar una teoria de la comunicació. En realitat, Jürgen Habermas va elaborar un document filosòfic i arqueològic que explorava el canvi en les formes de publicitat, visibilitat i poder que s'havien esdevingut amb l'emergència i la consolidació de la burgesia com a nova classe hegemònica. El canvi de mans en l'escenari del poder, però, no s'esdevingué en el buit; sinó que anava acompanyat de canvis en tots els nivells: el coneixement, l'organització i la comunicació. Així que sí que *Història i Crítica de l'Opinió Pública* (Habermas, 1989 i 2006) es fixava en els canvis que es produïen en l'escenari mediàtic; però no era aquesta la seva finalitat. L'obra, però va ser especialment innovadora i suggeridora perquè, per primera vegada, atribuïa als canvis comunicatius la capacitat d'estar estretament implicats en la

---

transformació social, política i legal. Conceptualment, a més, el model de Habermas aportava novetats importants en l'escenari de la comprensió dels mitjans de comunicació: l'abisme que separava mitjans i societat en la teoria tradicional i en la recerca administrada no satisfieia la major part de mirades comprensives de les ciències socials. I en canvi, en el cas del model d'esfera pública burgesa aquesta separació es dissolia en una sinergia de canvis socials coordinats amb canvis comunicatius.

Per últim, la idea d'esfera pública ennoblava i regenerava la possibilitat d'estudiar els mitjans de comunicació a partir de la seva finalitat en el marc democràtic de la teoria liberal: la postura normativa del text de Habermas generava simultàniament un plantejament crític amb el model de mitjans actual alhora que observava una proposta possibilista. El pessimisme apocalíptic que havien deixat emergir Adorno i Horkheimer en les diverses obres anteriors (per exemple, Adorno i Horkheimer, 2006; o encara Adorno, T, 1973) trobava en el plantejament de Habermas una via d'escapament que passava per fer un pas enrere i tornar a l'origen de la discussió. Sense contradir la radiografia decadent i nostàlgica que els seus mestres van fer de l'escenari comunicatiu nordamericà del primer terç del s.XX, Habermas proposava una anàlisi que recordés el projecte Il·lustrat i les possibilitats d'un model comunicatiu per a la democràcia. Va ser l'actitud crítica i visionària amb el sistema contemporani de mitjans de comunicació allò que va fer que l'obra serveixi, encara ara, de fonament històric i de model teòric alhora: perquè reforçava i renovava la discussió iniciada per Adorno i Horkheimer a la "Dialèctica de la Il·lustració" (2006).

Això vol dir que s'obren tres àrees de discussió: la que inscriu la tesi en la recerca teòrica sobre esfera pública, la que proposa el nacionalisme com un discurs que satisfà les necessitats simbòliques que identifiquen el públic i la revisió del concepte de mitjans de comunicació a favor d'una noció de comunicació social que permet inserir dispositius i narrativa, poder i efectes en un marc cultural més ampli.

Per fer això, val la pena no deixar la noció intuïtiva inicial de Habermas que es fixava no tant en l'estructura de propietat dels mitjans de comunicació –en el seu cas prestava especial atenció a la premsa crítica londinenca de finals del s.XVIII– sinó en la seva capacitat per mantenir, escampar i reproduir l'escenari de debat obert i lliure que es produïa als *coffee houses*, als *salons* o a les *tischgesellschaften* d'arreu d'Europa. L'interessant de la comunicació social tal com ho plantejava inicialment Habermas era la seva forma de contribuir a la conversa social articulada a partir de la raó crítica, és a dir, alliberada de formes de dominació i de participació oberta.

---

El principi crític de la publicitat és fonamental per a la garantia de tot el model; fins al punt que els mitjans, la tecnologia específica, les estructures de la propietat, esdevenien laterals i fins i tot marginals respecte de llur funció en el món de relacions i de comprensió social en què Habermas els inseria (Thompson, 1997). Els mitjans facilitaven el debat: aquesta és l'observació novedosa. Però la consideració dels mitjans des del seu caràcter conversacional topa amb el retrat d'un públic passiu, manipulable i gairebé estúpid a la manera del que ja havien dibuixat Adorno i Horkheimer (2006). Els dos autors exiliats a Amèrica romanien atrapats en una perspectiva que es podria traçar enrere fins als principis del romanticisme, per exemple, en l'obra de Coleridge (vegeu, Newlyn, 2004:60). En aquest sentit, Habermas no va fer cap pas endavant. Fins i tot, en treballs posteriors, l'autor de HCOP intentarà resoldre la paradoxa per establir el sòl de la conversa en un estat d'entesa (*Verständigung*) assolit a partir del convenciment de caràcter racional i tot superant els prejudicis que la tradició arrossega i que podria desviar la cerca de l'entesa de la seva finalitat d'erigir la raó en veritat. Així es formarà una de les preocupacions que ha orientat l'obra posterior de Habermas tal com es veu tan en *La Teoria de l'Acció Comunicativa* (Habermas, 1988) com, i especialment, a la *Pragmàtica Universal* (Habermas, 1989). Malgrat tot, convé recordar que molts lingüistes, pragmatistes i sociòlegs li han criticat aquell esforç i fins i tot la ingenuïtat (vegeu-ho per exemple, a Thompson, 1996 i 1997; o a Hohendahl, 1979, 1992; o a McCarthy, 1992).

Com es veurà més detalladament al capítol 3.1, la sola idea d'un *consens* basat en la possibilitat de l'individu de desprendre's de la seva situació tradicional i cognitiva marca el punt de desacord en el debat que va enfrontar Habermas amb Hans-Georg Gadamer (vegeu Gadamer, 2007 o Habermas, 2007). El debat sobre hermenèutica, s'estructurava al voltant de l'horitzó sobre el qual l'individu podia sostenir la seva posició: per Habermas, l'individu guiat per la seva voluntat emancipatòria i el seu propòsit de consens podia superar qualsevol llast previ a la seva capacitat de fer servir la raó per deixar-se convèncer o ser convençut. Gadamer, per la seva banda, exposava que el coneixement no pot sinó estar situat històricament i que la comprensió no pot ser d'altra manera que conversacional i lingüística i que el sòl d'aquesta comprensió recau sobre alguna forma del que es podria anomenar mitologia col·lectiva.

En aquest punt del debat tindrà sentit tornar a considerar el nacionalisme: el discurs nacional podria entendre's com el sòl de comprensió a què els nous escenaris polític i econòmic s'instal·len i que, amb la consolidació dels Estats-nació, es converteix en la matriu que acull tota la conversa pública i garanteix l'entesa i la comprensió cultural: artística, literària, filosòfica, científica, mediàtica, política, lingüística i històrica. Aquí és on es troba el punt d'ancoratge d'aquesta tesi.

Tal com també es veurà més endavant, la hipòtesi d'una racionalitat universal cosmopolita –una forma de pensar separada del seu context de formació– és un dels nuclis de la crítica a HCOP de Habermas i precisament aquest aspecte és el que van subratllar insistentment Foucault, (vegeu 2009, per exemple) o Sue Curry Jansen (1988:168-181) quan exposava que només la perspectiva del liberalisme polític accepta la idea que és possible una forma de saber i de comunicació separada de qualsevol forma de dominació. Com a mínim tres escoles de coneixement (seguint Jansen, 1988:182: a) la tradició clàssica de la sociologia del coneixement –des de Nietzsche fins a Mannheim o Alfred Schutz; b) les revisions recents d'aquella perspectiva i les antropologies i arqueologies del coneixement (Mary Douglas o Michel Foucault) i c) les perspectives post-crítiques o constructivistes de la filosofia de la ciència i de la història) sostenen que “el coneixement porta les “cicatris” de la seva gènesi social: que el temps, l'espai, l'estil, la classe i l'ego deixen llurs empremtes en les idees”<sup>16</sup>. També Craigh Calhoun (2007) s'afegiria a aquesta perspectiva que critica el coneixement universal i objectiu proposat per Habermas.

En aquest marc de condicionaments contextuals del coneixement, de fet, s'hi ha de situar el propi exercici de la revisió històrica. La història moderna, tal com exposava la mateixa Sue Jansen, és una forma de “story-telling”, és a dir, un fenomen lingüístic, un “acte de parla” o un “ús selectiu del temps pretèrit”; és a dir, que els textos històrics parlen “des de” alhora que “a” (Jansen, S. 1988:26). Es tracta d'un raonament que des de la historiografia sembla que ja està assumit tal com ho demostren obres com les de Geary, (2002); Hayden White (1996); Jorge Lozano (1987); o John Burrow (2009); encara que en el cas de la tesi actual, el punt de referència serà l'obra de Michel Foucault (2006 i 2007a) i la seva distinció conceptual i metodològica entre Història i Arqueologia.

### **Entre la història i l'arqueologia**

Tot i que els dos conceptes s'han de considerar, aquesta tesi no encaixa en cap de les dues opcions. No és ni una tesi històrica ni una tesi arqueològica: es tracta d'una tesi teòrica que té la intenció de proposar un model conceptual i un marc de referència que podrà servir, després, per aplicar-lo tant a anàlisis de casos històrics concrets, com a aproximacions arqueològiques, per exemple, una arqueologia del discurs nacionalista. Però el perill de confusió fa pertinent que abans de seguir amb la tesi es dediquin unes línies a explorar la distinció entre els dos conceptes.

---

Separar la història de l'arqueologia –tal i com ho proposaria Foucault (1969, 2006 i 2007a, p.e.) serveix per discutir, per exemple, el problema de la linealitat de la història. La problemàtica paradoxal ja l'havia descrit, per exemple, Manuel De Landa a *A thousand years of non-linear history* (2003) però, en realitat, la discussió ja li arribava d'abans; de quan Michel Foucault (1968a i 1968) buscava un refugi metodològic per aclarir la seva tasca sobre l'estudi del coneixement que ell anomenaria arqueològica. La qüestió de la història no lineal és molt pertinent per al desenvolupament d'aquesta tesi.

Si s'intenta demostrar que la història com a disciplina ha estat, sobretot durant els temps de què s'ocupa la tesi, un tema de preocupació intel·lectual i filosòfica; o encara més, si es volgués demostrar que la història com a disciplina es pot considerar un instrument al servei d'unes determinades formes de poder, convindria prendre precaucions metodològiques importants.

Efectivament, la paradoxa rau en què no es podria descabdellar la història per descobrir-ho; perquè al capdavant, la disciplina històrica és alhora objecte i símptoma d'una transformació epistemològica que s'escampa molt més enllà de l'exercici de narrar-se acumulativament i evolutivament al llarg d'una cronologia. Tal com avisava Foucault, "la història del saber no pot fer-se sinó a partir d'allò que li va ser contemporani i, certament, no en termes d'influència recíproca, sinó en termes de condicions i de *a priori*"<sup>17</sup> (Foucault, 1968a:206).

Per això resulta imprescindible traslladar el focus des del propòsit historicista fins a l'òptica garantida per les nocions de discurs, d'arqueologia, de genealogia i d'episteme que Foucault va teoritzar i utilitzar com a recurs operatiu (1968a, 2006, i sobretot 2007a). Són instruments i conceptes que permeten guardar-se metodològicament de la trampa de confondre història i historicitat, pensament i discurs. El punt de partida de la translació es troba en l'assumpció que la història és una narrativa històrica, això és, que està inscrita en el seu temps. Des d'aquest principi, doncs, no es pot parlar tant del passat a què fa referència com del present en què es desplega. Per altra banda, tot l'instrumental disciplinari, retòric i científic ha dotat l'estudi de la història d'un paper transcendental que tatua equívocament el passat amb la seva narració.

La història, en un entramat com el d'aquesta tesi, esdevé simultàniament l'orientació i la pèrdua. L'organització temporal que proporciona la disciplina aboca llum no només sobre l'ordre dels esdeveniments sinó també sobre els motius i les continuïtats que es mantenen (oposades als canvis que es produeixen); però també és la disciplina la que fa

perdre de vista violentament que aquesta narració enfosqueix –vela, naturalitza- les altres narracions possibles, segurament menys interessades en consolidar unes estructures de poder hegemònic amb dret i mitjans per contar-se a si mateix. No és estrany, doncs, que la discussió historiogràfica esdevingui central en tot el recorregut de la transformació del coneixement i tampoc ho és que, com es veurà, pateixi canvis profunds coincidint amb la ruptura entre l'episteme clàssica i l'episteme moderna.

És a dir, que si la tesi es preocupa del desplegament de les estructures polítiques de la modernitat (o sigui, de la consolidació dels Estats de dret moderns) tot inscrivint aquesta transformació en un context de canvis culturals profunds i més amplis –que afecten tota la superfície del coneixement, l'episteme- la història, com a disciplina, es trobarà inevitablement imbricada en aquests canvis com a actor i com a objecte. Això fa necessari assumir que la narrativa tradicional històrica podria ocultar trampes i dreceres que distreuen més que aclareixen les transformacions que interessa estudiar críticament.

Les transformacions que duen des d'un escenari de coneixements fins a un altre tenen a veure, primer, amb allò que tradicionalment s'ha anomenat la Il·lustració<sup>c</sup>: un conjunt de formulacions de caràcter filosòfic que es produeixen a partir de meitats del s.XVII a Europa i que s'estiren fins al darrer terç del s.XVIII; al llarg de la tesi, aquest primer moment és el que coincideix amb l'episteme clàssica tal com Foucault la descriu (1968a i 2006). Després d'aproximadament el 1775, aquelles formulacions començaran a implementar-se i els models teòrics i abstractes s'intentaran materialitzar en lleis i polítiques; en aquesta tesi, el segon moment s'anomenarà episteme moderna.

Així s'esbossa una de les dificultats més greus d'aquesta recerca. La profunditat de l'abisme que es desdibuixa com un camí de no retorn en què la història es plega sobre ella mateixa ha estat àmpliament identificat per molts autors que han aconseguit defugir les trampes cognitives d'una Il·lustració que és inevitablement el producte del seu temps històric i un referent necessari de la comprensió del nostre món actual. Però també la Il·lustració ha sigut fortament idealitzada per la intel·lectualitat posterior que sovint no ha sabut prendre consciència del relleu en la forma de coneixement anterior.

Amb tot, sí que alguns autors i investigadors han sabut escapar d'aquest curtcircuit del coneixement i de la història i han sabut mostrar com el fonament Il·lustrat ha generat

---

<sup>c</sup> Tot i que en la formulació de Foucault –que és la que serveix de referència al llarg de tota la tesi- no hi ha un escenari geogràfic concret, s'ha de sobreentendre que es parla de l'Europa més occidental. La imprecisió, però, permet que el model es formuli en abstracte i que es pugui aplicar als diversos escenaris històrics i geogràfics segons el cas. El preu d'aquesta abstracció, però, és elevat; primer perquè fa pecar el raonament d'eurocèntric i segon, perquè impedeix, per exemple, entretenir-se en les diferències que alguns autors han descrit entre les *Il·lustracions (Aufklärungen)* Francesa, Anglesa i Nordamericana (vegeu, per exemple, Himmelfahr, 2008 o Porter, R.2000)



---

l'espai fèrtil per tota una maquinària de sabers que tradueix inequívocament la materialitat en sentit i que se'l creu sense discutir-lo. Alguns d'aquests autors han associat la revisió crítica de la referència il·lustrada a alguna de les categories "*beyond*" que diria Homi K. Bhabha (vegeu 1994:1) com ara *postmodernitat* o *posthistòria* o *postestructuralisme* o *postil·lustració*; però en realitat, la detecció i l'assenyalament de les limitacions de la Il·lustració es troben precisament en els mateixos trets de la seva formulació; per això Dupré escriu que "la crítica a la Il·lustració continua basant-se en els principis inherents de la il·lustració"<sup>18</sup> (Dupré, 2004: 335) tot i que pocs autors s'han atrevit a girar el poder de la crítica contra la raó mateixa.

De manera que, tornant a la història, el curtcircuit, la drecera, la paradoxa que atrapa la disciplina de la història en els replecs de la crítica als canvis de la Il·lustració, es pot evitar, si s'aconsegueix "alliberar el camp discursiu de l'estructura històrica-transcendental que la filosofia del segle dinou li va imposar"<sup>19</sup> (Foucault, 1968c:62) o, com diria Hayden White (1994) "té sentit estudiar el passat si interpretem la càrrega de la història com la càrrega moral d'alliberar l'home de la càrrega de la història"<sup>20</sup> (vegeu Tozzi, V. 1994) per poder separar la pràctica disciplinar discursiva del marc en què es narra.

S'observaran les dues grans epistemes de la modernitat, la clàssica i la moderna tal com Foucault les va descriure. Així s'associaran les ruptures epistèmiques que les separen amb alguns dels canvis que es produeixen a l'escenari legal i polític. Es prestarà atenció a alguns elements que permeten parlar d'un escenari de coneixements que s'anomena l'episteme clàssica -entre els segles XVI i XVIII- i d'uns altres canvis que permeten assenyalar l'emergència de l'episteme moderna -consolidada amb les darreries del s.XVIII i durant el s.XIX. Aquests dos plans de coneixement s'exploraran en la mesura que han d'acollir, i que poden sincronitzar-se, amb la transformació que es produeix en l'escenari polític i legal que descriu Habermas a HCOP.

En correspondència amb la pràctica arqueològica que du fins a les dues epistemes de la modernitat sense fixar-se en els motius de ruptura que produeixen el pas d'una a l'altra la noció de discurs esdevé fonamental. Ni pensament, ni enunciació, el discurs s'ha d'entendre com un monument: és a dir, a) s'ha de descriure en la seva configuració intrínseca i no com un mer comentari; b) se n'han d'analitzar les condicions d'existència i no les lleis de la seva construcció; i c) el discurs no ha d'estar vinculat a un pensament, a una ment o a un subjecte que el genera sinó a un camp pràctic en què es desplega i d'on obté sentit (Foucault, 1968a:61). Així, el discurs nacionalista que s'explorarà després es convertirà en l'exemple i en l'aplicació d'aquest model teòric, al final de la

tesi: s'estudiarà la possibilitat que el nacionalisme tingui les característiques d'un discurs i que resolgui, doncs, el problema de cohesionar el públic de l'opinió pública.

El discurs és, en aquests termes, doncs, la pràctica fonamentalment inscrita en un marc epistèmic que reverbera i en què es consolida. Així podrà analitzar-se el discurs sense que això li costi el preu de confondre's amb el pensament. La idea de transcendència universal del pensament, o la innocent immanència de l'enunciació que passa per anecdòtica, visible o invisible, són, des d'aquesta perspectiva, només efectes del discurs. El discurs és una pràctica social i la dota de sentit, però alhora resta condemnat a les pròpies condicions d'existència d'aquesta pràctica social. Així és com és possible tornar a tractar el passat: tot alliberant l'element transcendent històric per mitjà de la noció del discurs. Com es veurà més endavant, Foucault (1968a:62) descriu diverses vegades les característiques del que ell considera discurs.

L'ensamblament de la història com a disciplina en el marc de tota la transformació epistèmica, legal i política que descriuen tant Foucault (1968a, 2006) com Habermas (1962) cadascun amb els accents particulars, obliga a renunciar a la idea d'una linialitat objectiva d'un temps universal i força centrar el raonament en les condicions de l'emergència de la història tal com ha arribat fins a l'actualitat. Tanmateix, però, aquest ensamblament, també obligarà la recerca a buscar marques de sincronia entre les transformacions epistèmiques descrites per Foucault i les que s'esdevingueren en la publicitat burgesa descrites per Habermas. Finalment, però, alliberats d'un relat històric transcendent i lineal, es podrà intentar identificar la naturalesa discursiva del nacionalisme per si s'adeqüessin les condicions de la seva formació i de la seva presència a aquelles generades per l'escenari epistèmic sobre el qual prenen part els canvis polítics i legals.

L'advertència que fa Foucault sobre el valor del seu propòsit investigador hauria de servir, aquí també, per mantenir sense malentesos la noció d'episteme que s'usarà. L'episteme és un recurs que ha de substituir, amb anàlisis diferenciades, la història totalitzadora (la que parla 'del progrés de la raó', 'de l'esperit d'un segle'). Enlloc d'això...

"...l'episteme d'un període no és el resultat de la suma dels coneixements, ni l'estil general d'una recerca sinó la divergència, les distàncies, les oposicions, les diferències, les relacions dels seus diversos discursos científics: l'episteme no és una mena de narrativa subjacent; en canvi, és l'espai de dispersió, un camp de relacions obert i indubtable de descripció indefinida. No és doncs, un tall d'història comuna per totes les ciències sinó un joc simultani de reminiscències específiques. L'episteme, [segueix Foucault], no és un estat de la raó general i de desenvolupament, és més aviat una complexa relació de desplaçaments successius"<sup>21</sup> (vegeu-ho a Foucault, 1968c:55).

---

La tesi es centra doncs, en un moment del passat entre el s.XVII i el s.XX, que és descrit com un escenari més o menys estable de tensions entre unes formes de saber (el coneixement, l'episteme) i unes formes de poder hegemòniques i quasi monopolístiques que redueixen totes les altres formes possibles de concepció del món (l'Antic Règim). Per això concebre i intentar explicar la modernitat com una successió d'esdeveniments que s'estira en els segles duria aquest plantejament a un carreró sense sortida. El canvi cap a unes noves categories de saber i llur consolidació en una nova episteme és un gest essencialment violent perquè implica la ruptura i la imposició d'un nou sistema conceptual sobre les categories anteriors; per això molts s'han referit a aquest recanvi com d'un relleu revolucionari. Perquè la imposició de categories sobre el pla del saber acceptat com a vàlid, va inevitablement acompanyada d'un canvi en les estructures del poder; o a l'inrevés.

La noció de revolució, però, és equívoca (es pot llegir sobre Revolució, Crítica i Il·lustració a Foucault, 2007b). Alguns han exposat el progrés d'un canvi com si, gestat des de la remota alta edat mitjana, arribés fins al present. Un dels remarcables exemples d'això és Raymond Williams quan escrivia sobre una revolució llarga (Williams, R 2003). És una nova paradoxa que també ajuda a pensar en la dificultat d'encaixar una història burgesa que s'allarga a si mateixa fins a l'origen de les ciutats gremials i que, en canvi, es reserva el dret de parlar d'un relleu revolucionari bruscat i violent fent-lo coincidir amb el moment en què obté el permís –efectivament– d'explicar-se la pròpia història. El canvi de ritme narratiu que es detecta en aquest punt és un recurs retòric paral·lel a d'altres narracions històriques clarament modernes: la distinció entre història i prehistòria a partir del canvi tecnològic de l'escriptura; la translació de les estructures de raonament mítiques a unes formes racionals (vegeu Havelock, 1996 o Ong, W. 1987); o aquella, com és el cas que ocupa la tesi, de les nacions esdevingudes –o no– Estats-nació.

De moment, n'hi haurà d'haver prou amb l'advertència que aquesta és, precisament, la paradoxa que genera una narració anterior a la possibilitat de ser narrada. Es tracta d'una paradoxa simptomàtica, que reclama una aproximació nova que desestimi la idea d'una història lineal. La complexitat de les narracions històriques fa pensar que només és possible explicar una història lineal si es fa des de del present cap al passat. Per aquesta raó, el moment que fa de present de referència és aquell que pot explicar el relleu epistèmic que es produeix entre la Il·lustració (s.XVIII) i la fundació dels Estats-nació moderns (s.XIX) establerts sobre el principi democràtic de la discussió pública i lliure. Posat en els termes foucauldians que es resseguiran després: en aquesta tesi s'ha

---

desestimat la història lineal en favor de fixar el centre d'atenció en el relleu de l'episteme clàssica a l'episteme moderna. Per evitar el punt de desencontre, el punt de fuga *revolucionari*, entre l'opció arqueològica i el recorregut històric paradoxal la tesi dedicarà un capítol (vegeu el capítol 2.1) a fixar-se sobretot en el moment immediatament anterior i en el moment immediatament posterior d'aquella ruptura violenta que separa l'episteme clàssica de l'episteme moderna. S'intentarà demostrar que tal ruptura coincideix amb el relleu en l'hegemonia narrativa legal i política; de manera que transforma el discurs alliberador de l'episteme clàssica en el discurs conservador de l'episteme moderna.

Un plantejament al voltant de les nocions d'episteme ajuda a assenyalar com el saber de l'episteme moderna ja està nacionalitzat i les pràctiques científiques o les revisions documentals ja no coincideixen d'un país al següent: Foucault (2006), per exemple, prefereix citar autors francòfons o estudiar exemples francesos (vegeu Foucault, 2009: 37); mentre que Thomson (2005) tendeix a citar autors anglòfons tot i que ambdós fan referència a les transformacions en el pla del coneixement científic –especialment l'emergència de la biologia fruit de l'escissió d'una concepció cronològicament plana de la natura. En canvi, la literatura sobre la Il·lustració tendeix a estar més homogeneïtzada, entre d'altres coses perquè el llatí encara era la llengua de referència sobretot per algunes àrees de coneixement especialment la medicina i l'estudi de la natura (vegeu Janson, 2004: 158 i Jansen, 1988).

Els dos moments epistèmics, doncs, són dos escenaris de coneixement –o dos entramats de saber- que es descriuran a partir de diversos eixos temàtics. Ambdós compleixen simultàniament amb la prerrogativa que atorguen i prenen sentit tot sincronitzant-se amb les transformacions de la publicitat que havia descrit Habermas a HCOP; però també comparteixen la característica que ja han estat àmpliament explorats per autors a qui es pot confiar la responsabilitat del detall i de la documentació. Si bé aquest segon criteri d'utilitzar autors que parlen de la Il·lustració i de la modernitat enlloc de buscar documents originals, pot considerar-se una debilitat del projecte –vegeu el capítol 5 de les limitacions- l'imperatiu operatiu no deixa altre remei que abordar aquesta descripció des de la revisió de la literatura secundària.

De tota manera, les obres de referència que es faran servir són les ja citades: Louis Dupré (2004), Keith Thomson (2005) i Michel Foucault (1968a; 2006; 2009). Que el primer citi el segon repetidament orienta, també, respecte de la compatibilitat paradigmàtica entre ambdues aproximacions, si bé cal considerar que Foucault (2006) ressegueix només tres àrees de coneixement, o tres dimensions del saber, perquè li

serveixen per apuntar una certa continuïtat interdisciplinària entre les tres epistemes de la modernitat; encara que també és cert que a *Vigilar y castigar* Foucault s'ocupa d'una quarta dimensió que es sincronitza en paral·lel amb el doble model epistèmic que va descriure després (vegeu, Foucault, 2009). De tota manera, només amb aquestes quatre àrees en té prou per assenyalar la historicitat d'algunes categories –com aquella d'“home”– presentades ahistòricament i naturalitzades mitjançant múltiples recursos discursius del coneixement contemporani. Per la seva banda, Dupré (2004) explora diverses altres àrees de coneixement que es transformen al llarg de la modernitat il·lustrada: la cosmovisió, el sentit, la història, la religió, etc.

Pel que fa a Foucault, en realitat, s'interessa també per un tercer moment epistèmic anterior, aquell d'on emergeix la mirada clàssica: 1) De quan el llenguatge són coses, abans del Renaixement; 2) De quan s'analitza la representació durant l'època clàssica i 3) De quan es comença a practicar l'anàlisi del sentit i de la significació. De manera que tot i que la tesi presta atenció als dos segons, convé no oblidar que l'episteme clàssica també té una data de naixement a part d'una data de caducitat.

El procés és “una immensa reorganització de la cultura la primera etapa de la qual és l'època clàssica, potser la més important, perquè és ella la responsable de la nova disposició en què encara ens trobem presos –va ser ella la que ens va separar d'una cultura en què no existia la significació dels signes, perquè estava reabsorbida en la sobirania d'allò Semblant; però en la qual el seu ésser enigmàtic, monòton, obstinat, primitiu, centellejava en una dispersió infinita”<sup>22</sup> (Foucault, 1968:25).

La primera etapa epistèmica es sol sobreposar amb la Il·lustració. Però el concepte d'Il·lustració és incert: per una banda, marca el punt àlgid d'una forma de coneixement que, encara que alguns s'han entestat a resseguir des del *cuattrocento* italià, és un model immediatament anterior al relleu revolucionari i proporciona, en la pràctica, el fonament ideològic per a l'exercici de la dominació propi de l'època post-revolucionària. I tanmateix, “Què és Il·lustració?” (*Was ist Aufklärung?*) és una pregunta que Kant no va saber respondre; i que aparentment, l'ambigua fórmula “*Austritts aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit*” (“Sortida de la innocència infantil”) (Kant, 1912:36 citat per Imhof, 2003:193) no era prou, per ell mateix. De la mateixa manera aquesta opció no satisfà, tampoc, els filòsofs contemporanis (vegeu Dupré, 2004:1; o Himmelfarb 2008; o Porter, R. 2000). Això només ha de recordar que el terreny on es mou aquesta tesi és incert per aquest costat i que el treball conceptual es presenta inabastable.

Però en una tesi d'aquestes característiques, abordar la qüestió del coneixement i el context és fonamental perquè la discussió transdisciplinària creua algunes de les

categories transversals de les ciències socials: són nocions com ara la d'“home”, de “societat”, la de “públic”, la de “nació” o la de “poble”. Les cinc formes amaguen el gruix d'incertesa teòrica que ha preocupat la ciència social des del seu origen i per al qual *la ciència de l'esperit (Geistwissenschaft)* s'havia erigit i desplegat. És una incertesa que té molt a veure amb el punt d'encontre dels ventalls teòrics que es posaran sobre la taula al llarg de la recerca, i per això val la pena reproduir una llarga cita on Foucault contraposa l'home amb l'àrea de desconeixement sobre la qual s'organitzarà tota la ciència social.

“L'home i l'impensat són, en el nivell arqueològic, contemporanis. L'home no es va poder dibuixar a si mateix amb una configuració en *l'episteme*, sense que el pensament descobrís, alhora, a la vegada en ell i fora d'ell, als seus marges, però també entrecreuat amb la seva pròpia trama, una part de nit, una espessor aparentment inerta en què està compromès, un impensat contingut en ell d'una part a l'altra, però en la qual es troba, també, pres. La impensada (fos quin fos el nom que se li donés) no s'allotja en l'home com una naturalesa retorçada o una història que s'hi hagués estratificat; és, en relació amb l'home, l'Altre: l'Altre fraternal i bessó, nascut no d'ell ni en ell, sinó al seu costat i al mateix temps, en una novetat idèntica, en una dualitat sense recurs. Aquesta platja obscura que s'interpreta de bon grat com una regió abismal en la naturalesa de l'home, o com una fortalesa singularment tancada en la seva història, hi està lligat d'una altra manera; li és, alhora, exterior i indispensable; una mica d'ombra continguda de l'home sorgint en el saber; una mica la tasca cega a partir de la qual és possible conèixer-lo. En tot cas, l'impensat ha servit a l'home d'acompanyament sord i ininterromput des del s.XIX. Donat que, en suma, no era més que un insistent doble, no havia sigut mai reflexionat per si mateix de manera autònoma; d'allò del que era l'Altre i l'ombra va rebre la forma complementària i el nom invertit; va ser *An sich*, davant del *Für sich*, de la fenomenologia hegeliana; va ser *l'Unbewusstes* per Schopenhauer; va ser l'home alienat per Marx; en les anàlisis de Husserl, l'implícit, l'inactual, el sediment, allò no efectuat: de qualsevol manera, la inesgotable companyia que s'ofereix al saber reflexiu com la projecció mesclada d'allò que l'home és en la seva veritat, però que desplega també el paper de fons anterior a partir del qual l'home ha de recollir-se i remuntar-se fins a la seva veritat. En va, va intentar aproximar-se a aquest doble: és estrany i el paper del pensament, la seva iniciativa pròpia, serà acostar-lo més a si mateix; tot el pensament modern està creuat per la llei de pensar l'impensat –de reflexionar en la forma del Per si els continguts de l'En si, de desenalienar l'home reconciliant-lo amb la seva pròpia essència, d'explicitar l'horitzó que fa de fons d'evidència immediata i moderada de les experiències, d'aixecar el vel de l'inconscient, d'absorbir-se en el seu silenci o d'escoltar la seva remor indefinida.” (Foucault, 1968a:317-18)<sup>23</sup>.

Aquest fragment tan llarg assenyala molt precisament el punt d'indeterminació sobre el qual ha de girar aquesta tesi. La relació entre el concepte d'home i l'Altre té una certa simetria –com es veurà just al final del document– amb la relació entre l'Estat i la nació. Per això l'espai que ocupa aquest fragment ha de servir tant per justificar la pertinença d'una reflexió epistèmica i arqueològica que s'organitza sobre el fons dels canvis en coneixement sincronitzats amb els canvis en el poder –l'emergència de l'Estat, la

---

renovació de significats; com per iniciar una reflexió al voltant de les dificultats teòriques, metodològiques i procedimentals amb què es troba aquesta recerca en el seu procés de definició.

És un abisme que separa –com un punt de fuga- irresolublement les dues mirades: tant la històrica com l'arqueològica. És l'esquerda que plana sobre la impossibilitat de copsar el punt d'indeterminació entre un i altre escenaris: el moment immediatament anterior de la promesa i del projecte il·lustrat, i el moment immediatament posterior de la implementació i la frustració dels Estats de dret burgesos. Del desig a la realitat; de l'alliberament al sotmetiment, el pas és tan subtil com inabastable. Es pot intentar, però, amb l'instrumental i la cautela procedimental adequades, provar de descriure'l; com assenyalar-lo amb el dit des de lluny.

### **Entre la metodologia i el procediment**

Hi ha discussions filosòfiques, com la paradoxa del poder suggerida per Kant (Jiménez Redondo, 1997); o la noció ombrívola de l'Altre en el mateix concepte d'"home" suggerida per Foucault més amunt- que planen com ombres en la pràctica quotidiana. Aquesta tesi s'enrosca al voltant d'un nus de discussió irresoluble però no està destinada a resoldre'l. A l'apartat de les limitacions s'exposaran alguns dels propers passos que podria prendre la recerca a partir del model que es discutirà aquí. Seran propostes i idees que derivaran del centre d'atenció d'aquesta tesi; però és tasca de la introducció advertir que l'enigma no es resoldrà, ni que s'aportaran, amb la tesi, eines per resoldre'l. Tot el document flirteja amb el perill de topiar amb un forat negre filosòfic que enfronta, per exemple, la metafísica amb la pragmàtica. Es tracta d'una discussió que amenaça tot el text i que si fa no fa és la mateixa que malda entre la Il·lustració i el Romanticisme.

El moviment pendular que uneix i separa les dues tradicions estètiques o del coneixement (figuradament, la relació amb què Safranski, R. (2009) ha volgut representar l'amistat entre Goethe i Schiller a la Turíngia de principis del s.XIX) només pot intentar no aturar-se equívocament. La particularitat d'aquesta discussió –que més endavant deixarà veure's millor- és un altre dels arguments per recolzar l'opció d'escollir estudiar el nacionalisme: la maquinària *retòrica* de l'Estat de dret es va desenvolupar i consolidar durant el s.XVIII amb l'*Énciclopédisme* i els *philosophes*; però la retòrica de la identitat nacional es va desplegar al llarg de la segona meitat del s.XVIII i durant el s.XIX complementàriament a l'eix inicial.

---

Es tracta d'un abisme que també s'estira entre les perspectives teòriques del nacionalisme –del nacionalisme cívic al nacionalisme ètnic, per exemple (vegeu la crítica d'aquestes categories a Calhoun, 2007)- i entre els arguments que quotidianament s'articulen estratègicament sobre la identitat nacional. Ambdós repertoris discursius teixeixen la comprensió del món i s'escolen en els discursos de la ciència social sempre ocultant el seu origen i sempre velant-ne el sentit últim.

No es podria, ni que es volgués, resoldre, en aquestes pàgines, la qüestió filosòfica profunda sobre els límits de la raó i els de la transcendència; com tampoc es resoldran els conflictes ni les problemàtiques derivades d'una concepció nacionalitzada de la cultura, de la llengua, de la política o de la llei. Però, d'altra banda, tampoc és possible comprendre el present, ni la comunicació política, ni es pot seguir la reflexió sobre l'esfera pública o el paper dels mitjans en la seva reproducció, sense considerar que l'abisme filosòfic ha arribat i s'ha instal·lat també en la discussió quotidiana: científica, política, pública, i identitària.

A l'apartat anterior s'ha donat el nom d'epistemes a les superfícies de coneixement que envolten aquest punt de fuga; però la seva forma entre dues tradicions filosòfiques és present al llarg de tota la discussió actual. Hi ha hagut èpoques històriques en què la inèrcia de coneixement dominant s'ha fixat en un punt i èpoques en què l'accent s'ha posat en l'altre. Però des dels canvis epistemològics que van permetre els inicis de l'era moderna (i la fi del règim feudal, de l'eix teològic del coneixement), el desplegament pendular ha servit de pauta per explicar la mútua consideració de les dues perspectives, la mútua necessitat de l'altra. La raó semblava renunciar al sentiment com si es tractés d'un residu atàvic; el romanticisme semblava renunciar al joc volgudament manipulador i fred de la raó...

De manera que encadenar Habermas amb l'obra de Kant, que no és cap novetat, implica assumir, també la condició inevitable que l'obra de Habermas proposa un abordatge racional i universalista que contrasta amb les mirades simbòliques i d'arrel romàntica. Aquesta és, entre d'altres qüestions que ja es descriuran més endavant, un dels punts que s'han d'assenyalar abans de començar: Habermas va assumir els propòsits de la primera Il·lustració, de manera que no hauria de suportar una discussió a la llum de la mirada simbolista del romanticisme.

Per això és important assenyalar –ja ara, en la presa de posicions- que del model normatiu de l'esfera pública se'n prendran només alguns aspectes. Convindrà, precisament, distingir en l'obra d'HCOP, les qüestions substantives de les qüestions



---

normatives (tal com proposava John B. Thompson, 1993:5) i es deixaran a banda les segones. El model i la perspectiva proposats per Habermas sobre les transformacions esdevingudes en la publicitat són clau per la comprensió del paper dels mitjans de comunicació en la configuració legitimadora dels Estats de dret. Es tracta d'un plantejament complet i complex que inclou des dels canvis tecnològics fins als canvis estructurals i des de canvis en la consideració social de la tecnologia fins a la forma dels seus continguts. Això explica per què s'ha de considerar com un punt de referència per a qualsevol anàlisi que es vulgui fixar en els antecedents dels models legals, polítics i comunicatius contemporanis dels Estats de dret –especialment si allò que es pretén té a veure amb el moment i la naturalesa de llur formació.

La importància de l'obra habermasiana en aquesta direcció es pot desglossar en diverses dimensions. Algunes ja estan descrites més amunt; però també s'han de recordar les altres. Convé tenir presents aquelles dimensions que han fet de HCOP el punt de partida d'aquesta tesi: el plantejament conceptual, el document històric i la incardinació del canvi comunicatiu en el marc de canvi social, legal i polític. Tot i així, una part important de la tesi es dedica a discutir la validesa i a assenyalar les limitacions que diversos autors han marcat del model de Habermas. Amb aquesta panoràmica crítica tindrà sentit la presa de posicions posterior respecte dels aspectes dels quals la tesi pot aportar alguna cosa.

D'entre les crítiques al model que Habermas va desplegar a finals dels anys cinquanta (i que va publicar l'any 1962) n'hi ha que ja tenen la forma d'una rectificació i d'alguns comentaris que ha fet el mateix autor a arrel de les crítiques rebudes. En aquest sentit, tant l'acceptació i la nova posició adoptada per Habermas (per exemple a Calhoun, 1992) com algunes altres mirades que destaquen tant "crítiques immanents" al raonament filosòfic (com ara la que proposa McCarthy, 1992:52) fins a d'altres crítiques formulades des de tradicions teòriques diverses a la del propi autor. Aquest ventall de perspectives complementàries a HCOP haurien de servir, sobretot, per acceptar que, tal com escriu Hohendhal (1979:89) "Fins i tot quan Habermas ha sigut contradit, ha sigut normalment en el marc de la seva pròpia teoria"<sup>24</sup>.

Però és Thompson (1993) qui proposa algunes esmenes notables a la forma que té l'autor alemany de tractar i reduir els mitjans de comunicació i sobretot llur recepció; per això proposa revisar el model de Habermas amb una sensibilitat més hermenèutica. Aquestes maneres són orientadores de la forma de diàleg que haurà de tenir la discussió del capítol 3.1.

---

La forma de diàleg també serveix per insistir en la manera que s'han d'entendre els mitjans de comunicació. Això és, sobretot subratllant el seu paper de contribuïdors en la conversa –deixant-los inerts per si sols i col·locant-los només en el que són, màquines, tecnologia, empreses, inserides en un món de relacions socials i de comprensió social (Thompson, 1997). També Habermas proposa una lògica conversacional en relació amb els mitjans –els cafès, els burgesos, la premsa- però d'entrada critica l'actitud acrítica i passiva de la població; potser per això en els seus desenvolupaments posteriors Habermas es preocupa de buscar un sòl per aquesta conversa a la recerca de l'entesa amb el que ell anomena la Pragmàtica Universal (Habermas, 1994). Precisament des de l'hermenèutica (amb Gadamer, per exemple, però ja des de Schleiermacher, i d'altres) la cerca d'un sòl comú en la conversa a través de la mitologia, també hi escau. I la noció foucauldiana de discurs també passa per la presència d'aquesta unitat de sentit, anterior, profunda, que emergeix en forma d'enunciacions.

La tesi sosté, doncs, que el nacionalisme és una forma de construir aquest sòl: el punt d'unitat fonamental on es pot remetre tota la conversa, artística, literària, filosòfica, científica, mediàtica, política, lingüística, cultural o històrica, per exemple.

En termes generals, es veurà per què la primera part de HCOP que Habermas dedica a la mirada històrica i a la definició del concepte de publicitat resulta més interessant des del punt de vista de la tesi, que no la segona part que l'autor dedica més a la discussió normativa d'ordre filosòfic i conceptual o a la decadència de l'esfera pública. Aquesta segona part de la tragèdia –tal com l'anomenà McGuigan (2004) gairebé no es tractarà. Només, en part, es farà referència al capítol dedicat a Marx i Hegel (vegeu Habermas, 2006: 149) perquè formen la base per posteriors discussions i situen l'obra de Habermas en el marc de la continuïtat amb la teoria crítica de l'Escola de Frankfurt (Hohendahl, 1979).

Amb la dissecció de HCOP es remarcarà que la intenció de la tesi no és revisar l'obra històricament, ni discutir-la normativament o política o filosòfica. Allò que es vol és situar el model de l'esfera pública en un marc de comprensió hermenèutic i discursiu més ampli (tal com proposava Thompson, 1996 i 1997). El propòsit d'aquesta complementació és obtenir una eina analítica que serveixi per a l'estudi dels escenaris social-comunicatius al llarg de diversos moments històrics o de llocs geogràfics; entenent que en cada escenari particular, les condicions comunicatives i, doncs, també simbòliques i mitològiques serien diferents. I encara més específicament s'esbrinarà si el discurs nacionalista podria satisfer les condicions d'aquesta complementaritat per al cas concret dels Estats de dret emergits de l'esfera pública burgesa que Habermas va

---

exposar. Per això, després d'inscriure les transformacions estructurals de la publicitat descrites per Habermas en les transformacions epistèmiques de la modernitat i de complementar el model racionalista inicial amb una aproximació que deixi més espai per a la dimensió simbòlica de la comunicació social i a la comprensió cultural de la raó burgesa, llavors s'anirà fins al discurs nacionalista partint, primer de les diverses aproximacions teòriques i proposant, després, la mirada que més podria acostar-s'hi.

Així no només es podria teoritzar el vincle entre la comunicació social i les característiques epistemològiques i cognitives vinculades a la consolidació de la visió del món que el parcel·la en pobles i nacions, sinó que també proporcionaria una mirada sobre el paper fonamental del nacionalisme en la consolidació dels Estats de dret moderns.

Foucault assenyalava, unes pàgines més amunt, una platja obscura. Aquell Altre té a veure, precisament, amb aquesta complementarietat entre la discussió de caràcter racional i universalista que Habermas reclama per garantir el funcionament de la publicitat burgesa com un espai de legitimació pels Estats de dret i amb l'escenari simbòlic i mític de naturalesa narrativa que se li obre a continuació, entremig, i necessàriament en complementarietat. Per això la literatura sobre discurs, sobre mitologia, interpretació i hermenèutica podria ajudar a aclarir aquell vaivé de la Il·lustració fins al Romanticisme, des de la raó fins al mite, que s'havia assenyalat més amunt:

"La consciència romàntica, que critica les il·lusions de la raó il·lustrada, adquireix positivament un nou dret. Unít a aquell impuls il·lustrat també hi ha un moviment contrari de la vida que té fe en ella mateixa, un moviment de protecció i de conservació de l'encant mític en la mateixa consciència; hi ha, sense dubte, el reconeixement de la seva veritat. Naturalment, convé reconèixer la veritat dels modes de coneixement que es troben fora de la ciència per percebre una veritat pròpia en el mite".<sup>25</sup> Gadamer (1997:21).

La crítica a l'universalisme de la raó que va aportar el raonament romàntic i de què s'ocupa l'hermenèutica és un altre dels arguments que han dut a renunciar a una perspectiva excessivament historicista que és reexplicada i refundada des de la lògica pròpia dels Estats-nació. En el cas del nacionalisme, que en certa forma es podria definir com la tossuderia de projectar el sentit de l'Estat de dret modern enrere en el temps, obliga a prestar l'atenció sobre el valor de la història o sobre si la història té sentit per ella mateixa. Sue Jansen (1988:27), precisament, exposa en aquests termes la necessitat d'una perspectiva més sensible al marc de la seva formulació de la següent manera: "una hermenèutica que contempli la comprensió com una reconstrucció de l'original no seria sinó un rescat d'un significat mort. La història obté rellevància només

---

perquè és vista en termes de la nostra futuritat (Heidegger) i dels nostres prejudicis (Gadamer)<sup>26</sup> i Pinter insisteix (2004:226) "els historiadors, rara vegada admeten que les recerques del passat estan motivades i adaptades a les preocupacions pel present i de vegades fins i tot a preocupacions pel futur"<sup>27</sup>.

És cert, però, que en els darrers temps s'ha detectat més sensibilitat en aquesta direcció i que els historiadors i intel·lectuals ja assumeixen que la història té caràcter narratiu i que, per tant, no aguanta la univocitat d'un temps absolut: "És inherent en tota narració que també podrien ser-ne narrades altres coses"<sup>28</sup> (Gadamer, 1997:31).

Davant de l'amenaça d'una història equívoca, s'hi sol brandar el perill d'un relativisme absolut que discutís la veritat d'esdeveniments esgarrifosos que s'han produït i que alguns s'entesten a fer veure que no: en un moment de discussió sobre memòria històrica i de judicis per la negació de l'holocaust nazi, aquesta postura teòrica podria resultar provocadora. La finalitat i la sortida de l'enigma, però, és metodològica: es tracta d'assumir que en la narració històrica hi ha intencions per al present i que una feina pertinent i pendent és preocupar-se d'assenyalar els dispositius que fan de la narració del passat una màquina ideològica d'intencions i d'efectes immediats.

En aquesta direcció s'ha de buscar el sentit d'aquesta tesi. No s'hi discutirà la veritat històrica, ni de la transformació de l'esfera pública burgesa, ni aquella de la identitat nacional. La tesi s'ocuparà, només d'explorar -i d'assenyalar si s'hi troba- una certa forma de correspondència entre les transformacions de la publicitat burgesa que funciona -narrativament- com el dispositiu de legitimació de l'Estat de dret modern gràcies a l'existència de l'opinió pública de la societat civil i l'emergència d'una preocupació per la identitat nacional que funciona com un gruix de coneixements incerts anteriors, col·laterals, transversals a la presència de l'Estat de dret; necessaris però inabastables.

Per això algunes veus (Geary, 2003, per exemple) ja s'han aixecat reclamant que la història és un instrument dels Estats-nació i que forma part dels dispositius del nacionalisme. O Abizadeh, (2004:291) escrivia que "els mites nacionals fan afirmacions de veritat històrica inevitablement, i la meua tesi [d'Abizadeh] és que els mites històrics d'aquesta mena no poden defensar-se en el marc de la filosofia política liberal democràtica"<sup>29</sup>. Això haurà de fer necessari el plantejament d'aquesta tesi: una de les pedres filosòfiques de la política del dret que explica el procés de discussió racional i pública a través del qual es funden els Estats democràtics del dret, HCOP, ha d'anar acompanyada d'un raonament de contextualització i d'un altre de complementació per

---

separar el raonament propi de la filosofia del dret i per acostar-la a les característiques del discurs del nacionalisme.

Altra vegada, doncs, el fragment reproduït més amunt de Foucault sobre la presència de l'Altre en els límits i entremig, com una ombra obscura que creua l'*home* protagonista de la narrativa moderna, es retroba en la mirada que intenta compensar la centralitat de la raó en el pensament modern: "La radicalitat de la nova religió de la raó, que fou entronada formalment en la Revolució Francesa, ha desencadenat un efecte contrari que fa presents els límits de la Il·lustració moderna. S'encén una nova llum, no només sobre la veritat salvadora del cristianisme, sinó també, en un sentit universal, sobre la tradició mítica de tots els pobles. La relació entre mite i ciència entra en un nou estadi"<sup>30</sup> (Gadamer, 1997:38).

Al marge del conegut debat entre Habermas i Gadamer sobre el paper de l'hermenèutica i l'universalisme que ja s'ha anotat que es tractaran, per sobre, més endavant, aquest fragment crida l'atenció també sobre alguna forma de continuïtat entre l'universal de la raó i el mític dels pobles. És la doble dimensió que genera dos plans simètrics i que també serveix per explicar la qüestió dels Estats-nació. El discurs nacionalista podria tenir un paper constituent en el model d'esfera pública burgesa estatal. Per comprovar aquesta primera formulació d'una hipòtesi, caldria explorar l'eix de l'episteme moderna i el punt de fuga sobre el qual s'organitzen totes dues dimensions. És el punt d'indeterminació, de fet, que remet, de seguida a la paradoxa que Kant ja havia assenyalat –anticipant-se gairebé cinquanta anys als Estats de dret- com a inherent a tota la política moderna: mentre la llei assegura i defineix l'Estat, la Constitució obté la legitimitat del poble que la signa; però el poble nacional és alhora el nou posseïdor teòric del poder i també un constructe històric nou. La doble cara de la noció de poble, analògica a la doble cara de la noció d'home, farà fonamentalment revisar, després de la discussió sobre l'esfera pública burgesa teoritzada per Habermas, el ventall de teories sobre nacionalisme a la recerca d'alguna opció que encaixi amb el model perquè admeti una reflexió de caràcter discursiu i doncs, mític i narratiu de la qüestió nacional.

La possibilitat de tractar la nació des de la seva dimensió discursiva ha de permetre fer emergir tant els continguts de la narració com les tecnologies, i els dispositius de la seva enunciació. Així s'exploraran les formes d'organitzar el temps i l'espai que prenen sentit des de la narrativa nacional, però també els actors i els objectes que s'hi defineixen com a significatius. A part, és clar, que si el nacionalisme és un discurs serà immediatament històric i es podran traçar les marques del seu naixement. De tal manera que es podria sincronitzar clarament amb les transformacions en els altres camps: epistèmiques,

---

polítiques, i legals. Al final, doncs, la tesi es fixarà en les formes del discurs nacionalista i en diversos dels trets propis de la seva enunciació: elements diegètics i elements extradiegètics; fins a arribar a conclusions sobre les estratègies retòriques i els efectes i les finalitats del discurs. Aquesta exploració haurà de permetre assenyalar alguns dels papers que els mitjans de comunicació social tenen en la narració nacional i que encara estan infrateoritzats (vegeu per exemple Brubaker, 1996; Calhoun, 2007 i Schlesinger 1991 o 2002).

Per això calia una reflexió que considerés transversalment el paper dels mitjans. La tradició monomediàtica o senzillament massmediàtica no serveix per considerar els dispositius enunciadors de determinats discursos que no es troben merament en la superfície sinó que vénen des del fons, de necessitats fonamentals, de motivacions profundes que s'incrusten en les pràctiques quotidianes, trivials, discretes, inqüestionades, invisibles. Aquí hi ha d'ajudar, més que la discussió de caràcter hermenèutic, una proposta molt més vinculada a la relació entre el poder i l'exercici de la seva pràctica a través de la maquinària discursiva que proposa Michel Foucault (2002; 2006; 2007a; 2009).

Així és doncs com s'esbossa el sentit d'una tesi presentada i defensada en el marc de la Facultat de Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona: per una banda, perquè es tracta d'una discussió pròpia de la comunicació política en què es posarà sobre la taula el model de legitimitat política del sistema democràtic de dret que és l'opinió pública. En darrera instància, la hipòtesi és que l'opinió pública que forma part estructural de la comunicació política, no és neutral; que no s'articula en termes de raó i prou, sinó que convé considerar-la inscrita en un context simbòlic i cultural del qual no pot desprendre's. Això vol dir, doncs, que sense un discurs simbòlic que garanteixi alguna forma de vinculació i d'implicació d'ordre *espiritual* l'opinió pública perdria sentit. Des d'aquesta òptica, el discurs nacionalista i la legitimitat de l'Estat podrien formar les dues cares indestriables d'una mateixa moneda. Perquè es posa en discussió aquest model i s'intenta demostrar en aquests termes, aquesta és una tesi pròpia dels estudis de comunicació política.

Per altra banda, el procediment i la metodologia que es basa en la idea que tant el nacionalisme com l'opinió pública –i l'esfera pública burgesa– són ficcions de l'Estat de dret i que tenen naturalesa discursiva (perquè són pràctiques socials que adquireixen sentit gràcies a un discurs que les construeix) demana recuperar una tradició de recerca de caràcter semiòtic i discursiu pròpies dels estudis de la comunicació.

---

La tercera raó vincula aquesta tesi directament amb la teoria de comunicació que considera tant els abordatges transmediàtics (i ecològics), com el paper actiu del públic en la recepció de la comunicació pública. Ambdues propostes estan cridades a superar els estudis monomediàtics i els plantejaments que separen operativament els processos de la comunicació social de la societat en què estan inscrits. Ambdues aproximacions han servit durant anys per a l'estudi dels sistemes de *broadcasting* però han signat la seva caducitat amb els processos de digitalització i de recentrament i multiplicació de les audiències. A part, és clar, que permeten assenyalar, enrere, les dreceres investigadores que havien ignorat processos comunicatius importants com la pintura, l'arquitectura o l'òpera durant el s.XIX; i que són fonamentals per aquesta tesi.

D'una manera o de l'altra, aquesta tesi troba arguments per formar part de les discussions pròpies de l'àrea de les ciències socials que típicament s'ha presentat en forma de ciències de la comunicació. De tota manera, com ja s'ha exposat més amunt i com s'ha anat deixant entreveure en aquest esquema, l'aposta per la transdisciplinarietat i el rigor filosòfic i conceptual obligaran a desenfundar altres recursos i altres coneixements autòctons de diverses àrees del saber.

### **Entre la comprensió i la utilitat**

Aquesta serà una tesi argumentativa i es desplegarà des de la revisió bibliogràfica tant teòrica com històrica al voltant d'aquests tres nuclis temàtics. La tendència que s'ha detectat en els darrers anys de promoure tesis erigides sobre proves empíriques no ha de fer pensar que no hi ha altres maneres d'escriure tesis, ni altres maneres de fer recerca. En aquest cas, l'opció era complementar el model de la publicitat burgesa que va desplegar Habermas –que és teòric– amb literatura que ajudés a contextualitzar la transformació que ell descrigué en el marc de transformació cultural més àmplia que va estendre's per la majoria de les àrees del coneixement i que podria coincidir amb les transformacions que doten de valor polític el lloc de naixement i que reconstrueixen continuïtats entre veïns, entre moments del passat, entre territoris i el nou sistema legal post-revolucionari.

Ben mirat, el propòsit de fer una tesi argumentativa també té a veure amb les necessitats de posar sobre la taula supòsits que s'han escampat al llarg del saber acadèmic i de les decisions formals sobre la recerca o sobre els currículums formatius. El cas de l'abisme insondable que separa teoria i pràctica és també un constructe "La il·lustració clamava que havia separat la teoria (el saber) de la pràctica (el poder) i que

---

per tant havia fet l'objectivitat possible. En canvi, una tesi poder-saber proposa que el discurs de la Il·lustració patia d'il·lusions faustianes<sup>31</sup> (Jansen, S. 1988:6). Assumint això, esdevé innecessari allargar la tradicional distinció entre utilitat i comprensió que ha alimentat durant decennis les files de teòrics ganduls i de pràctics estúpids. Aquesta és una tesi comprensiva que ha de permetre, precisament, pensar un món canviat. Canviat perquè en pensar-lo de nou s'ha de canviar de pensament; i canviat perquè la tesi ha de proporcionar arguments nous per a pensar-lo diferent.

Això vol dir que no és possible demostrar empíricament que el discurs nacionalista és simultani i està necessàriament vinculat a l'erecció dels Estats de dret; entre d'altres coses perquè la Il·lustració es va ocupar d'establir una línia divisòria concreta entre allò que es podia i allò que no es podia investigar; i allò que formava i allò que no formava part del coneixement racional. Aquesta escissió –com es veurà als capítols següents– estava carregada de valors morals i d'intencions tal com va exposar i demostrar Michel Foucault (2006:319): "superficialment, podria dir-se que el coneixement de l'home, a diferència de les ciències de la naturalesa està sempre lligat, fins i tot en la manera més indecisa, a l'ètica o a la política; més profundament, el pensament modern avança en aquesta direcció en què l'Altre de l'home ha de convertir-se en el Mateix que ell"<sup>32</sup>.

Amb l'organització sistemàtica d'aquestes troballes de la tesi, es podrà tornar a la discussió sobre el paper de la comunicació social en l'articulació d'un món simbòlic estructurat al voltant de la nació per complementar el model de l'esfera pública burgesa desplegat per Habermas. Serà el primer pas per a l'elaboració d'un model teòric que permeti analitzar i comprendre tant els escenaris mediàtics com els diversos mecanismes de legitimació política i legal que encara organitzen la pràctica contemporània del poder, pràcticament globalitzada i supraestatal, però simbòlicament, encara, fortament nacionalitzadora<sup>d</sup>.

Tractar el concepte d'esfera pública, doncs, és treballar per alguna cosa molt pròxima al cor dels estudis sobre comunicació social, sobre estudis de la cultura, sobre política i sociologia i sobre història de la comunicació. Aquesta tesi es proposa replantejar el model original d'esfera pública i habilitar-lo per a la comprensió de la comunicació social en la seva amplitud i no només en la seva funció legitimadora del model democràtic: això és, es tracta de desplaçar el centre de gravetat de l'obra original que requeia sobre la conversió de la moral burgesa en llei i la legitimitat del procés de discussió pública per trobar aquell centre sobre el qual pivota la comunicació social.

---

<sup>d</sup> La discussió està servida, també pel que fa als nous mecanismes de legitimació social multiplicats amb els processos de mercantilització de la cultura i dels intel·lectuals (Berrio i Saperas, 1991:30). Però aquesta tesi no podrà ocupar-se'n.



---

Ja s'ha explicat que plantejar aquest desplaçament a partir de l'anàlisi de la formació i la reproducció dels discursos nacionals té sentit metodològic però això també afegeix interès a la tesi: un treball comprensiu sobre nacionalisme en l'escenari polític i cultural internacional actuals en què es parla de globalització i d'ordre mundial i d'hibridació cultural mentre la tecnologia nacionalista segueix funcionant a ple rendiment, des d'uns mecanismes institucionalitzats que els anys només han reforçat i fet més i més subtils, és una oportunitat molt interessant.

La recerca a totes les universitats europees dedica esforços als estudis sobre cultura, sobre llengua, sobre immigració, sobre comunicació i sobre esfera pública en el marc de la nova Unió. Alguns es pregunten sobre qüestions vinculades a la integració cultural, d'altres a l'aprenentatge de llengües i d'altres es preocupen pels elevats graus d'abstenció per a les eleccions al Parlament Europeu. Totes aquestes qüestions es troben en el punt que aquesta tesi es proposa a desplegar. Allà on la tecnologia nacionalitzadora es troba amb la seva reproducció mediàtica i esdevé condició fonamental per a la discussió pública, per la participació cívica i per la consciència de voluntat general. Ningú no dubta que els mitjans de comunicació tenen un paper important en aquests processos però les dificultats executives passen per les mancances en la comprensió tant dels processos com de la importància i del funcionament de l'engranatge simbòlic que uneix solidàriament individus que no es coneixen entre ells. Potser, parafrasejant l'Àngel de la història de Walter Benjamin, amb una mirada *angelical* als orígens d'aquesta enginyeria simbòlica es pot aconseguir que l'acumulació de ruïnes no es converteixi en un projectil tempestuós que se'ns endugui en alguna voràgine impensada que s'anomenés progrés (Benjamin, W. 1973. Tesi IX).



## **2. Modernitat i esfera pública**



### 2.1. Epistemologia de la modernitat

La modernitat ha sabut narrar-se la seva pròpia prehistòria. Tot el seguit de transformacions esdevingudes, a la pràctica, amb les revolucions, francesa i nord-americana, per exemple, han buscat llurs antecedents en escenaris anteriors. La recerca tossuda d'aquells antecedents ha dut a trobar rastres de *proto-modernitat*, de prehistòria de la modernitat, en grups socials – que s'havien diferenciat de l'estructura estamental que travava l'edat mitjana- que s'havien organitzat professionalment, per exemple en gremis; en maneres de fer –transformar matèries primeres per comerciar amb el producte resultant, després-; en mentalitats –raonament estratègic, organització assembleària i preferiblement secular. Aquests rastres han permès que les condicions ideològiques, narratives i comunicatives instaurades durant el darrer terç del s.XVIII trobessin una continuïtat projectant-se cap al passat. És la millor manera de garantir que les noves condicions implementades després de la revolució s'entenguin com el resultat i la culminació exitosa d'un procés històric, i llarg, de lluites, de sofriments i de marginacions. Però hi ha raons per creure que la continuïtat sobre la qual s'instal·la tot un dispositiu d'identitat, és un recurs narratiu nou.

---

Les transformacions que s'havien esdevingut amb el que s'ha anomenat la Modernitat s'estenen al llarg d'un període que enfonsa les arrels en la venda ambulante que s'organitzava matusserament a les cruïlles dels camins ja durant el s.XII (així, per exemple els *pieds poudreux* que assenyala Le Goff a què fa referència Vázquez-Montalbán, 1999:44). La continuïtat que atorga l'abstracte exercici de transformar primeres matèries per vendre-les ha esdevingut signe d'identitat per una classe social. No és nou afirmar que el dilatat període de transformacions en la continuïtat, que arriba fins als nostres dies, és la història del capitalisme i extensivament, la història de la burgesia.

Però de burgesia, com a tal, no se'n pot parlar, com a mínim, fins ben entrat el s.XVII: el concepte és producte de l'economia política que no es consolida com a àrea de coneixement fins a l'episteme clàssica durant el s.XVIII tal com ja va explorar Foucault (vegeu, Foucault, 2006). I, tanmateix, les transformacions modernes han estat tan profundes que després d'un determinat moment històric, un cert col·lectiu social que s'ha autoidentificat amb aquella noció de capitalisme incipient ha assolit la situació hegemònica que organitza el saber contemporani. Això és, s'ha conquerit el punt en què la possibilitat de contar-se a si mateix ha permès igualar pràctiques econòmiques i classe social en una continuïtat centenària. La impressió que resulta d'aquest ardit és que una forma d'identitat col·lectiva serpenteja per les penúries de la història sota l'aparença d'una tossuda entitat amb el sòlid propòsit de realitzar-se.

Però abans que la burgesia assolís la posició *del self* autonarrat, d'altres estructures socials –altres entitats– havien gaudit de la posició hegemònica i s'havien narrat retrospectivament tot arrelant i garantint llur pròpia legitimitat. El *self*, a través de la narració, es pot assegurar la continuïtat tot construint dispositius legals, polítics, institucionals, o rituals, per exemple, que el legitimen per organitzar el temps, l'espai i les estructures socials. Es tracta d'una narració que resol i s'organitza en una articulació de saber i de poder que es realimenten: els dispositius de saber reforcen i són reforçats pels mecanismes de dominació que en garanteixen la validesa.

---

“Cal admetre (...) que el poder produeix saber (no simplement afavorint-lo perquè serveixi o aplicant-lo perquè sigui útil); que poder i saber s’impliquen directament l’un a l’altre; que no hi ha relació de poder sense constitució correlativa d’un camp de saber i que no constitueixi alhora unes relacions de poder”<sup>33</sup> (Foucault, 2009:34)

Durant el període que s’estira entre les darreries del segle XVI i el final del s. XVIII es gesta una transformació que emergirà i que es consolidarà –en el sentit que es materialitzarà– amb més o menys violència amb el pas del segle XVIII al s.XIX i que, sobretot durant aquest segon segle i potser fins al present, esdevindrà hegemònic: una nova narració podrà articular-se, la consolidació d’un nou *self* que explicarà la seva pròpia història. Aquesta possibilitat inclou exercir –a través de les noves formes de saber i de poder– el dret de narrar-se enrere fins a enfonsar les arrels de la seva pròpia legitimitat en els fangs d’alguna forma de *pre*-història pròpia.

L’atenció es presta sobre el moment en què es produeix el darrer dels relleus en l’hegemonia del saber i sobretot del poder. S’ha insistit a considerar-lo un relleu revolucionari en l’hegemonia europea, però s’hauria d’anar amb compte amb el concepte (vegeu l’advertència a Foucault, 2007b). La noció de revolució connota un canvi bruscat i en el cas d’aquesta recerca la intenció no és descriure el procés de canvi sinó els diversos escenaris epistèmics. De manera que referir-se a la brusquedat – o la lentitud– del canvi podria dur el raonament a un equívoc.

Ja s’han dedicat algunes pàgines a la problemàtica metodològica associada a la història i a la seva linialitat unívoca; també s’ha exposat que alguns autors han assenyalat la qüestió de considerar la història com un procés progressiu, és a dir, d’orientar-lo a un determinat fi de millora. Aquest propòsit últim, que omple el passat de sentit en favor d’un determinat present millor (o que critica un passat sublim que igualment il·lustra una pauta de present), genera un artefacte que projecta un futur possible (vegeu White, H. 1994). És una forma de construir una continuïtat entre passat, present i futur que es desplegui paral·lela a la noció de progrés. El *progrés* és un concepte recent i està vinculat a les aportacions il·lustrades al voltant de la discussió disciplinar sobre el paper de la història.

És, doncs, enganyós i alhora paradoxal deixar-se atrapar en el supòsit que la linialitat de la història supera la impostura narrativa. Al capdavant, aquesta idea només s'ha posat de moda després de principis del s.XVIII; a partir de les obres de Giambattista Vico, (vegeu Dupré, 2004:194 o Burrow, 2009, per exemple). Abans, la noció d'història tenia un altre valor més exhaustiu, menys successiu. Queden molts casos d'exercicis de *deslinealització* de la història i de crítiques a la imposició que implica organitzar-la com una evolució (vegeu Foucault, 2006; però especialment De Landa, 2003:12). La tesi actual, precisament, assenyalava el punt en què el pensament contemporani s'arrela en l'escenari epistèmic del s.XVIII, i per això és convenient no deixar d'insistir en els implícits d'aquestes inèrcies sobre una història progressiva i lineal.

Ja s'ha exposat al capítol d'abans que enlloc d'una aproximació historicista es tractarà d'una perspectiva arqueològica que es fixarà en el marc occidental –sobretot europeu-. I a la manera de Foucault es mostraran “dues grans discontinuïtats en l'episteme: la que inaugura l'època clàssica (a mitjans de s.XVII) i la que, a principis del XIX assenyalava el llindar de la nostra modernitat. L'ordre a partir del qual pensem, no té la mateixa manera de ser que en els clàssics. Però arrosseguem una forta impressió d'un moviment quasi ininterromput”.<sup>34</sup> (Foucault, 1968a:7)

Allò que s'ha anomenat sovint Il·lustració dona sentit, en bona part, al que aquí s'ha descrit com a episteme clàssica. L'encaix, com es descriurà tot seguit, no és exacte; però els aspectes que per a aquest cas interessa destacar ajudaran a assenyalar els límits i les tendències –les crítiques i les continuacions- d'aquest solapament que es dibuixa provisionalment.

Està notablement establert que les formes de coneixement emergides en el dit *escenari il·lustrat* configuren els sediments teòrics de la nostra contemporània concepció del món. Però això és només parcialment cert, primer perquè amb el tomb del segle XIX una oscil·lació profunda modifica altra vegada aquells sediments; i segon, perquè seria un error creure que hi ha una sola concepció unívoca del món –ni ara, ni llavors, ni des d'aquell moment. Amb el segon gir –ambiguament cronològic però clar des del punt de vista epistèmic- sembla que les formes de la discussió Il·lustrada transformen profundament els seus continguts. Autors com Louis Dupré (2004) o Gertrude Himmelfarb (2008) o fins i tot Roy Porter (2000) s'han entretingut a explorar aquells aspectes de la Il·lustració que fonamenten la intel·lectualitat de la cultura moderna; mentre que d'altres (per exemple, Thomson, 2005) s'han fixat més en l'escenari



---

epistèmic següent en què pren sentit el que ja s'ha anotat, al capítol anterior, com episteme moderna.

Concentrar l'atenció sobre les dues epistemes permet assenyalar un aspecte que algunes mirades historicistes han perdut de referència: la intenció de trobar continuïtats fa perdre de vista la inscripció dels canvis en dinàmiques cognitives més àmplies vinculades entre elles en un entramat de narratives que articulen i legitimen uns temps i uns espais d'acord amb les intencions d'un escenari de poder vigent (Foucault, 1968a).

### ***Sapere aude*: La Il·lustració críticament revisitada**

El llatanisme atribuït a Horaci i que molts autors han associat amb la Il·lustració (vegeu Dupré, 2004 i Porter, 2000): "atreveix-te a pensar"; no ha estat immune ni tan sols a si mateix. Dupré (2004) ha argumentat que el propi gest d'atrevir-se a pensar la raó il·lustrada és part del propòsit que la Il·lustració hauria d'haver promogut; si bé és cert, com es veurà a continuació, que cal estrafer una certa ganyota de raonament incòmode per *despensar* racionalment allò que ha fomentat durant els darrers dos-cents anys el saber acceptat en el món occidental (i, si cal, imposat a la resta).

Les comunitats humanes generen mecanismes interns de reforçament que lliguen poder i saber: allò que autors com Sue Jansen (1988) ha anomenat *censura constitutiva* i que forma part dels llocs comuns de les ciències socials després que ja fos assenyalat i descrit per autors clàssics com Freud referint-se, per exemple, de "Totem" i "Tabú"; o Mannheim quan assenyalava el coneixement socialment situat (vegeu Mannheim, 1987). El nus gordià entre saber i poder que condicionen el rigor *científic* amb la voluntat política de totes les societats humanes ha d'arribar fins al mateix nucli dur de la Il·lustració.

Massa sovint s'ha presentat la Il·lustració com un moviment intel·lectual que garantia l'abolició de la censura; però això, tal com ja fa vint anys van demostrar Sue Jansen (1988), Michel Foucault (2002) i tants d'altres, no és exactament cert: "La Il·lustració va transferir merament l'ofici de censor des d'un agent cívic a un agent privat. De manera que el principi liberal de la "bona mentida"- el seu clam d'haver abolit la censura- només reemplaçava la censura de l'església i de l'Estat per la censura del mercat. De manera que la discontinuïtat que separa les dues formes de censura pre- i post- il·lustrades és merament semàntica." (vegeu Jansen 1988:4).

---

A continuació s'intentaran recórrer i descriure algunes de les condicions que faciliten i articulen tal trasllat semàntic. En aquest capítol, es traçarà una retícula per organitzar els trets principals de l'esfera de saber. En la descripció es prestarà atenció als referents més útils per encaixar-hi HCOP de Habermas (1962), que es tractarà als capítols següents. La hipòtesi de fons, com es veurà després, és que les transformacions en la publicitat representativa, d'on *l'Ancien Régime* obtenia legitimitat, cap a una publicitat burgesa, que sosté un model de legitimitat basat en la raó i la discussió lliures, estan estretament lligades a les transformacions epistèmiques que es descriuran a continuació.

El traç d'aquest capítol, doncs, s'organitza amb la revisió d'algunes de les discussions pròpies de cada escenari epistèmic: el clàssic, en la mesura que trenca amb el model anterior estableix les bases epistèmiques; i el modern, que plega i estira l'episteme clàssica tot rellevant-la. Després, es consideraran algunes de les perspectives actuals i crítiques (la majoria de fa menys de vint anys) sobre el moviment de les dues epistemes o el que s'ha anomenat la modernitat; el capítol es tancarà amb l'orientació d'algunes impressions sobre l'obra de Habermas i la seva visió de les transformacions de l'esfera pública que duran fins al capítol següent.

Entre les dues epistemes, i adoptant una postura, gairebé, de frontissa, es tractaran algunes de les observacions i reflexions d'Immanuel Kant. L'autor de Königsberg és un referent de l'obra habermasiana sobretot pel que fa a les reflexions al voltant de la moral però també ho és en el recorregut epistèmic que organitza aquest capítol; de manera, que mentre alguns situen Kant com el darrer dels il·lustrats d'altres l'identifiquen com el primer dels autors de l'episteme moderna (vegeu, per exemple, Castro-Gómez, 2004 o Deleuze, 1978).

La disposició mateixa d'aquest capítol té un sentit comunicatiu: l'organització de les dues epistemes proposades per Foucault (1968a, 2006) té a veure amb un ordre filosòfic que s'aboca sobre la naturalesa discursiva de tota la recerca. La relació entre el signe i allò que significa és el que origina la problemàtica filosòfica, tal com ho descriu l'autor francès. Es tracta, doncs, d'un problema semiòtic que, durant l'episteme clàssica, és resolt a partir de l'anàlisi de la representació; i durant l'època moderna, a partir de l'anàlisi del sentit d'aquella representació. Així que, de la noció de representació es passarà a la recerca del sentit. Tant en un cas com en l'altre, el que ha passat, per primera vegada a la història del pensament, és que s'havia desfet la profunda pertinença del llenguatge i del món. S'ha acabat, escriuria Foucault, "la primacia de l'escriptura"<sup>35</sup> (Foucault, 1968b:25). És a dir, les paraules i les coses s'haurien separat, per sempre.

### **L'episteme clàssica: les promeses per no complir**

"Si es vol, es pot designar amb el nom de "racionalisme"; es pot dir també, si la sola cosa que es té al cap són els conceptes ja fets, que el s.XVII assenyala la desaparició de les velles creences supersticioses o màgiques i, per fi, l'entrada de la naturalesa en l'ordre científic"<sup>36</sup> (Foucault, 1968a: 61). Però fer això és imprecís perquè més aviat s'esdevé que amb el s.XVII es substitueixen algunes creences per unes altres i aquesta substitució es fa extensiva a la major part dels àmbits de coneixement més enllà de la religió i de la ciència. Aquesta traslació ajudarà a situar les transformacions socials i les transformacions polítiques en un determinat marc de coneixement.

El punt que es pren sovint de referència a l'hora d'assenyalar els canvis que es produeixen amb el s.XVII Europeu és la guerra dels trenta anys (per exemple, Dupré, 2004:xiii): a partir de 1648, l'estructura política d'Europa es reorganitza paral·lelament als canvis que per al cas s'identifiquen amb l'episteme clàssica. És també aquell, el punt de referència per a moltes discussions sobre nacionalisme (vegeu, per exemple: Calhoun, 2007 que, alhora, aporta una crítica a la inèrcia d'igualar la fundació dels nacionalisme amb la pau de la guerra dels trenta anys (1618-1648): s'ha escrit sovint que l'Estat-nació es forma amb la pau de Westfàlia; i tot i així, la qüestió és, però, que aquells primers Estats no es consolidarien en Estats de dret moderns, d'acord amb els principis liberals, fins a la Revolució Francesa; és a dir, fins gairebé cent-cinquanta anys després. I amb tot, aquest segon, a finals del s.XVIII, és el punt que es farà servir, aquí, i seguint Foucault (2006), per marcar la referència de la segona episteme, l'episteme moderna. L'estructura, doncs, es mantindria tant per al capítol que descriu l'escenari del coneixement com per a les formes polítiques que després s'hi estudiaran: situant els primers fonaments i símptomes a mig s.XVII; i l'execució i implementació a finals de s.XVIII.

El marc cronològic, de referència per aquesta tesi, doncs, no és innocent ni casual. En realitat sincronitza unes certes transformacions intel·lectuals i culturals amb algunes transformacions polítiques de l'Estat-nació; i aquell ja era el propòsit inicial de Habermas en el seu projecte de HCOP (1962) que, tal i com assenyala Hohendahl (1979), coincideix amb el propòsit també de la Teoria crítica de l'Escola de Frankfurt i, en concret, del treball d'Adorno i Horkheimer (2006).

Lluís Badia (1992) arrelava el principi de la discussió sobre la llibertat individual en les discussions sobre tolerància religiosa que estaven tenint lloc a arreu del continent i que

---

llastaven, per exemple el s.XVII anglès amb persecucions i enfrontaments de naturalesa religiosa i que ja venien del segle anterior. En aquesta segona meitat del segle coincideixen la publicació de *l'Aeropagítica* de John Milton el 1644; el *tractat teològicopolític* de Spinoza el 1670 i la *Carta sobre la tolerància* de John Locke el 1689 (vegeu-ho a Badia, 1992:15).

Però no és casualitat que aquella discussió es produís en aquell moment històric, com no és estrictament cert que la discussió es produís únicament degut a l'elevada conflictivitat social que la identitat religiosa havia generat durant més de cent anys. En aquest sentit, Dupré (2004:231) identifica tres factors com a màxims contribuents a la crisi religiosa que derivarà en la Il·lustració: el criticisme bíblic; el racionalisme científic, i tercer, sí, la divisió de les comunitats religioses.

Respecte del tercer, l'interès, més que d'ordre social, és de caràcter estratègic: l'intent de l'Església per monopolitzar el més enllà havia fracassat amb l'enfrontament que s'acabava amb la pau de Westfàlia i l'única via possible després de l'encesa era obrint i desplaçant l'esfera religiosa cap a la discussió sobre tolerància de confessions. Gairebé dos-cents anys d'enfrontaments a Anglaterra i França havien enfonsat el poder de la institució en una crisi que durant tota l'edat mitjana havia identificat la cristianitat i que era el nucli de la cultura europea occidental. Durant l'edat mitjana, l'Església havia controlat la vida intel·lectual i cultural pràcticament sense fissures i la compacticitat del seu discurs s'escampava uniforme –com la compacticitat del seu poder– des de les universitats fins a les morals quotidianes en una permanent simbiosi amb el discurs patriarcal i polític adoptat des de l'aristocràcia.

Amb el cisma ocasionat per l'acceptació social (i política) del Protestantisme al llarg del s.XVI l'Església catòlica havia començat a perdre les referències. La incapacitat per al reconeixement mutu va impedir ressituar les noves creences i només van acabar per confondre els creients; per això alguns (Dupré, 2004:230) presenten com a ineludible una sortida cap a la tolerància religiosa que desplaçés les creences i la fe del centre de la discussió. Però, tot i així, segueix semblant poc plausible que la preocupació social fos el motiu de la solució d'un conflicte que s'havia allargat durant més de cent anys. Per això els altres dos fronts de discussió ajuden a confegir el marc de discussions intel·lectuals i polítiques que lliguen el nou context cultural (Dupré, 2004: 231 i s.).

El conflicte religiós també s'ha vinculat sovint als dispositius de naturalesa comunicativa que es solen alinear en forma de "progressos" i de "regressions": la impremta, per exemple; però també les publicacions, la lectura, etc. Tots ells estan organitzats de

---

manera que orienten una Il·lustració que pren la forma d'un alliberament catàrtic i messiànic. Però no pot ser un raonament tan senzill, al capdavall, el desenvolupament de la impremta es contrapesa amb l'emergència de la Inquisició; i l'*Index Librorum Prohibitorum* generava un florit mercat negre a escala europea teixit gràcies a unes xarxes de distribució internacionals -amb què es vinculen sovint les societats secretes: Rosa-creus, Maçoneria, palatinats, etc. A aquella xarxa i a tals grups s'atribueix sovint la gestació de certs desenvolupaments intel·lectuals i de plantejaments teòrics que serien les llavors de l'alliberament il·lustrat. (vegeu per exemple Jansen, 1988; o Eisenstein, 1994).

Que els anys en què la Inquisició es va mostrar en la seva màxima cruessa i espectacularitat fossin precisament els que van entre el 1600 i el 1650 i no, per exemple, quan es va fundar; o que l'*Index Librorum Hereticorum* deixés de ser públic a partir de l'any 1589 perquè s'havia convertit en l'indicador de llibres d'èxit al mercat negre, podrien ser els símptomes d'una ruptura epistèmica que s'estava gestant a nivell religiós i a escala europea. (vegeu per exemple Jansen, 1988:54 i s; o bé Eisenstein, 1994 o Briggs i Burke, 2002). L'enllaç, doncs, ja torna a ser comunicatiu i tecnològic i té sentit només si es concep trenat amb poder religiós i amb uns instruments de control del saber que serveixen de referència per explorar quin és el raonament que, a poc a poc, extirparà la religió d'altres formes possibles de coneixement.

Durant la primera meitat del segle XVI, ja orientant el raonament més foucauldian, s'havia produït un canvi d'aproximació a les sagrades escriptures: "el text mateix havia esdevingut intel·ligible. El seu llenguatge havia esdevingut incongruent de sobte davant d'una nova visió científica; els símbols religiosos havien perdut la seva transparència. A la segona meitat del segle XVII, els acadèmics de la Bíblia van iniciar una llarga i històrica crítica del text antic. Llurs conclusions de seguida van ser un argument poderós contra l'Església que havia construït les seves doctrines en allò que ara es considerava una fundació increïble" (Dupré, 2004:230). La dificultat per comprendre el llenguatge bíblic es presenta simultàniament amb les discussions que genera la diversitat interpretativa: fins llavors, l'única lectura de les sagrades escriptures estava en mans de l'Església catòlica i la introducció del protestantisme, juntament amb la impremta, també va obrir la porta a la discussió sobre la lectura fonamental.

Els intel·lectuals, catòlics i protestants, es troben amb un text que no havia variat però que es desajustava amb molts aspectes d'aquell present. De manera que es van obrir discussions complicades sobre la veritat i la falsedat de les sagrades escriptures. Entre els primers textos que posen la qüestió de la interpretació sobre la taula, destaquen les

---

aportacions noves del *Tractatus* (l'any 1670) de Spinoza. Tal com ja anunciaven Badia (1992), Berrio (1991) i Habermas (2006), l'obra de l'autor nascut a Amsterdam és una referència d'aquell moment perquè proposa una nova clau per a l'exègesi dels textos: prestar atenció a la intenció de l'autor. El nou principi interpretatiu va generar inicialment profundes crítiques, tant de catòlics com de protestants, però, ben mirat, "Spinoza tallava el nus Gordià que havia lligat el realisme bíblic amb la seva inerrància històrica".<sup>37</sup> (Dupré, 2004: 232).

És un punt de recolzament per obrir la caixa del principi que separarà, d'entrada, la veritat històrica de la intenció significativa del text bíblic. I es pot considerar el principi de tot un seguit de cismes i d'escissions que s'escamparien al llarg de tota la intel·lectualitat religiosa. Entre d'altres coses, perquè els intel·lectuals s'entestarien a passar pel sedàs de la crítica racional els principis de la fe. L'inabastable interès d'aquestes discussions que són abordades amb precisió, documentació i coneixement en l'obra de Dupré (2004) però, escapen les possibilitats i els continguts d'aquest capítol i d'aquesta tesi. Per això haurà de bastar assenyalar que es tracta de ruptures encadenades que organitzen el coneixement de la Il·lustració: les veritats revelades es van escindir de les veritats de la raó; les veritats racionals (necessàries i universals) de les veritats de fet (particulars i contingents).

L'abisme intel·lectual que *el Tractatus Theologico-politicus* inaugurava, posa sobre la taula aquell tret fonamental que Foucault havia assenyalat com a propi de l'episteme clàssica: la fi del primat de l'escriptura. S'havia produït, finalment, una separació profunda i irreversible entre les paraules i les coses; o dit d'una altra manera, el desdoblament que l'escriptura garanteix per si sola, havia provocat que la intel·lectualitat clàssica separés les paraules dels seus continguts. Així, sense remei, les veritats es van allunyar en el nom de llur representació. I seria anys després, entre 1774 i 1779, quan superant els principis luterans, "Lessing (1729-1781) va proposar desvincular la fe Cristiana de la seves amarres escriptuàries"<sup>38</sup> (vegeu Dupré, 2004:242). El desenllaç va generar un moviment lateral gràcies al qual la religió anava deixant espai a la ciència. Era la manera d'escindir un espai de coneixement destinat a la religió, d'un espai de saber destinat a la filosofia (amb el sobreentès que la religió s'havia d'ocupar del transcendent, mentre que la filosofia s'ocupava de la raó).

L'exemple de Lessing permet mencionar també que, com molts dels autors que es citen en aquesta tesi, Lessing era francmaçó. L'escriptor i dramaturg, per exemple, era membre de la Lògia maçònica d'Hamburg. Una tesi que quedarà pendent serà doncs, la que enllaçaria el desenvolupament de la maçoneria des de principis de s.XVIII (1717,

---

Londres) amb aquell de l'esfera pública; especialment, si considerant que Lessing va escriure que "La francmaçoneria no és arbitrària ni innecessària; sinó al contrari, és important perquè està arrelada als homes i a la societat burgesa"<sup>39</sup> o encara, que "a les lògies s'hi podien expressar les opinions i els ideals i discutir-los sense la influència de l'Església o de les autoritats mundials"<sup>40</sup> (cites extretes del periòdic *Hamburger Abendblatt* del 20.03.09, a propòsit de l'exposició "Königliche Kunst. Freimauerei in Hamburg seit 1737", entre el 23 de març i el 22 de novembre del 2009 a la Jenisch-Haus d'Hamburg). En aquesta tesi, però, aquesta és la sola menció que es farà a la maçoneria, perquè el tema, tot i que interessantíssim, ha de quedar al marge de la discussió que se sosté aquí.

Entre les observacions de Spinoza i les de Lessing que fan palanca per separar la discussió religiosa de la discussió de la raó, s'hi troba la inquietud d'Immanuel Kant. Es veurà més endavant, que el de Königsberg va sentenciar, amb el gest d'organitzar una filosofia de la religió, una discussió sobre el transcendent a través del qual les creences es farien un lloc concret en l'episteme moderna. De moment, el procés de separació entre el saber que permetia la raó i les veritats encorsetades en el marc religiós s'estiraria com una discussió intel·lectual a Anglaterra durant la segona meitat del sXVII i el XVIII sota la forma de deisme. La variant racional de la religiositat tenia una naturalesa fonamentalment pràctica i cada vegada gaudia de més acòl·lits que majoritàriament creien en la Providència, en les obligacions morals i en la immortalitat però no en la revelació. A partir del s.XVIII aquesta opció va ser popular també entre els *philosophes* francesos.

La relectura de l'estoïcisme romà que van fer alguns autors anglesos, entre els quals es trobava John Locke, per exemple, dugué a parlar d'un ordre natural físic i moral accessible des del coneixement. Per això, tot i que no va superar mai els límits del cristianisme, es pot considerar que Locke va ser el primer proponent de la tolerància religiosa. L'argument de la seva *Carta en relació a la tolerància* de 1685 sostenia que s'havia de tractar igualment totes les formes cristianes. Aquella, exposava, era una solució pràctica perquè tot i que les autoritats civils podrien aconseguir pressionar els ciutadans, no se'n sortien de retorçar-los la consciència (Dupré, 2004:249). La *carta*, escrita des de l'exili holandès, ha representat la pedra de toc del propòsit lockià de fer un tall net amb la tradició teocràtica que havia regulat l'occident des del col·lapse de l'Imperi Romà. Es tracta d'una ruptura que donava permís a la separació entre una jurisdicció civil que no era responsable de "l'atenció a les ànimes" i una *jurisdicció* eclesiàstica que gaudia de l'autoritat religiosa sobre els seus membres voluntaris, al marge de la intercessió en aspectes cívics.

El deisme va arribar a França més tard que a Anglaterra, perquè al continent, el marc legal no permetia cap altra forma de discussió religiosa que no fos la catòlica dominant. Val a dir, però, que després de la revocació de l'edicte de Nantes que Lluís XIV va formular sobre la tolerància (1685) amb el qual s'acabava amb els drets dels hugonots, la discussió sobre la diversitat religiosa va emergir també als espais públics: Pierre Bayle, Montesquieu o fins i tot Voltaire van escriure sobre el tema. Aquest és, doncs, un altre símptoma –anàleg al de la Inquisició que s'ha esmentat més amunt– que les formes de poder vigents estaven enfrontades amb unes formes alternatives de saber que s'anaven consolidant lentament. Així mateix, l'exemple de l'edicte de Nantes és un dels casos que Ernest Renan (vegeu-ho al text traduït i recollit per Sentmartí, 2001:152) utilitzava el 1882 per parlar de l'estratègia de memòria i oblit que practica el nacionalisme.

La qüestió del deisme, i la posició de Voltaire resulta especialment interessant per a aquest cas: per una banda va ser Voltaire qui va introduir el deisme a França (Dupré, 2004:251) i per l'altra, la seva coneguda aversió a l'església, especialment la catòlica, també indica que s'estava produint un canvi profund en els cercles intel·lectuals. La diversitat religiosa anglesa significava, per Voltaire, una forma d'equilibri: "Si hi hagués una religió a Anglaterra, es podria témer el despotisme; si n'hi haguessin dues estarien al coll una de l'altra; però n'hi ha tantes que viuen tots en pacífica felicitat' (*Lettres philosophiques*, Carta 6)"<sup>41</sup> (citada a Dupré, 2004: 251). Aquest principi del politeisme, com a talismà per a la tolerància intel·lectual, també va ser defensat més tard, també per Max Weber (vegeu Sue Jansen, 1988:44) tot i que, com es veurà, hi ha exemples a la història que demostren una certa debilitat de l'argument.

Voltaire, amb la seva mirada esmolada i crítica, va contribuir a què, a poc a poc, la religió s'anés desplaçant de la racionalitat cap a la sentimentalitat. La distinció, raó-sentiment, és també nova d'aquell moment i entre d'altres arguments, l'escissió es pot desenvolupar gràcies a la religió: incapaç de suportar i digerir les descobertes científiques de l'època, el marc religiós segueix aguantant el mite fundacional de la legitimitat moral i legal. A finals del segle XVIII (1775) quan Voltaire escriu *L'histoire de Jenni* (Traduïda a l'anglès com *The Sage and the Atheist* o bé *El savi i l'ateu*) Voltaire va defensar apassionadament l'existència d'una Deïtat benevolent que no necessitaria d'una prova metafísica donat que ja apareixeria clarament en l'ordre de la natura i en la bondat de la creació. Sorprenentment, a *El savi i l'ateu* Voltaire substitueix la raó pel sentiment com al primer fonament de la creença en Déu.



Per això Rousseau ja es pot considerar a la frontera del tomb de tota la discussió quan escriu que "la llei divina podria ser percebuda només a través del sentiment. La raó ensenya merament que el que fa l'univers ha de ser poderós, just, i bo. En el sentiment, Déu es revela directament al cor"<sup>42</sup> (Rousseau citat per Dupré, 2004: 254). És pràcticament una sentència d'exili. La vinculació entre la religió i la llei moral com a principi sentimental, allibera definitivament la raó del pes de la religió. Aquesta dualitat podria ajudar a explicar la proposta amb què Rousseau tancava el seu *Contrat Social*: "una religió civil de finalitat política: resoldre la pèrdua de la unitat espiritual de l'Estat. La religió antiga coincidia amb la vida de la tribu –o de la nació"<sup>43</sup> (Dupré, 2004:255).

L'argument que aquí tot just apunta és el que després es seguirà quan s'explori més específicament la qüestió nacional; de moment n'hi ha prou anotant-lo com a límit final d'un recorregut que trasllada la religió des del centre de la comprensió del món, cap als marges de les ombres sentimentals. Un desplaçament que acabarà separant ciència, filosofia i religió en tres àrees d'incert contacte. De moment, i a poc a poc, el discomfort de pensar l'impensable, expulsa la fe a una esfera impenetrable des del control de la raó. I fe i raó, ambdues indispensables per al pensament van ser separades: una preservaria el contingut del pensament però perdria el mètode rigorós de la raó; l'altra reservaria el mètode formal de raonament però perdria part del contingut. Les dues esferes, a partir de llavors només restarien connectades a través de llur oposició dialèctica.

La separació, que encara teixeix bona part del coneixement cregut, no seria filosòficament destapat fins cent-cinquanta anys després. Ja al capdavall del nou escenari epistèmic modern, Nietzsche assenyalaria la profunditat de l'abisme i de la crisi en el pensament occidental en certificar que la mort de Déu havia canviat la natura de la nostra cultura (vegeu Dupré, 2004:268).

Des del punt de vista dels dispositius discursius de la modernitat, aquesta separació entre la fe i la raó que s'enduria la major part de la tradició filosòfica per davant gairebé durant cent cinquanta anys<sup>a</sup> i que, com a mínim, l'esquerdaria irreversiblement, és un recurs perfecte. El nou plantejament també organitzava els àmbits entre allò que podia ser discutit –perquè formava part de l'espai obert i discutible de la raó- i d'allò que no podia ser-ho –perquè s'empantanegava en els fangs del sentiment, de la fe i de la sensació. Aquest és un moviment que alguns han identificat com un recurs estratègic: les necessitats pràctiques i els avenços tècnics dels practicants, artesans, gremials i mercaders, en la seva evolució havien topat sovint amb els impediments teòrics de

<sup>a</sup> Després es faran algunes referències al paper de l'hermenèutica durant el segle XIX, que podria considerar-se l'excepció d'aquesta tendència.

---

l'aliança aristocràtica i eclesiàstica de censors i inquisidors. Aquells col·lectius necessitaven, doncs, generar espais de coneixement alliberats de l'ombra teòrica metafísica del dogma (vegeu Sue Jansen, 1988:40).

Si es pensa el desplaçament descrit aquí com un èxit estratègic, es poden reentendre tant la naturalesa de la distinció fonamentalment moderna entre teoria i pràctica que organitza el coneixement des de l'episteme clàssica; com les raons que faciliten l'emergència del coneixement científic al llarg dels s.XVII i XVIII.

### **Les arts i les ciències i les matemàtiques**

La pèrdua progressiva de la clau religiosa per al control del coneixement sol vincular-se amb el desenvolupament de coneixements de caràcter tècnic i aplicat que satisfan les progressives necessitats de la construcció civil, del transport, de l'exèrcit o de la comunicació (la diagramació de les màquines, el timó de codast, la impremta, etc. (Vegeu, per exemple Vázquez-Montalbán, 1999; De Landa, 2003; o Mahoney, 1980, entre d'altres). Totes aquestes aportacions són representatives d'una mena de sistematització del coneixement que es desplega des de les possibilitats de la seva aplicació.

La vinculació entre el coneixement, el capitalisme i els impressors de les ciutats-Estat italianes del *quattrocento* ja han estat abastament explorats per autors com Elisabeth Eisenstein (1994), Asa Briggs i Peter Burke (2002) o, en l'exemple que segueix, Sue Curry Jansen (1988:34): "Acadèmics seculars, impressors, importadors i venedors de llibres tenien un especial interès en buscar marcs de coneixement nous [-que van trobar en la *redigestió* (relectura, reinterpretació, reedició) dels documents provinents de la Grècia clàssica- (...)]. L'expansió de l'heterodòxia del coneixement que proposaven va permetre el renaixement de l'humanisme i el naixement del capitalisme. Els primers impressors eren homes de negocis a més d'estudiosos clàssics. Les ciutats en què el primer capitalisme va arrelar eren ciutats amb cases d'impressió emergents. I com a pioners en les noves tècniques de manufactura i de mercat, els primers impressors compartien alguna cosa amb els altres emprenedors urbans"<sup>44</sup>.

Expressat simbòlicament, el cercle tancat que representava la tecnologia dels molins medievals es va transformar en favor de models de funcionament molt més complexos que van inquietar i interessar, per exemple, a Galileu: "la pràctica quotidiana del famós Arsenal de Venècia ofereix un llarg camp de filosofització per a les ments especulatives

---

i especialment pel que fa a allò que anomenen "mecànica" (Galileu citat per Mahoney, 2004). Tota l'aplicació, és clar, variava tant com les possibilitats de la nova vida quotidiana que emergia a l'ombra de la *nova mentalitat burgesa*.

La diversitat però, sempre actuava reforçant la dualitat entre l'aplicació empírica – l'interès pràctic- i una discussió teòrica –metafísica- que es deixava a mans dels experts i intel·lectualment legitimats. Els aparells, la ciència, les tècniques, estaven destinats, per exemple, a resoldre els problemes vinculats als viatges a les colònies: la cartografia i és clar, els avenços en la mesura del temps i les possibilitats de "temporalitzar" la navegació marina<sup>b</sup>, etc. No cal dir que les transformacions en relació amb les concepcions del temps i de l'espai així com de llur mesura, representació i organització, estaran estretament relacionades amb el desenvolupament del nacionalisme (vegeu p.e. Anderson, B. 1983; Connor, W. 2004; Rodríguez-Amat, J.R. 2010).

L'interès per l'entramat de les pràctiques quotidianes que tant fascinava Galileu és nou. Es tracta, ben mirat, d'una altra escissió del camp del coneixement que s'ha repetit en la literatura com si es tractés d'una contradicció o d'un relleu: la història natural, s'ha dit sovint, apareix amb la fi del mecanicisme cartesià (vegeu Porter, 2000, per exemple). Com si la natura es pogués historicitzar només a partir del moment en què s'esgota la possibilitat d'explicar el món des de la línia recta. Però, també és plausible que es tracti d'una relació de complementaritat la que s'estableix entre les dues formes de pensament: "la mateixa episteme va autoritzar la mecànica de Descartes i d'Alembert i la història natural de Tournefort a Daubenton"<sup>45</sup> (Foucault, 1968a:129). La ruptura que l'episteme clàssica suposa respecte de l'època anterior i que Foucault explora amb cert detall en diverses de les seves obres (1968a, 2006, 2007a, etc.) comporta una nova manera d'ordenar les coses. Per això el títol de l'obra en anglès i alemany és "*The order of things*" (publicat l'any 1970 per Pantheon Books) o "*Die Ordnung der Dinge*" (publicat per Suhrkamp l'any 1968). Aquest és, alhora, el títol que Foucault hauria preferit per a la versió francesa però topava amb dos títols estructuralistes que havien sortit l'any anterior a França. Tal com escrivia l'autor francès, el nou ordre que s'instaurà amb l'episteme clàssica parteix fonamentalment de l'escissió entre les paraules i les coses – aquell espai on podria articular-se el discurs-. És la separació que pren la forma d'una quotidianitat que es pregunta a si mateixa com funciona. És un qüestionament, no una crítica ni una reacció airada contra la pràctica repetida, més aviat adopta la forma d'un exercici que serveix per optimitzar els efectes de la repetició.

---

<sup>b</sup> La novel·la "L'illa del dia abans" d'Umberto Eco (1994) és un homenatge al segle XVII de descobriments i viatges transoceànics que donen sentit a l'aventura a través dels experiments científics. En el cas de la novel·la, els rellotges que han d'ajudar a identificar el meridià 180 situat en algun punt de l'Oceà Pacífic.

---

No és estrany, doncs, que Foucault parli de l'alliberament de les coses respecte de les paraules que les diuen. Es tracta d'una reflexivitat (reflex, plec i reflexió, alhora) que genera un abisme que permetrà, simultàniament, el desplegament de la matemàtica aplicada i la descripció de la natura com a recursos explicatius; i l'espai que s'obrirà generarà la distància necessària per descompactar un món que fins llavors confonia i unia *l'observació*, el *document* i la *fàbula*. Gràcies a aquest nou espai buit, ja podran distingir-se (Foucault, 2006:128).

De manera que en cert sentit, la discussió entre una racionalitat freda i una natura borrosa no és la que es genera des d'aquesta ruptura epistèmica sinó que es tracta d'un desbrossament més profund. L'esqueix, diria Foucault, s'estén al llarg de la ciència i la racionalitat pràctiques fins a l'exercici d'una quotidianitat que es veu qüestionada a la recerca de beneficis i de manera que l'exercici otorga al pensament un espai de reflexió que fins llavors no havia estat possible. És l'espai, el que s'obre, per encabre propostes d'organització del món i expulsar-ne, no progressivament sinó d'una vegada per totes, les ombres compactes del Totpoderós. Fora d'aquest espai ara teixit de ciència i d'hipòtesis hi queda una ombra del transcendent, que s'assembla a una certa platja obscura de què parlava Foucault en un fragment citat més amunt i que roman sense tocar. Però el *més enllà*, cada vegada més, rep un valor de legitimació moral mentre renuncia al seu poder explicador.

L'Enciclopèdia és un bon exemple del coneixement descriptiu i estàtic que estructura la natura i el coneixement en una categorització *naturalitzada*:

"Així veiem que s'aclareix l'element lluminós en què es comuniquen amb ple dret el llenguatge i el coneixement, discurs ben fet i saber, idioma universal i anàlisi del pensament, història dels homes i ciències del llenguatge. Fins i tot quan, destinat a la publicació, el saber del Renaixament es disposava d'acord amb un espai tancat. L'"Acadèmia" era un cercle tancat que projectava la forma essencialment secreta del saber sobre la superfície de les configuracions socials"<sup>46</sup> (Foucault, 1968a:93).

Per això Foucault representa l'espai buit que s'obre amb aquesta configuració epistèmica a partir de la paradoxa visible al quadre de Las Meninas. La pintura de Velázquez és llargament analitzada pel filòsof francès (vegeu Foucault, M. 2006). Allà hi explica l'espai que s'ha obert tot d'una amb el pas a l'episteme clàssica: l'espai entre el pintor i allò que pinta és precisament el que el quadre obre com un enigma irresolt. El quadre aconsegueix desplegar –com fa l'escriptura– l'acte de pintar d'allò que es veu al quadre; com l'acte d'escriure es separa d'allò que és representat en el text; de manera que s'obre l'espai que admet un teixit de coneixements nous.

---

L'espai conquerit inicialment en el saber que escindeix la raó de la fe, té un correlat en les solucions pràctiques d'un món que es desplega depressa. És l'espai on s'ha erigit la ciència moderna que Foucault (2006) s'ocupa d'explorar al llarg de tres casos: la natura, la llengua i l'economia; i també és la mateixa que De Landa (2003) va resseguir al llarg dels magmes i les laves; la carn i els gens; i els memes i les normes; és el mateix espai cognitiu, però, que es podria resseguir al llarg de l'art i de la literatura i, evidentment, al llarg de la política i de la llei.

El quadre de Velázquez és la referència: la pintura ja no representa allò que veu el pintor. S'ha dislocat la unitat fins ara indestruïble que soldava les representacions amb els significats. En l'art, o més generalment en l'estètica, la dislocació també es diu i es nota en forma de distinció entre l'art i l'artesania. Per primera vegada a la història s'havia anat teixint un discurs que separaria els noms propis dels artistes de l'obra que escolpien, pintaven, o composaven. Si durant l'edat mitjana, arquitectes, decoradors i escultors eren artesans d'ofici que coneixien la tècnica d'hores i d'aprenentatges acompanyats; a partir d'un cert moment després del 1400 els noms propis ja estan despresos de les obres. Són unes primeres formes que vinculen genialitat i creativitat més enllà de la tècnica del saber-fer. Per descomptat, si el primer gir es detectaria amb els autors renaixentistes que competien pels clients privats o públics en lloc de col·laborar des de l'anonimat, el segon canvi epistèmic emergiria amb les ressonàncies del romàntic que també desplaça l'art cap als marges de l'al·legoria i del símbol per allunyar-lo, encara més, de la representació. Aquell serà el segon salt que durà el raonament fins a les avantguardes artístiques i la ironia a partir del darrer quart del s.XVIII.

Tots aquests podrien identificar-se com els primers canvis que inicien una fèrtil discussió sobre la genialitat i les habilitats d'alguns individus reconeguts. Són els mateixos canvis que orientaran cap a l'esbós d'una certa noció del que podria anomenar-se la figura humana. L'home serà, al final, l'entitat capaç de gestionar la dinàmica temporal amb la dualitat entre la reflexió i el sentir, la raó i l'emoció. Es tracta del vèrtex que fa l'home capaç de ser organitzador i alhora categoria dintre de l'organització de la natura. Un plec, un esqueix en la continuïtat d'uns sabers que s'havien desdoblant de l'enumeració descriptiva a la dinàmica processual; de la disposició categòrica a la competència. L'home, aquesta categoria que es teixeix i nodreix de sabers, esdevindrà, amb el pont del segle XVIII, l'element fonamental que estructura l'episteme moderna.

Perdre de vista aquesta qüestió, tot col·locant l'home, el constructe condensador de la subjectivitat, ment i natura, opinió i raó en un pla universal i ahistòric és un *descuit*

---

habitual. Es tracta d'un oblit, però, que contribueix allisar el *sotrac* cognitiu que implica arrelar la noció d'home en el context de la seva aparició; però la drecera sol fer perdre de vista la importància dels canvis que implica la nova aparició en l'ordre del coneixement. La intenció de subratllar aquest canvi de pla, aquest esqueix que deixa emergir l'home, justifica, entre d'altres coses, aquest capítol de la tesi. L'obra de referència per a aprofundir en aquesta qüestió del naixement de l'home en el pla del coneixement és, precisament, la de Foucault (2006).

Les anomenades ciències humanes defineixen la historicitat de l'home tot teixint-ne la densitat. L'home és un recurs que la burgesia del s.XIX va aconseguir condensar gràcies a tots els coneixements i a les tecnologies entrelaçades de les ciències socials però també hi van contribuir el desplegament de la medicina, la biologia, la psicologia o la química. Tots aquests territoris del coneixement s'estructuren en aquesta nova episteme moderna. Allò que durant l'episteme clàssica, era només una promesa que l'humanisme tot just havia començat a albirar i en la filosofia il·lustrada no té més que la forma d'una llavor que s'anomena tot just *ment* (vegeu, per exemple, Foucault, 2006:333). Una ment, que lentament s'hauria de separar de la noció de cos; en un gest que permetrà l'entrada entre l'opinió i la posició estamental, entre el cos i la creença. És un esqueix que, tornant a la *carta* de John Locke, converteix les tortures inquisitorials en un espectacle de mal gust i alhora inútil (no torturant el cos, es podria modificar la fe): el nou ordre de les coses, doncs, significava un canvi profund en tot l'escenari del coneixement; i l'home individual i autònom n'emergeix com un resultat conceptualment lògic i teòricament reforçat.

Tota aquesta primera transformació en l'ordre de l'organització del coneixement travessa els diversos àmbits i els noms clau que deixaran encaixar el plantejament habermasià del capítol següent. Una detinguda exploració assenyala que el balanç del gir cap a l'episteme clàssica va associat a noms com els de Copèrnic, Galileu, Kepler, Newton o Francis Bacon (vegeu Jansen, 1988: 68 o, pel cas específicament anglès, vegeu Porter, 2000); i també va dur als descobriments i aparells vinculats a l'ús del microscopi d'Anton van Leewenhoek (1632-1723) de *La micrographia* de Robert Hook o de John Ray i la història natural (vegeu, sobre aquests temes, per exemple, Thomson 2005 o Foucault, 1968:130).

Allò que s'ha arribat a anomenar la tecnologia de la mirada que coincideix amb la floració dels nous aparells per veure-hi, també acompanya cronològicament i metafòricament, uns dispositius i unes tecnologies vinculades al dret, a la legitimitat, a les pràctiques socials i fins i tot a la disciplina i al control socials: "Al costat de la gran tecnologia dels

---

llargavistes, de les ulleres, de les lents i els feixos lluminosos, que formen cos amb la fundació de la física i la cosmologia noves, hi ha hagut petites tècniques de les vigilàncies múltiples i entrecreuades, unes mirades que han de veure sense ser vistes; un art obscur de llum, i d'allò visible ha preparat amb sordina un saber nou sobre l'home, a través de les tècniques per a jutjar-lo i dels procediments per a utilitzar-lo"<sup>47</sup> (Foucault, 2009:176). Però no només Michel Foucault sinó també per John B. Thompson (1997:180 i s) quan escriu sobre la qüestió del poder i la visibilitat en relació amb l'esfera pública, així com dels canvis en la naturalesa mateixa de la visibilitat del poder, han prestat atenció a aquesta simultaneïtat entre els instruments d'escudrinyament de la natura i les condicions per a la legitimitat dels models de poder.

També són marques de l'episteme clàssica les classificacions de Georges Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1788) o la de Julien Offray de la Mettrie i el seu "homme machine"; és clar, a part de l'habitualment citada "Aeropagítica" de Milton, i el referent clau de John Locke (1632-1704) que serveixen d'exemple tant pel que fa als escrits sobre la tolerància, com per la distinció entre opinió i esperit o els principis de la psicologia crítica moderna (vegeu, per exemple, Habermas, 2006; Badia, 1992; Berrio, 1991 i especialment Billig, M. 2008); o de David Hume (1711-1776) i ja en el darrer moment, també Benjamin Franklin (1706-1790) (vegeu Sue Curry Jansen:1988:72).

Aquest repertori de noms i referències s'ha de considerar simptomàtic de la transformació que l'episteme clàssica havia suposat en termes de coneixement, però alhora és un anunci dels canvis que s'esdevindran amb el darrer quart del s.XVIII i que només dificultarien una descripció detallada perquè passen per la multiplicació del teixit de descobriments, teoritzacions i discussions que en l'episteme clàssica encara es disposen sobre un sol pla d'organització. L'extensió d'aquesta primera escissió fins a aquest pla, de fet, és simultània, encara, d'un fenomen comunicatiu que es considerarà clau en aquesta mateixa tesi.

L'escriptura i la lectura havien començat a sortir del nucli central del cos eclesiàstic des de la fundació de les ciutats i els gremis durant el s.XII però el procés lent havia sigut creixent i imparable i va desembocar en la invenció de la impremta gairebé tres-cents anys després. El "diabòlic aparell" –tal com l'anomena irònicament Vázquez Montalbán (vegeu 1999) és pràcticament monopolitzat –malgrat els repetits i creixents esforços inquisitorials, llistats, controls estructurals, etc.- per una classe d'emprenedors i d'impressors que haurien après a generar les seves pròpies línies i xarxes de comunicació, i fins i tot, els seus propis llenguatges. Es tracta d'un procés que anirà associat, cada vegada més, a l'abandonament del llatí culte, -restaria en mans de

l'església- per creuar les fronteres socials i encaixar-se en formes evolucionades de llatí vulgar. Aquest és el referent que encara ara es pren per a parlar de les llengües nacionals. El trajecte que mena d'una cosa a l'altra (de l'ús del llatí escrit, de les formes lingüístiques vernacles, de les llengües nacionals), però, és tortuós i complex i tot i que es mencionarà al llarg de la tesi, seria un tema mereixedor d'un parell de tesis més.

Valgui, però, anotar, que el nou ús lingüístic assolit amb l'escenari de coneixement nou ja inclou totes les característiques del canvi en les estructures del coneixement: el pas a l'episteme clàssica també va acompanyat d'un relleu en la llengua del coneixement; encara que, al llarg del segle XVII abunda l'obra en llatí d'autors notables com ara: Leibniz, Descartes, o Newton o Locke<sup>c</sup>: "Cap al final del segle XVII el llatí havia desaparegut de la major part de les llistes de publicació europees, excepte per edicions teològiques i acadèmiques de circulació limitada" <sup>48</sup> (Roger Fischer, 2004:240). No és doncs, estrictament la llengua –com molts han intentat sostenir- sinó sobretot el mitjà – el *medium*, la impremta i la lectura, fent servir el concepte de McLuhan- els que han canviat: s'ha passat per primera vegada d'un entorn d'articulació oral en què l'escriptura hi està subordinada, a un entorn d'articulació escrita que subordinarà la veu.

Al capdavant, la forma semiòtica, que Foucault (2006) fa servir per explicar el marc epistèmic té ecos de la disciplina que analitza els llenguatges. Això tampoc no seria casual –en la mesura, d'altra banda, que l'episteme és un marc per a la reproducció del discurs- si no fos perquè, a més a més, la distinció proposada per Foucault arrossega també aquest principi comunicatiu fonamental. L'autor s'hi fixa i ho assenyala només durant algunes pàgines (Foucault 2006: 45 i s.) en els següents termes:

"La impremta, l'arribada a Europa de manuscrits orientals, l'aparició d'una literatura que ja no es feia per a la veu o per a la representació ni estava sota el seu domini, el pas fet cap a una interpretació dels textos religiosos segons la tradició i el magisteri de l'església –tot això fa testimoni, sense que pugui separar-se la part dels efectes de la de les causes, del lloc fonamental que l'Espectura va prendre, a Occident. El llenguatge té, a partir d'ara, la naturalesa de ser escrit. Els sons de la veu només en són la traducció transitòria i precària. Allò que Déu ha depositat en el món són les paraules escrites; Adam, a l'imposar els seus primers noms als animals, no féu altra cosa que llegir aquestes marques visibles i silencioses; la llei fou confiada a les Taules, no a la memòria dels homes; i la veritable Paraula s'ha de trobar en un llibre."<sup>49</sup> (Foucault, 1968a:46).

I encara segueix:

---

<sup>c</sup> Tot i que tots quatre van escriure també en les altres llengües (no sempre llur llengua materna, per exemple, Gottfried Leibniz, natural de la regió de Soràbia –amb llengua pròpia a l'actual Estat alemany de Saxònia, escrigué en alemany i francès).



“Aquesta primacia de l’escrit explica la presència bessona de dues formes indissociables en el saber del s.XVI, malgrat la seva aparent oposició. Es tracta, és clar, de la no distinció entre allò que es veu i allò que es llegeix, allò observat i allò relatat, en conseqüència, de la constitució d’una capa única i llisa en què la mirada i el llenguatge es creuen a l’infinit; i es tracta, també, a la inversa, de la dissociació immediata de tot llenguatge que desdobra, sense tenir mai un terme assignable, la repetició del comentari.”<sup>50</sup> (Foucault, 1968a:47)

Transversalment a tota la discussió filosòfica, doncs, s’hi troba tot aquest debat de caràcter comunicatiu que obliga a replantejar d’arrel la major part d’assumpcions que vinculen les identitats nacionals amb unes llengües nacionals que pràcticament no s’escriuen; així com tota la discussió que enllaça els pocs documents escrits, per exemple en llengua romanç, amb les formes d’oralitat de la gent plana; per tornar a afinar la reflexió a la llum dels processos d’alfabetització, de normalització lingüística i d’extensió i d’estandardització associades als canvis tecnològics de la reproducció dels textos, copiats, no abreviats, corregits i nets. Aquests aspectes, però, són figures d’un altre paner i han estat llargament explorats per exemple, per Eisenstein (1994) en relació amb les transformacions vinculades a la impremta; per Foucault (2006 i 2009) en relació amb l’aparició de la llengua com a àmbit d’estudi i les filologies com a disciplina i com a forma disciplinadora; o per Billig (1995) i Francesc Feliu (1999) en relació amb l’invent de les llengües nacionals; i, encara, més darrerament, Pere Quer (2010) i Carlos Scolari (2010) han analitzat les transformacions associades a la puntuació i l’ortografia en els textos medievals i les transformacions en l’organització de la informació amb l’aparició dels llibres, respectivament.

Tota aquesta cadena d’esdeveniments van vinculats als processos que alguns han anomenat “desacralització de l’escriptura” (vegeu-ho, per exemple a Roger Fischer, 2004; o Montalban, 1999) i que passa per alliberar l’escriptura (i la lectura, i la interpretació) del monopoli religiós que l’havia controlada durant tota l’edat mitjana. És un procés de popularització que es pot relacionar directament amb els canvis filosòfics i amb la generació d’aquell nou espai de reflexió que fins llavors no havia pogut existir. La transformació tecnològica comunicativa coincideix amb l’emergència de l’esclatxa nova: entre “la teoria” del transcendent que seguiria ocupant el discurs religiós i “la pràctica” de la quotidianitat, del comerç, de l’enginyeria (vegeu Jansen, 1988). És un dels trets propis de tota aquesta superfície de saber nou, estructurat i cosit enmig de les noves condicions i de les velles obligacions.

L’escenari, de fet, seria d’aquesta manera fins que Kant no comencés a considerar la necessitat d’una dimensió transcendental que sostingués i acollís tot el saber basat en la nova noció de la raó que havia emergit mancada d’un nou referent moral que no passés

---

per la reïficació regressiva del Déu de l'Església o del Rei de l'herència. El concepte clau que emergeix en l'espai epistemològic intersticial és l'home: entre la natura i la fe, per primera vegada capaç de pensar sobre el fer i lliure de l'ordre diví que el sotmetia moralment i legalment.

### **Kant, la frontissa: pensar la moral racionalment**

Tal com descriu Roy Porter (2000) Immanuel Kant visqué en l'espai de la contradicció entre un regne feudal com era la Prússia de meitat del s.XVIII: "Un govern sostingut per un exèrcit de 180.000 homes que devia haver de deixar de banda els criticismes d'uns quants polítics especulatius i la ploma dels satiritzadors" tal com escrigué Thomas Moore (vegeu, Porter, 2000:2); i un ideal de llibertat tímid com el propi autor nascut a Königsberg, a l'actual Polònia, la influència del qual s'escamparia i es practicaria a d'altres països i regions d'Europa abans que al propi regne de Prússia.

L'èxit tenia a veure amb aquella nova figura humana que esqueixa i lliga els espais narratius de les noves formes de coneixement emergides amb el s.XVIII europeu. Kant és un referent fonamental per a entendre el nou paper de l'home i la nova centralitat que ostenta en el nou marc legal, polític i intel·lectual que es reconeix a partir del darrer quart del s.XVIII en l'episteme moderna.

"La configuració epistemològica clàssica dels sabers occidentals, hauria començat a veure's desarticulada entre 1795 i 1810, just amb l'aparició de les obres oposades per de Tracy i Immanuel Kant 1724/1804"<sup>51</sup> (Saldarriaga, O. 2004:115). Les òptiques dels dos autors serveixen per explicar la conquesta d'un darrer espai de coneixement: les idees. La tasca de Destutt de Tracy en definir la noció d'ideologia representa bé el punt de trobada entre la nova comprensió i la categorització de la natura que inclou l'ésser humà i la possibilitat humana de la reflexió. Es tracta d'aquell espai que vinculava l'organisme viu i sensible amb la seva capacitat per classificar el món en què vivia. En certa manera la ideologia dels ideòlegs il·lustrats francesos del pont del s.XIX marcava un punt de frontissa en què l'obra de Kant adoptaria un sentit nou i complet.

S'ha dibuixat sovint l'enfrontament entre els ideòlegs i la crítica transcendental d'Immanuel Kant (vegeu-ne descripcions a Dupré, 2004; Marías, 1981; o Porter, 2000, per exemple). Es tracta d'un conflicte intel·lectual i filosòfic de llarg abast, però, té una particularitat especialment interessant per al cas d'aquesta tesi perquè pot representar el plec entre una episteme i la següent: hi ha, com a mínim, un punt de contacte entre

---

ambdues perspectives. Per una banda, Kant ja tenia més de cinquanta anys quan va assolir l'èxit per la *Crítica a la raó pura* i era molt més jove que de Tracy (vegeu-ho a Marías, 1981); per l'altra banda, per diferents que siguin –d'estil i d'intenció– “la pregunta kantiana i la dels ideòlegs tenia el mateix punt d'aplicació: “la relació de les representacions entre elles”<sup>52</sup> (Foucault 1968a:236).

De manera que la dissonància entre ambdues filosofies rau en què mentre els ideòlegs encara consideraven una forma d'organització de les idees sistemàtica i estàtica, la proposta de Kant ja replegava la noció del pensament en la línia del sentit: “[Kant] interroga la representació no només d'acord amb el moviment indefinit que va des de l'element simple a totes les possibles combinacions, sinó que ho fa a partir dels seus límits de dret”<sup>53</sup> (Foucault, 2006:237). Aquest és el punt de contacte i de ruptura: mentre els ideòlegs francesos representen el darrer gest de l'episteme clàssica, Kant ja es pot considerar en el primer plec de l'episteme moderna (Foucault, 2006:237; Saldarriaga, 2004).

El projecte de la ciència de la ideologia era tractar les idees com a fenòmens naturals que expressaven la relació entre l'home, en tant que organisme viu i sensible, amb el seu mitjà natural de vida. Així, per de Tracy, el que l'estudi de la ideologia possibilitava era el coneixement de la veritable naturalesa humana donat que preguntava d'on provenien les idees i com es desenvolupaven (Saldarriaga, 2004). Per això s'entén que Foucault (2006) digui que la ideologia era una part de la zoologia i la situés al final de l'episteme clàssica; en el moment de màxima extensió de l'anàlisi representacional quan “el marge més extern toca el domini que seria més o menys –o que serà, perquè encara no existia– el de la ciència natural de l'home”<sup>54</sup> (Foucault, 2006:237); és el punt que s'esmentava més amunt en què s'escindeixen ment i cos, per completar i dividir l'entitat humana.

La mirada kantiana es desplega, doncs, en l'altra direcció, partint del mateix punt, tot inaugurant la nova episteme. La perspectiva crítica fa ressorgir la dimensió metafísica, que la filosofia del XVIII havia intentat reduir i desplaçar per mitjà de la representació. Ara, se n'interroga la font i l'origen; tot obrint el permís per les filosofies de la Vida, de la Voluntat, o de la Paraula, que el s.XIX desplegaria tot aprofitant-ne l'antecedent (Foucault, 1968a:237). Per Kant, “cap afirmació de l'existència de la cosa en ella mateixa, fora de la representació,... pot comportar absoluta certesa”<sup>55</sup> (Dupré, 2004:308): la cosa mateixa no es pot provar, ni conèixer. O, tal com ho posa Deleuze, Kant és el primer que substitueix la parella disjuntiva aparença/essència per la parella conjuntiva aparició/sentit, sentit de l'aparició, significació de l'aparició (vegeu Deleuze,

1978). Es tracta, doncs, de treure la qüestió essencial que hi ha al darrere de l'organització del coneixement per posar-hi la qüestió del sentit. Això és, el gest després d'una vegada per totes el referent essencial que fins llavors havia "vigilat" el saber.

És molt clara la manera que té Rüdiger Safranski d'assenyalar aquest canvi de perspectiva donant-li veu al propi Kant:

"Després de l'aparició de Kant res, al pensament occidental, ja no va ser com abans i el propi Kant ho sabia quan declarava: "Fins ara se suposava que tot el nostre coneixement s'ha de regir pels objectes (...). Intentem, veure si no és millor suposar que els objectes han de regir-se pel nostre coneixement (...). En aquest aspecte, les coses estan com en els primers pensaments de Copèrnic, que, quan va veure la impossibilitat d'explicar els moviments del cel sota el supòsit que tot el cel estelar es mou al voltant de l'espectador, va intentar el camí millor mitjançant la suposició que l'espectador es mou i les estrelles estan quietes."<sup>56</sup> (Safranski, 2006:343).

I així ho posa Foucault (2006:162) "I de cop, la qüestió crítica es remet a la noció de judici, de l'existència del gènere (que s'obtenia a través de l'anàlisi de les representacions) a la possibilitat de lligar les representacions entre elles, el dret a donar nom al fonament de l'atribució, de l'articulació nominal es passa a la proposició mateixa i al verb ser que l'estableix. Així que es troba completament generalitzada. En lloc de tenir validesa per la raó de les soles relacions de la natura i de la naturalesa humana, ara es planteja l'interrogant sobre la mateixa possibilitat del coneixement"<sup>57</sup>.

Aquest és justament el trencament que permet la fenomenologia kantiana: deixarà entrar tota la tecnologia sobre la qual s'instal·laran les ciències de l'home que l'eregiran en subjecte estudiós i objecte d'estudi simultàniament. Des de la biologia i la medicina fins a la psicologia; des de la història i la sociologia fins a l'economia i les filologies o el que, en general, Dilthey en ple segle XIX anomenaria en alemany "*Geistwissenschaft*" (o literalment, ciències de l'esperit) que intentava mostrar que s'hi enfrontaven dos ideals metodològics diferents, i amb ells dos conceptes diferents del que era el coneixement científic (vegeu Gadamer, 1998:154). Aquell debat s'estirava, en certa forma, al llarg del s.XIX i consolidava el projecte d'un subjecte autònom que malda entre una història universal i la història que els éssers humans comparteixen i experimenten un a través de l'altre (també a Gadamer, 1998:155). Com es veurà més endavant aquest aspecte entra de ple en la noció d'esfera pública tal com vol considerar-se des d'aquesta tesi.

Pel que fa als punts de vista moral i legal, la proposta de Kant també va tenir efectes importants. El moment kantià "és el descobriment que el subjecte, en tant que racional, es dona a si mateix la pròpia llei que és la llei universal"<sup>58</sup> (Foucault, 2006:319). Aquest

---

gir permet organitzar, per primera vegada, tot el nou sistema d'ordenament jurídic que dissol els confins entre el dret, la moral i la política perquè recauri en totes sobre les persones privades del públic políticament racionant –que són, de fet, les que hi estan, alhora legítimament autoritzades” (vegeu Badia, 1992:25).

La distinció epistèmica entre sentit de l'experiència i coneixement racional que Kant va fer a la seva “Dissertació inaugural” el 1770 (que duia el títol “*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*”) també va marcar el canvi de rumb respecte del seus primers treballs. Amb aquella dissertació Kant inaugurava, precisament, la seva teoria crítica de la moral. “Cap inclinació sensitiva podia legitimar moralment un acte humà. La conducta només pot ser ètica si segueix els dictats de la raó”<sup>59</sup> (vegeu-ho a Dupré, 2004:134 i s.). Des de perspectiva kantiana, l'autoritat de la raó era exclusiva perquè només les normes totalment universals podrien considerar-se morals. Fent aquest gir *copernicà*, la moral esdevenia obediència al principi de la raó, i la idea de bondat perdia la primacia moral de què havia gaudit d'ençà de Socrates (del qual derivava la noció de deure). Per Kant, el procés es mou en la direcció oposada: la idea de bondat no serveix com a fundació de la llei moral, sinó que la llei defineix allò que és bo i allò que és dolent”<sup>d</sup>.

No cal dir que la influència de l'obra de Kant entre els seus contemporanis –i sobretot entre els que el van seguir, va ser molt gran. Per exemple, s'ha descrit l'efecte que va tenir l'obra de Kant sobre Friedrich Schiller (vegeu, per exemple, Safranski, 2006); i fins i tot s'ha argumentat que la influència de Kant va alimentar la relació entre Schiller i Goethe en forma de discussions permanents sobre la natura, la raó i les possibilitats del saber (vegeu Safranski, 2009).

En aquest sentit, també es podria considerar que Goethe i Schiller representen les dues epistemes tot i que només es portaven deu anys. Rüdiger Safranski (per exemple a 2009) ha descrit llargament les línies de les discussions i els temes de conversa; i mentre Goethe podria estar més associat al racionalisme il·lustrat –tot i que també era membre del moviment estètic *Sturm und Drang*, Schiller ja es pot considerar plenament representatiu de l'idealisme alemany (Safranski, 2006). De tota manera, són una mena d'argumentacions que podrien ser discutides en la mesura que el moviment *Sturm und*

---

<sup>d</sup> Aquesta qüestió és fonamental també per entendre els propòsits i el sòl de la proposta habermasiana que s'exposarà al capítol següent i que es discutirà esquemàticament, més endavant. La recuperació per part de Habermas del principi Kantian de la llei com a principi articulador del bé és el que generarà la discussió sobre la legitimitat i el dret constitucional especialment pel que fa a aspectes com la identitat nacional i la dimensió simbòlica de l'esfera pública que cohesiona el públic i que fonamenta també el que Habermas anomena Patriotisme Constitucional (*Verfassungspatriotismus*).

---

*Drang* ("Tempesta i ímpetu"), al que pertanyia Goethe, ja marcaria alguns dels trets propis de l'episteme moderna.

### **L'episteme moderna: les promeses trencades**

En la nova manera de concebre el món que s'articula just en el plec descrit fa unes pàgines, "la constitució de tantes ciències positives, l'aparició de la literatura, el replec de la filosofia sobre el seu propi esdevenidor, el sorgiment de la història com a saber i alhora com a manera de ser de l'empiricitat, no són sinó altres tants signes d'una ruptura profunda. Signes dispersos en l'espai del saber perquè es deixen percebre en la formació d'una filologia, allà en el d'una economia política, i encara més enllà en el d'una biologia"<sup>60</sup> (Foucault, 1968a:216). En aquesta tercera part del capítol es descriuran alguns punts d'aquestes àrees de coneixement que es troben escampades en aparent autonomia.

Es descriuran algunes de les dimensions d'aquest nou ordre de les coses que s'ha decidit anomenar *episteme moderna*. Però abans de descriure les característiques i les densitats de la nova fractura que pot associar-se a la crítica des de finals del s.XVIII (vegeu Foucault 2007b), convé posar una advertència sobre la taula: és massa habitual una certa "dispersió en la cronologia" respecte del conjunt de fenòmens que emmarquen aquest nou escenari del saber. Però, per prendre la referència, Foucault –i aquest projecte– situen el canvi d'epistemes en el darrer terç o el darrer quart del s.XVIII i l'estiren endavant al llarg de tot el s.XIX.

Tot això s'entén millor quan s'explora més, amb més detall, l'escenari de l'episteme moderna. Només des de la ruptura amb les filosofies clàssiques de la representació es pot pensar, en realitat, l'emergència de les ciències "humanes". El nou camp de coneixement és complementari dels canvis que també es produïen en la medicina i en la biologia i que també s'inauguraven amb la nova episteme. Cap d'aquestes dues àrees de coneixement només tenen ombres d'antecedents en l'episteme clàssica anterior: per exemple, la història natural, tal com demostra i descriu abastament l'obra foucauldiana podria anticipar la biologia però no té el mateix sentit (vegeu-ne exemples a Foucault, 1998, 2006, 2007a i 2009; però vegeu també De Landa, 2003).

La inèrcia de relligar continuïtats entre uns antecedents socials i col·lectius que escurressin l'abisme entre una episteme i l'altra és una temptació que s'hauria d'evitar. Des de l'ordre clàssic fins a l'ordre de l'episteme moderna no hi ha una progressió sinó

---

una ruptura. De manera que, especialment en casos com el que ocupa aquesta tesi, s'hauria d'anar amb compte a l'hora de buscar raonaments que forcessin la continuïtat per culpa –seguint les formes que s'han distingit a dalt– d'una intenció massa historicista i poc arqueològica. La història busca continuïtats diacròniques, l'arqueologia busca canvis sincrònics en un moment històric, subratllant la ruptura entre un moment i l'altre.

Per això convé tenir en compte que no és possible entendre les dinàmiques reflexives i teoritzadores de les ciències socials de l'èpisteme moderna sense considerar l'aparició d'una unitat de referència fonamental que és l'home. Totes les dinàmiques teòriques que van des de les consideracions organicistes fins a les nocions de cultura, la massa o la interacció social es formen a partir d'una noció recent i històrica que es concep com la menor unitat social: l'individu *i*, anàlogament, la nació (Calhoun, 2007). Com que l'individu és una categoria nova, el procés en què està implicat també és nou; *i*, per tant, totes les reflexions que semblen socials i col·lectives i que provenen de qualsevol marc de coneixement anterior, no haurien de pensar-se a partir de la figura individual en els paràmetres que aquesta darrera ruptura filosòfica va generar i va permetre.

D'això en parlen tant Hannah Arendt en preguntar-se per la naturalesa del dret i la nova esfera social (de què malhauradament es parlarà poc en aquesta tesi) com Michel Foucault en resseguir l'emergència de la població com a referència del govern i de la llei: l'individu que mesura la nova ciència de l'Estat –l'estadística– ha trencat la unitat familiar i l'ha dissolta entremig de la doble referència individu i població. Les famílies, que en l'èpisteme clàssica eren les unitats de l'economia i del dret, marcaven l'espai privat, han deixat de ser considerades més que com una manera d'organitzar la població i els individus (vegeu Arendt, 2009 i Foucault, 2004).

De tal manera que abans de l'èpisteme moderna, les nocions de nació, de poble, de massa, de classe social, de grup social, o fins i tot d'estament, o de públic, no poden arrossegar les característiques que els mateixos conceptes pogueren tenir després: de totes aquestes formes. Entre aquells i aquests només es pot capir el sentit complet (*ple de gent*) una vegada es consideren les paraules arrelades en la concepció discursiva de l'èpisteme moderna: ni la nació catalana de què parla Muntaner a la seva crònica (1325), doncs; ni la *Deutsche Nation* (s.XV) que sovint s'ha fet servir d'antecedent per Alemanya no poden tenir sentit poblacional i encara menys polític o legal. Derivats de la forma llatina *natio*, fan referència al lloc de naixement sense més càrregues.

Un dels trets fonamentals de la nova escissió cognitiva és l'aparició, per primera vegada, de la categoria que uneix els essers vius en una característica comuna abstracta: la vida

---

ha adquirit autonomia en relació amb els conceptes de la història natural que la classificaven com un element estàtic, sense donar-li nom. En el nou marc s'ha convertit en si mateixa en un *objecte* de coneixement entre els altres. Això vol dir que, alhora, la vida s'hauria donat per descomptada i hauria caigut, com a categoria, fora de tot l'abast de la crítica. La cosa seguiria així, fins que a finals del s.XIX Dilthey proposés la distinció entre *Naturwissenschaft* i *Geistwissenschaft*. Aquell moment representa perfectament el punt àlgid de la discussió epistèmica i el punt de no retorn respecte de l'assumpció acrítica del concepte de vida: de Kant a Dilthey i a Bergson, els pensaments crítics i les filosofies de la vida es podrien trobar en una posició de recuperació i de disputa recíproques (Foucault, 1968a:162-3).

Al centre de la disputa entre les ciències de l'esperit i les ciències de la natura, la figura de l'home replega l'abisme que s'obre entre una i l'altra. Per això és tan important i per això s'ha de considerar com una figura històrica. Sense aquesta nova narrativa que omple la figura humana de sentit, i la converteix en un ideal, el desplegament del coneixement en les dues direccions no hauria estat possible. Les dues àrees s'articulen com una tecnologia que reforça i aïlla i dóna per descomptada la figura humana central. Foucault ho exposa en aquests termes:

"De l'experiència límit de l'Altre a les formes constitutives del saber mèdic i d'aquest a l'ordre de les coses i al Mateix Pensament, allò que l'anàlisi arqueològica ofereix és tot el saber clàssic, o més aviat, aquest llindar que ens separa del pensament clàssic i que constitueix la nostra modernitat. En aquest llindar hi va aparèixer per primera vegada aquella estranya figura del saber que anomenem l'home i que ha obert un espai propi a les ciències humanes. En tractar de fer llum sobre aquest profund desnivell de la cultura occidental, restituïm al nostre sòl silenciós i ingènua immòbil les seves ruptures, la seva inestabilitat, les seves falles; és el que s'inquieta altra vegada sota els nostres peus"<sup>61</sup>. (Foucault, 1968a:9)

D'aquesta idea d'home i individu que funciona com l'unitat fonamental, en deriven tant les formes d'interacció –l'amistat, per exemple, que s'omple de valor en l'època perquè representa el punt màxim: l'home hi pot actuar com a igual en drets, alhora que roman diferent en el pensar, (l'exemple més idealitzat en la cultura alemanya és la relació entre Goethe i Schiller que ha analitzat amb dedicació recentment Safranski, 2009; vegeu també Mangold i Soboczynski, 2009)- com els ideals normatius i morals sobre les característiques que aquest individu ha de posseir: per exemple, Goethe i Schiller, que en llur complementarietat fan l'home ideal, capaç de comprendre i de dominar les dues dimensions: la natura i la cultura (vegeu Safranski, 2009:15)

Però l'home, com a unitat de coneixement i producte, no és més que un altre efecte, d'entre tants, de tota la diversitat de moviments que es produeixen de manera



aparentment autònoma al llarg de la superfície del coneixement. I tanmateix, el canvi, tal com la fenomenologia kantiana, és detectable en tots els àmbits: fins llavors el coneixement i la filosofia eren recíprocament transparents de manera que no calia un mode de reflexió específic per a la universalització del saber en un pensament particular. En canvi, a partir del nou marc de coneixement ja no és possible desplegar tot el saber sobre un fons unificat i unificador complet. Immanuel Kant pren, així, el camp transcendental i l'oposa al camp formal, de manera que posa entre parèntesis i en suspens els continguts empírics del saber; mentre per l'altra banda es planteja el problema entre el món de l'empíric i el fonament transcendental del coneixement. Després de Kant, el saber real –o la ciència empírica– i el pensament filosòfic de la universalitat ja no estan en el mateix pla: el segon o bé *fonamenta* el primer o bé el *desvela* (vegeu Foucault, 2006:243 o Gadamer, 1998:165).

Així la filosofia a partir de Kant (és a dir, a partir que l'obra de Kant fos definitivament assumida i compresa, dues generacions després, vegeu Marías, 1981) s'organitza amb la intenció de compatibilitzar la gran herència cultural del saber humà amb la pretensió d'universalitat de les noves ciències de l'experiència (Gadamer, 1998:165). És l'abisme on pren forma el debat entre les perspectives científiques de tot el s.XIX que s'anotaven més amunt. S'hi gesta la via de sortida del conflicte entre la pràctica i la teoria que havia servit com un cavall de troia per les noves llibertats assolides al llarg dels s.XVII i XVIII. Però aquestes noves llibertats seran alhora les condicions per a les noves formes de disciplina i d'organització penal moderna en què la llei adopta la forma d'universal mentre funciona com un dispositiu de discriminació social (vegeu-ho per exemple a Foucault, 2009:225 i 278).

Així ho argumenta Sue Jansen:

“Per [als pares de la Il·lustració], la separació entre teoria i pràctica era un moviment estratègic en la seva qüestió heroica per alliberar la Raó dels plecs mentals del control monàrquic i eclesiàstic. Aquest moviment va avançar les causes del lliure discerniment i va proveir els auspicis de les revolucions científiques dels s.XVII i XVIII. Era un moviment necessari perquè abans de la Il·lustració, l'única teoria legítima era la teoria establerta en el Dogma. I el sol concepte de causació era la primera: la causa divina.

Els pràctics només podien seguir amb la Il·lustració si aconseguien mantenir els teòrics al marge de llurs afers.” (Sue Jansen, 1988:40)<sup>62</sup>

Però entre les transformacions del darrer quart del s.XVIII, allò que l'autora nordamericana caricaturitza com un programa estratègic i intencional ha d'adquirir una nova dimensió de validesa: és llavors que la Il·lustració es definirà a si mateixa (i no

---

mentre s'esdevenia). I l'exercici de definició, en què l'obra kantiana juga un paper fonamental i la fenomenologia s'esclarirà, no serà la represa d'un vell destí racional d'occident, sinó una verificació molt sensible i ajustada de la ruptura que es va produir en l'episteme moderna a finals del s.XVIII i principis del XIX (Foucault, 2006:317): quan el primer propòsit d'excloure la fe dels principis de la raó de la Il·lustració es va assolir, va caldre dotar la raó d'una nova dimensió que no recaigués en la "metafísica dogmàtica" de la religió, sinó en una nova forma de transcendència. Això és el que assolia la *Crítica de la Raó Pura* de Kant (Gadamer, 1998:165).

De manera que les propostes de Herder (vegeu Dupré 2004:310 i Safranski, 2007) i la nova subjectivitat definida per Kierkegaard o Schleiermacher (vegeu Dupré, 2004:311) van encaixar amb el moment que Badia descriu com d'un "optimisme antropològic que concep l'individu com un ésser racional capaç d'escatir autònomament la veritat a través de la lliure discussió dels problemes" (Badia, 1992:25). I davant de la nova possibilitat racionalitzadora, s'hi podria obrir un gir nou per a "la llibertat i la gosadia" que els éssers humans necessiten per disposar i fer penetrar l'ordre de llurs vides en la pròpia naturalesa.

La dimensió fenomenològica kantiana aportava, així, una nova discussió sobre els límits del coneixement i els límits de les ciències empíriques: ja no es tractaria de límits que impedeixen la validesa del coneixement metòdicament obtingut gràcies al procediment científic, sinó dels límits que implica descobrir que la tasca humana consisteix a insertar els avenços del saber i fer humans en allò que ve donat per la naturalesa i per la cultura en què es produeix (Gadamer, 1998:167).

La presa de consciència i l'explicitació filosòfiques d'aquests límits del coneixement, però, van acompanyats de noves possibilitats investigadores i estan sincronitzades amb canvis produïts extensivament al llarg de les diverses àrees del coneixement que s'estenen per tota la *crosta* de la natura i que arriben fins al *centre de l'esperit*.

Massa sovint s'assumeix que l'episteme moderna, és la continuació lògica de l'episteme clàssica. Però aquesta idea de procés només ajuda a ocultar una ruptura fonamental. En canvi, si s'assumeix que es tracta d'una ruptura, és més fàcil comprendre les característiques del canvi d'actitud essencial que es produeix entre un i altre escenaris de coneixement: mentre l'episteme clàssica permetia veure el saber sobre una base extensa i plana en què els elements es disposaven ordenadament i estàticament uns al costat dels altres gairebé sense solapament (*l'Encyclopédie*, per exemple); la nova

---

reflexió, l'episteme moderna, ha incorporat el moviment i la profunditat a aquella superfície plana: *l'etimologia i la derivació*, per exemple.

Això vol dir que els plantejaments científics, filosòfics i socials de l'episteme moderna consideren el canvi, la història, l'evolució i el progrés. El gruix del temps és un factor que altera el mosaic que era la natura fins al moment anterior. Es tracta d'una nova dimensió que posarà en discussió –que relativitzarà, de fet– tota la classificació que s'havia elaborat i està per tot l'espai del saber sobretot durant el segles XVII i XVIII.

Alguns autors situen la Revolució Francesa en l'eix d'aquesta ruptura. D'altres, prefereixen situar-hi la interpretació i la comprensió de les crítiques kantianes. Però si es tracta d'una motivació de caràcter polític, social o filosòfic no es podrà saber; mentre que el plec es detecta sorollosament en molts espais de coneixement i de moltes maneres. O sigui, que és clau assumir que les paraules ja no podran gaudir de la mateixa densitat ni de les mateixes dimensions abans i després del trèngol: nocions com llibertat o individu; nocions com nació o Estat; poble o vida han canviat el seu pes específic. Un exemple d'això es veurà d'aquí a unes línies en la cita de Sloterdijk quan estudia el concepte d'utopia i el seu canvi de significat.

El canvi de significats, el sobtat buidat i reomplert de les paraules és part, precisament, de l'enigma sobre el qual s'articula aquesta tesi. És a dir, el plec de sentit cedirà el just espai a l'aparició del nou discurs de la nació i amb ell, tots els conceptes renovats. Que el canvi sigui tan important ajuda a explicar per què el nacionalisme podria servir alhora com una solució i com una necessitat. La nova narrativa nacional resoldria l'imperatiu de legitimitat de què estaria mancat el nou marc legal i polític tot substituint l'element transcendent imprescindible que havia garantit alhora la cohesió social i podria acollir l'Estat en un coixí de *més enllà*. Però del paper i de la forma de la narrativa nacional en relació amb la consolidació dels nous Estats de dret se'n parlarà a partir de la tercera part d'aquesta tesi i només es farà de manera que es pugui anticipar un nou eix d'estudis que podria obrir-se a arrel d'aquest estudi. A la tercera part de la tesi, també s'hi prestarà una certa atenció al funcionament del discurs nacionalista i als problemes metodològics associats a l'àrea d'estudi.

Però per entendre el marc epistèmic i els canvis del *farciment* dels mots, la noció d'utopia, és un bon exemple. Permet veure l'efecte pendular dels significats de les paraules quan arriben des de l'episteme clàssica a l'episteme moderna: les paraules són les mateixes però en l'abans i el després incorporen profunditats i sentits diversos. La

utopia passa de ser un gènere literari, a carregar les connotacions del somni i de la seva no-realització i Sloterdijk ho exposa així:

“Per començar, recordaria que la utopia va ser, en principi, un gènere literari, una forma d’apropriar-se del llunyà. I aquesta forma d’apropiació d’un món llunyà va ser la manera com els europeus, al voltant del s.XVI i XVII efectuaren allò que Carl Schmitt denominava *Weltnahme* o “adopció del món”. La utopia va ser la forma mental, literària i retòrica d’un cert colonialisme occidental imaginari: ens ha servit alhora per projectar la realitat exterior de la nostra societat sobre el nostre imaginari i per exterioritzar els nostres somnis interiors sobre llocs llunyans. En aquest sentit es tracta d’un element essencial de la nostra “presa del món” – per “nostra” entenent l’occidental; és un “nostre” local i no afirmatiu.

De manera que és interessant preguntar-se com una noció tal va poder sortir de la retòrica per entrar en el llenguatge corrent, i, també, naturalment, en quines condicions ha pogut assumir un significat positiu; per què hem acabat adoptant amb aquest propòsit un nou joc de llenguatge. Perquè fa tot just vint anys, la utopia representava una noció molt problemàtica: als ulls de les classes mitjanes, burgeses o conservadores, la paraula contenia sobretot el retret d’haver-li faltat al respecte a la “realitat”. Però avui té, més aviat, la tonalitat positiva d’allò que abans expressava la paraula “somni”.<sup>63</sup> (Sloterdijk a Zimmer, 2000).

Al pròleg del volum "*Three modern utopias: Utopia (Thomas More). New Atlantis (Francis Bacon) and The Isle of Pines (Henry Neville)*", Susan Bruce (1999) escriu del paper de les utopies com a discurs originari. En aquest sentit, els textos de les tres utopies que recull, es troben exactament a mig camí entre la discussió que proposa Sloterdijk i les necessitats d’aquesta tesi que després s’entretindrà a explorar les característiques de la construcció de l’espai, de les representacions del territori, etc. De moment, Susan Bruce, proposant aquestes tres descripcions de llocs exòtics amb valors de referència (escrites el 1516, el 1624 i el 1668, respectivament) que serveixen, alhora, d’exemple per a la narrativa pròpia dels inicis de l’episteme moderna:

“I cada text representa el gènesi o encaixa la seva utopia en la forma d’un individu originador el llegat del qual roman en la mateixa natura de la comunitat que ell mateix guiava, així com cadascun insisteix en la separació de la pròpia nació amb aquella veïna immediata i de la resta del món conegut”<sup>64</sup> (Bruce, 1999:ix)

L’exemple no és innocent, Foucault també fa la distinció en la mateixa noció d’utopia tot i que la posa en relació amb el temps i la història: “el gran somni d’un final de la Història és la utopia dels pensaments causals [episteme moderna], així com el somni dels orígens és la utopia dels pensaments classificadors [episteme clàssica]”<sup>65</sup> (Foucault, 1968: 257). La nova densitat de la utopia que suporta el canvi de paradigma ajuda a comprendre millor per què l’episteme moderna va associada tant a les promeses trencades d’allò que havia fet la clàssica, com a la noció de moviment.

Mentre l'episteme clàssica havia distribuït el món tot classificant-lo sobre el pla, el somni pertinent –la utopia, doncs– consistia en la possibilitat d'un quadre complet que permetés presenciar el món estàticament organitzat. En canvi, l'episteme moderna defineix un món en moviment, encadenat, successiu, causal. Per això la utopia s'ha d'anar a buscar al final de la cadena: el final de la història, més enllà. La darrera figura humana –la veritat antropològica– errant ja sense déu, que diria Nietzsche.

La idea d'un canvi continu que encadena capes i sèries implica una nova concepció del temps que s'escola en totes les capes de coneixement de la natura. A partir –més o menys– de la Revolució Francesa, tota l'estructura del coneixement patirà l'estrebada del temps, del canvi, de la successió, de manera que reomplirà i redefinirà totes i cadascuna de les categories anteriors modificant-les per sempre. Per això, també, s'omple de sentit la idea de les promeses trencades associada al canvi de paradigma: la promesa d'un ordre estàtic i complet que havia proporcionat conceptes i metodologies durant els primers segles de la modernitat esdevé inassolible quan el saber es veu replegat sobre les coordenades de la interpretació, sobre les percepcions del fenomen i al llarg dels sistemes seriatos del canvi i del temps. És així com es dota de sentit la moderna noció del progrés.

En el marc de l'estudi de la natura es produeix una escissió fonamental que il·lustra aquesta mateixa ruptura. El pas de la història natural –l'exercici classificatori i descriptiu de l'episteme clàssica– a la biologia a partir de la segona meitat del s.XVIII és descrit i detallat en l'obra de Foucault quan exposa la necessitat d'una categoria nova, "la vida" que ajudi a enquadrar el nou plantejament transformador: "En efecte, fins a finals del segle XVIII, la vida no existia. Només els éssers vius. Aquests formen una classe, o més aviat, diverses en la sèrie de totes les coses del món: i si es pot parlar de vida és només com un caràcter –en el sentit taxinòmic de la paraula– en la distribució universal dels éssers (...). Pel que fa a la vida i el llindar que instaura, se'ls pot fer desplaçar, segons el criteri que s'adopti, al llarg d'aquesta escala"<sup>66</sup> (Foucault, 1968a:161).

El moviment d'autonomia de la vida com a concepte –i com a *objecte* autònom– allibera tot un seguit de possibilitats noves en relació amb el coneixement. La més visible de totes, precisament, la noció de l'evolució de les espècies vives que permetia vincular una generació amb la següent i un progrés inscrit en el sistema de supervivència i de reproducció. Les teories de Darwin, que no eren estrictament originals, han estat llargament estudiades i detalladament descrites per exemple, per Keith Thomson (2005). L'interès científic de les teories de l'evolució ha estat gairebé indiscutible durant cent-

---

cinquanta anys i només darrerament, amb finalitats més polítiques que il·lustrades i amb propòsits més regressius que crítics, s'han generat algunes iniciatives per discutir aquella idea.

Malgrat que la tesi present planta les arrels en la historicitat de les teories de l'evolució i aquest és un argument fonamental per desnaturalitzar els arguments de la lluita de les espècies i de la llei del més fort (que, d'altra banda, han penetrat tots els àmbits de la vida quotidiana contemporània a través de la metàfora del mercat com espai neutre on la competència garanteix, anàlogament, la supervivència del millor entre iguals (vegeu De Landa, 2003 que ha dut la metàfora del mercat fins als extrems interpretatius). Convé no caure en l'error d'assemblar la perspectiva *deslinealitzadora* de la Història que trenca amb la teoria de l'evolució de les espècies de Darwin amb les propostes educatives regressives que s'han incentivat en determinades regions dels Estats Units.

De fet, Foucault també situava la discussió sobre l'evolucionisme en el marc del seu salt epistèmic. Tot i que –escriu– ja hi havia certes nocions vinculades als canvis en les espècies i que alguns han anomenat *evolucionisme*; l'obra de Bonnet, per exemple, encara no explica un canvi que oposi les espècies entre elles sinó que proposa un model que tot just pertany a l'episteme clàssica: els canvis ja hi estan predeterminats i l'ordre de les espècies, la classificació de l'ordre natural, ja estava prèviament establert. Encara que alguns ho hagin sostingut, Foucault exposa llargament (vegeu, 1968a:154) les diferències profundes entre les propostes definitivament "modernes" de Darwin o de Lamarck i aquelles que podria semblar que les presagien des de l'època clàssica.

Dos factors clau en aquestes "il·lusions retrospectives" (tal com les anomena Foucault, 1968:154) són el que representen els monstres i els fòssils. Els primers<sup>e</sup> funcionen com a indicadors i residus de la diferència, els monstres resolien el problema de les variacions de la naturalesa esgotades de les múltiples possibilitats de desenvolupament de la vida; els fòssils, en canvi, eren interpretats com les llavors de la semblança; permetien identificar els trets fonamentals invariables que garantien la continuïtat en l'espècie davant del pas del temps. Totes dues opcions esdevenien mecanismes de reforç de la idea d'un ordre natural i d'una història natural per unes espècies sempre diferenciades i sempre veïnes:

---

<sup>e</sup> S'entén que els monstres podrien ser les formes animals i humanes incomprensibles que poblen l'entorn: des dels nens siamesos fins als albins; els animals desconeguts; les representació de bèsties medievals, etc. Val a afegir que la discussió de Foucault sobre els monstres és enorme –hi va dedicar un curs sencer (el 1975) al Collège de France (Foucault, 2001); però no és aquest el centre de la tesi i s'haurà de deixar de banda, per a ocasions posteriors. Resolt aquest aclariment definitori, val la pena seguir amb el particular paper dels monstres i dels fòssils que per Foucault tenen a l'hora d'aclarir la història natural (sobre monstres, vegeu tmbé Cohen, J. J. 1996).

“És com un moviment inacabable traçat però detingut en un esbós i perceptible només en els marges del quadre, en els seus marges descuidats: i així, sobre el fons continu, el monstre conta, com en una caricatura, la gènesi de les diferències, i el fòssil recorda, en la incertesa de les seves semblances, els primers intents obstinats d’identitat”<sup>67</sup> (Foucault, 1968a:158).

La interpretació dels fòssils, però, esdevé especialment simptomàtica per als canvis de plantejament de la ciència i de l’estudi de la natura. Per això Thomson (vegeu, 2005) hi presta tanta atenció a l’hora de descriure la discussió que ocupava els escenaris acadèmics quan Darwin topava amb les limitacions teòriques, teològiques i polítiques a l’hora de proposar la seva nova teoria de les espècies.

La qüestió de l’evolució i la discussió sobre el funcionament de la vida, interessa, en aquest cas, sobretot, perquè porta a comprendre tota una sèrie d’innovacions vinculades a la comprensió de la figura humana. L’home es troba inserit en un paisatge natural com un element més que demana ser estudiat des de les perspectives evolutives. De manera que en aquest punt i aquesta condició, s’hi podran encadenar notòries innovacions en el marc de la medicina, la comprensió del cos i la de la societat (vegeu, per exemple, el cas de Foucault, 1969, 1998 i 2009). Manuel de Landa (2003) respecte d’aquesta qüestió, ha vinculat el desenvolupament de la medicina durant el segle XIX a l’extensió de malalties noves: l’aparició de virus –producte de certes condicions socials i industrials noves- i el contacte amb entorns fins llavors desconeguts des de la Vella Europa (les colònies, i les regions descobertes, etc.) emergeixen acompanyades de malalties noves i l’avenç mèdic es produeix complementàriament a la nova necessitat.

L’aprenentatge, el desenvolupament i les pràctiques en salut que tindrien lloc durant el s.XIX són contemporànies de les transformacions de les mateixes nocions de salut, de sexualitat i del cos. Per primera vegada, el cos es convertiria en instrument polític i adquiriria uns valors nous que fins llavors no s’havien considerat: l’urbanisme construirà hospitals als afores de les ciutats (vegeu De Landa, 2003:162); i s’iniciarien allò que Foucault ha anomenat “polítiques socials i del cos” amb els censos poblacionals (vegeu Foucault, 2009 i Jansen, 1988:8). I la sexualitat –que Foucault explora en tres volums- i que fa començar amb la cèlebre fórmula: “nosaltres, els victorians” (aquesta és la versió de la traducció castellana (1998) però originalment, era “*Nous, autres victoriens*” que va ser traduïda a l’anglès per «*We, other victorians*»). L’expressió li servia a Foucault per assenyalar que amb l’entrada del segle XIX es va establir un model de sexualitat basat en el secret i en l’engendrament, una sexualitat reprimida i silenciada: definida des de l’exili de la intimitat del cos i per oposició a aquell “llibertinatge” que va ser el darrer del món occidental (Foucault, 1968a:207).

---

L'operació múltiple que carrega el cos de les persones de valors nous, que assexualitza els infants, que aprofundeix l'abisme entre els gèneres, que incorpora sistemes disciplinaris nous per educar-lo i convertir-lo en un instrument de discriminació, en objecte de política i en un focus per al sotmetiment (per l'estudi del cos com a objecte disciplinari vegeu especialment Foucault, 2009) no es pot aïllar d'un marc de transformacions de caràcter ideològic que s'estenen per tota la superfície del coneixement. És una transformació que també s'estira fins a les pràctiques polítiques institucionals i a les pràctiques quotidianes: el discurs de la nova intimitat es detecta en l'arquitectura i en l'estructura de les famílies; es detecta en la literatura i en les distincions fonamentals que configuraran els implícits, les condicions necessàries, per la nova publicitat burgesa tal i com la va descriure Habermas (2006) a HCOP.

Per aquesta mateixa noció d'un sistema de poder capil·laritzat –tal com l'entenia Foucault- la tesi està tan interessada en la transformació simultània que va des de l'ordre natural fins a la pràctica mèdica –i vírica-; fins al permís que dona l'aïllament de la intimitat i al desenvolupament de la nova subjectivitat: l'autoobservació de què parla Michael Billig vinculada a l'origen de la psicologia crítica (2008); o "a la compenetració intersubjectiva" que descriu Badia (1992:16) o que s'omple de sentit quan Foucault escriu que l'home es va inventar al s.XVIII.

Simptomàtics del canvi en la superfície del coneixement, s'escriu més amunt, van ser els fòssils i llur interpretació. Perquè la nova comprensió de la geologia deriven en la modificació de les pràctiques quotidianes. Tal com Thomson (2005:191) explica, per exemple la teoria de les glaciacions d'Agassiz (1807-1873) va permetre alliberar la geologia de l'esforç de resoldre la literalitat del Gènesi. La recerca obsessiva de les restes geològiques del diluvi universal havien tingut ocupats els investigadors i impedièn el desenvolupament de la geologia com a nova àrea de coneixement.

L'observació i els viatges havien començat a fer pensar en el planeta terra com un organisme en moviment tectònic constant tal com el descrivia James Hutton (1726-1797), considerat per molts, el pare de la geologia. De fet és el que Foucault anomena la "catàstrofe geològica" allò que imprimiria moviment a les pedres i als magmes. Només a través del "drama de la terra i de les aigües" és possible la traslació d'un sistema taxinòmic a un sistema continu de comprensió. El fòssil, doncs, en la mesura que ocupava el lloc privilegiat entre el món mineral i l'animal és una projecció enrere en el temps –com els monstres- que es comprenen només des de la continuïtat del canvi; i el



---

recurs va servir, finalment, per esqueixar el coneixement clàssic i deixar entrar una nova mirada moderna (vegeu Thomson, 2005:180-186 i Foucault, 1968a:157).

Manuel de Landa (2003) també adopta la geologia com a eix per explicar la transformació del coneixement. En la seva obra –filosòfica, diu ell, no històrica- es dedica a explorar els canvis que deriven de la nova interpretació a partir del final del segle XVIII i les noves aplicacions de la geologia per a la construcció d'infraestructures –el desenvolupament del ferrocarril i carreteres- per a la recerca i aplicació de minerals combustibles per generar energia utilitzable –carbó, ferro, petroli- i els avenços en la construcció i l'urbanisme –gratacels, grans edificis civils, nous materials, planificació expansiva de les urbs, etc. Per això l'autor mexicà proposa un capítol sencer titulat “laves i magmes” que organitza amb aquesta finalitat (vegeu De Landa, 2003:25 i s.).

La profunda transformació urbanística del segle XIX, que consistia en la concentració de la població a l'entorn dels nuclis fabrils i en entorns urbans, va acompanyada d'una preocupació generalitzada per temes nous. Els intel·lectuals es preocupen per dinàmiques socials i per dinàmiques col·lectives que no havien aparegut a les àgores de la discussió filosòfica o acadèmica, abans. Es tracta només de la confirmació i la consolidació d'una gran àrea de coneixement que a poc a poc s'hauria establert a redós de tota aquesta transformació: les ciències humanes o les “ciències de l'espirit” (*Geistwissenschaft*).

Les ciències humanes s'organitzen al voltant d'aquesta nova figura que havia aparegut com un esqueix al final del segle XVIII. L'entitat que plega el coneixement de la natura sobre si mateixa i que s'atribueix autonomia per pensar i relacionar-se, per opinar i per discutir, per raonar i per sentir. La mateixa figura rebrà el dret de la història col·lectiva i el de ser pensada en col·lectivitat. L'emergència de la història moderna –l'àrea de coneixement, la disciplina científica i acadèmica- és simptomàtica de la nova àrea de saber (vegeu, per exemple Foucault, 2006; Geary 2002 o Burrow, 2009).

En moltes obres literàries de principis del s.XIX europeu s'hi detecta una certa nostàlgia per la Il·lustració i els desenvolupaments intel·lectuals del s.XVII i XVIII. Es tracta d'una projecció idealitzada que serpentejarà per tota la literatura del s.XIX; però, per al cas, serveix per contextualitzar un determinat estat d'ànim col·lectiu i generalitzat que fa pensar en un present que mira enrere, cap a un passat millor i perdut. La qüestió, però, és que aquell passat adoptaria una forma nova a partir del darrer terç del s.XVIII de manera se'n pot parlar com del gèrmen de l'aparició de la història moderna. La disciplina, de fet, tal com es coneix ara, només seria possible a partir d'aquell moment.

---

Fins que no es consolidés la distinció entre la fàbula, l'observació i el document (vegeu Foucault, 1968a:130), l'àrea de coneixement de la història s'esgotava en els individus observats. La història, doncs, no projecta més enrere que en una continuïtat descriptiva que s'estira a cavall de la ficció i de l'enumeració de les característiques dels elements: la història natural, doncs, no mira cap al passat sinó que descriu el ventall de significats naturals del present.

Tal com detalla entretingudament Dupré (2004:189 i s) el projecte de Giambattista Vico (1668-1744)-que per molts és el fundador de la ciència de la història- només assoleix a intuir una certa distinció entre el mite -la fàbula- i la historiografia crítica; i tanmateix, per ell, el propòsit encara és d'ordre interpretatiu: l'autor napolità s'havia fixat en els cicles d'ascensió i declivi però no esbrinava ni des d'un principi de raó, ni es basaven en l'observació empírica. El propòsit disciplinar de Vico, doncs, no passa per una història com una ciència positiva. La mirada sobre el relat del temps i del canvi, que es troben en l'obra i la reflexió de Giambattista Vico, encara estan penetrats per la presència divina i providencial.

A finals del s.XVIII i a principis del XIX, en canvi, la nova ciència històrica es va allunyar dels simples relats històrics propis de la tradició literària greco-romana, per intentar discernir els documents de la vida històrica. Els historiadors ja no en tenien prou amb la historiografia -les obres d'Herodot o Tucídides o Livi- ara es buscava als arxius i s'inclouien els testimonis del passat històric (les excavacions i les tombes, per exemple). És un nou retorn a la geologia que iniciarà la tradició arqueològica; i amb ella "una nova era en el nostre coneixement del passat"<sup>68</sup> (Gadamer, 1998:158). És un tomb ple implicacions importants per al *projecte Il·lustrat* que s'havia definit durant els tres primers quarts del segle XVIII: el passat de la Grècia i la Roma clàssiques idealitzades per la traducció i la projecció "a imatge i semblança" del model d'alliberament burgès que s'havia anat consolidant des dels s.XV i XVI, ja no valia. Així Dupré explicita que la idealització del model grec va implicar un gir del plantejament inicial: ara es parlava de canviar la realitat en favor del principi de la ment enlloc del propòsit grec d'esmolir la ment a cops de realitat. De manera que, com escrivia Foucault, "som molt menys grecs que no ens pensem"<sup>69</sup> (2009:220):

"Els grecs havien concebut la raó com un principi d'ordenació inherent a la realitat. La ment posseeix l'habilitat única per entendre'n l'estructura interna i conscientment per seguir els seus designis immanents. Els pensadors moderns, en canvi, van girar la relació i van sotmetre la realitat a les estructures de la ment. Van imposar les normes d'una ciència única l'autoria de la qual podia recaure completament sobre la ment i que no depenia de cap altre contingut extern, per exemple, les matemàtiques. La ment, doncs, va

---

adquirir un control sense precedent sobre la natura alhora que va deixar de formar-ne part integral".<sup>70</sup> (vegeu Dupré, 2004: 16).

De la mateixa manera, els historiadors de la nova història i els arqueòlegs del s.XIX havien canviat la narració del passat de manera que ara es trobava articulada, com a mínim, al voltant de dues línies de força que fins llavors no havien existit: per una banda, la nova condició metodològica que situava els estudis de la història en el marc de les ciències socials; i per l'altra, els nous escenaris polítics i ideològics que convertien la història en un recurs estratègic per a la legitimitat dels nous models legals i jurídics: l'Estat de dret i el discurs de la nació.

La primera de les condicions va acompanyada de tota la discussió que en aquestes pàgines s'ha anat desgranant. La figura humana esdevé central i protagonista dels esdeveniments mentre se li atribueixen valors i capacitats ahistòriques. (tal com han denunciat insistentment Foucault, 2006 o Bhabha, 1994). La segona, té a veure amb el que aquesta tesi desplegarà més endavant: la història en el marc del nou discurs nacional i el seu paper en la construcció de la legitimitat de l'Estat de dret –ara ja no erigit sobre principis divins sinó sobre els principis nacionals de sentit transcendental i històric.

Com es veurà als capítols següents, el canvi de perspectiva al voltant de la història també arrossegaria allò que Habermas (però també Adorno i Horkheimer, 2006) havien anomenat el projecte incomplet de la modernitat (vegeu-ho a Habermas 1998). Tal com exposa Dupré (2004:16) la incompletud del projecte no va vinculada a una errònia desviació del projecte original (tal com havia argumentat Habermas 1995) sinó que es tractaria més aviat d'una concepció inapropiada dels models grecs que inicialment servien de referència. Però la concepció de Habermas respecte d'aquests plantejaments s'explorarà amb més atenció als capítols següents; de moment, hauria de bastar aclarir que la pròpia noció d'*Humanität* que Habermas prenia de Kant, per qui tenia valor universal, hauria sofert una metamorfosi a mans de Herder i s'ompliria, després, de la particularitat històrica d'un poble que rep un sol destí, com si fos un tret universal i comú de tots els pobles (vegeu Dupré, 2004:175-6). Aquest, de fet, serà un punt d'inflexió de la crítica filosòfica que fa Dupré al propòsit de l'obra de Habermas:

"Intenta tornar al que ell considera el projecte emancipador original de la Il·lustració. El concepte de raó està lligada a l'acció emancipatòria, com Kant va mostrar. Però la crida a l'acció no implica que la raó teòrica sempre hagi de posar la prioritat davant la intel·ligència pràctica. Quan està subordinada a la pràctica, la raó teòrica perd l'autoritat per aixecar crítiques a la forma de legitimitat. Tant el nazisme com el comunisme han mostrat les conseqüències catastròfiques on aquesta idea mena"<sup>71</sup> (Dupré, 2004:335).

La qüestió dels referents greco-llatins per a l'imaginari il·lustrat té a veure amb les pràctiques de traducció que s'havien iniciat després de la conquesta de Constantinoble per part dels turcs durant el s.XV i la immigració de grecs cap a les ciutats italianes que florien amb l'intercanvi econòmic (vegeu, per exemple, Briggs i Burke, 2002 o Eisenstein, 1994). La nova presència va estimular l'estudi del Grec clàssic i la relectura – i recuperació– de la literatura que durant segles havia estat a mans de l'església. Aquest fenomen intel·lectual, que per molts, explicaria part de la represa que va ser el Renaixement del referent clàssic, té a veure amb una oportunitat lingüística: l'increment d'intel·lectuals parlants i lectors de grec a les ciutats italianes.

Ja s'ha assenyalat més amunt que un altre dels factors que s'han fet servir per determinar el salt abrupte que separa l'episteme clàssica de l'episteme moderna ha estat l'interès i la presa de consciència de la llengua (vegeu Eisenstein, 1994; Feliu i Juher (eds), 1999; o Foucault, 2006 o De Landa, 2003 o Billig, 1995). No és estrany, doncs, que Manuel de Landa (2003) dediqui la tercera part del seu treball als canvis de caràcter lingüístic –referint-se als *memes*– com a les unitats més petites de significació social; o que Michel Foucault (1968a) explori els canvis en l'estudi de la llengua durant el s.XVI i XVIII i l'estudi del s.XVIII i XIX. Al respecte d'aquesta qüestió, De Landa és sistemàtic i definitiu: la percepció general que la llengua és un mitjà per la uniformització i la unificació dels nous sistemes estatals explica la força i l'energia destinades a l'homogeneïtzació lingüística, i a la consideració de les variants dialectals com un impediment per a la solidesa de l'Estat-nació (vegeu-ne exemples a De Landa, 2003:231 i s.).

A l'inrevés, doncs, del que sembla, es pot explicar la nova sensibilitat per la qüestió lingüística: no que la llengua esdevingués el mitjà per a la nova sensibilitat intel·lectual sinó que n'esdevé l'objecte fruit dels interessos estratègics que arrossega. Napoleó va ser especialment fulminant amb la diversitat lingüística del territori, i la intel·lectualitat el va seguir entre seduïts per l'Estat-nació i fastiguejats de la imatge retardada i tribal que rebien els col·lectius allunyats del francès de París; però la lògica d'homogeneïtzació lingüística i l'amenaça de les variants dialectals ja estaven teoritzades en l'època prerrevolucionària (vegeu, per exemple, el paper de l'ordenança de *Villers-Côtterets* de 1539 o la creació de l'*Académie Française* creada per Richelieu al s.XVII tal com hi fa referència Hery Boyer a Feliu i Juher, 1999: 105 i :114); o en el cas de la Corona espanyola i el Decret de Nova Planta a Catalunya el 1716.

Amb tot, la sensibilitat lingüística post revolucionària és molt més gran, com descriu el propi Henry Boyer (vegeu Feliu i Juher, 1999). A la França de 1790 s'hi detecta la mateixa inèrcia, que de fet, ajudaria a explicar el moviment de gramàtics, contistes, i lingüistes que van formar part de la punta de llança del nacionalisme alemany que emergiria a l'ombra i en oposició a la invasió napoleònica tal com s'exposarà més endavant (i tal com ho exposa, precisament, Habermas, a 2000).

En el conegut -i citat- estudi de Sue Jansen (1988) sobre la censura, també s'hi identifiquen aspectes que vinculen l'ús estratègic de la llengua com un factor de discriminació en l'àmbit del coneixement científic: el llatí, que durant tot el s.XVI encara era la principal llengua integradora del coneixement, esdevindria, amb el nou marc epistèmic modern, un mecanisme de distinció i segregament només accessible per als iniciats (*the learned*) de manera que la discussió "universal" del coneixement científic estaria limitada a aquells que sabessin parlar llatí (tal com exposa Sue Jansen, 1988:73 a propòsit de *l'Aeropagítica* de Milton). És un fet que contrastaria amb l'invent de les llengües nacionals que es van començar a fer servir per a la política quotidiana i que fins al s.XIX no entrarien a formar part de les preocupacions d'ordre acadèmic. Uns interessos intel·lectuals, que, d'altra banda, estigueren sovint articulats al voltant d'intencions sobretot arqueològiques i folclòriques i que no sempre duien el rastre dels interessos polítics o socials (per exemple, el cas dels germans Grimm i llur intenció inicial de rescatar la llengua alemanya oral a través dels contes i les rondalles populars: vegeu Heinz Rölleke (2003) a propòsit de la tasca dels Germans Grimm; tot i que, els dos germans, sí que s'implicarien políticament, després).

La qüestió, però, és que, vinculada a la preocupació al voltant de la llengua (i, d'entrada, al voltant de la correspondència entre llengua i natura i llengua i pensament) també s'obre una escletxa nova que ompliria la nova figura humana de sentit i de capacitat. Tal com s'ha entretingut a desplegar Michael Billig, fent dialogar Locke amb Shaftesbury (vegeu 2008) l'autor anglès troba l'origen dels principis crítics de la psicologia en aquesta escissió que ocupa l'home. Perquè és un espai que s'obre i que dona pas a tota la disciplina que, en diàleg amb les altres àrees de coneixement que es van descrivint simultàniament, s'estendria a través de models teòrics i de les discussions filosòfiques. El principi, l'espurna original, s'ha d'identificar en l'aparició d'aquesta escletxa nova que s'obre entre la llengua i el món, entre la ment i la realitat, entre les paraules i les coses, coincidint amb el nou escenari epistèmic.

Es pot discutir més o menys la provocadora proposta analítica i arqueològica de Michael Billig (2008); però la seva perspectiva s'adiu amb el que s'intenta exposar aquí: les

---

ciències socials o les anomenades ciències humanes no podrien tenir lloc en l'escenari de coneixement anterior. Dotar l'ésser humà, que ha emergit en el punt de trobada entre la discussió sobre la natura i la discussió sobre el pensament i el llenguatge, de capacitat de raonar i de combinar pensament i sentiment, sensació i record és fonamental perquè la resta de moviments, per exemple els d'ordre polític, legal i econòmic que es produeixen en aquell tombant europeu del s.XIX puguin tenir lloc.

La psicologia es troba en aquest espai: dota de profunditat una figura humana fins llavors inerta; sistematitza aquell desplaçament que va des de la filosofia de mirada generalista a les pautes de comportament i reflexió humana. No és només Michael Billig (2008) qui explora aquests inicis; també Michel Foucault, que s'havia interessat tant pel desenvolupament de la clínica (Foucault, 1991b) i com per l'arqueologia de les ciències humanes (1968 i 2006), com per les formes de la sexualitat victoriana (1998).

Habermas (2000c:67), de fet, també assenyala que l'interès per la psicologia és simptomàtic dels canvis en la noció de la subjectivitat que s'havien produït no només en l'àmbit del coneixement de tipus científic sinó també pel que fa als principis filosòfico-morals que permeteren l'emergència de discussions sobre la privacitat associada a tot allò que té a veure amb el pensament, la confessió i la intimitat.

Un canvi, doncs, en la noció mateixa del subjecte que es revela clau a l'hora de dotar de sentit la possibilitat de la diversitat d'interessos entre individus diferents –allargant i redefinint aquella primera aproximació zoològica de De Tracy- de manera que se'ls atribueixi la capacitat de pensar autònomament. Es tracta d'una noció d'home post-kantià –alliberat del dogma i capaç de raonar- que rep la forma idealitzada que es reclama en forma de subjectivitat il·lustrada.

No cal dir que l'extensió científica combinada amb l'emergència d'espais invisibles –la intimitat- ha estat profundament tractada per Foucault quan demostra la vinculació estreta entre el desenvolupament dels arguments mèdics i clínics per reforçar unes determinades pràctiques criminològiques i l'associació d'aquest doble canvi amb la transformació dels sistemes legals, penals, punitius i reclosius (Foucault, 1999 i 2009). Així es podria estirar aquesta idea fins que també la cultura podria trobar espai per pensar-se ella mateixa.

Però val la pena anar a pams. Per primera vegada, l'art, la literatura, reberen, amb el nou escenari epistèmic modern, el valor propi de la cultura i això es detecta, de ple i de bell nou, en els poetes romàntics alemanys (vegeu Safranski, 2007) encara que ja se'n

---

podrien assenyalar antecedents, per exemple, en el salt generacional que va des de Goethe fins a Schiller; o el salt més rotund que es produeix entre Gottsched i Goethe (vegeu Sala, R 2007): mentre el primer podria ser representat com la culminació i l'exemple del plantejament típicament il·lustrat, de perfil universalista i d'afinitat profundament francòfona: s'ha fet servir sovint d'exemple l'anècdota de la perruca de la primera vegada que un jove Goethe va visitar un Gottsched consolidat en les lletres alemanyes a Leipzig. La sorpresa de Goethe explica el xoc generacional i de concepcions. Tot i així, també es detecten alguns deixos en l'obra de Goethe que remeten a l'admiració per la Il·lustració francesa (vegeu per exemple a Goethe, 2006); tanmateix, que Goethe fos dels darrers a formar part del *Sturm und Drang* de Gottfried Herder considerats els precursors del Romanticisme a partir de la segona meitat del s.XVIII; Goethe tenia intencions marcadament il·lustrades i francòfiles. De manera que s'hauria de situar l'autor del Werther també en una posició de frontissa. Però qui ja pertangué de ple a la nova generació fou Friedrich Schiller.

Deu anys més jove que Goethe, l'autor de l'idealisme alemany ja era clarament conscient d'una transformació profunda que s'havia esdevingut arrel de la Revolució Francesa i amb la filosofia kantiana. Safranski escriu, a la reconeguda biografia de Schiller (2006:343): "Schiller s'acosta a Kant amb la consciència clara que és per a la filosofia allò que la Revolució Francesa fou per la política: la gran cesura del s.XVIII"<sup>72</sup>.

No cal dir, que ni l'anàlisi de la relació o de les discussions entre Goethe i Schiller; o que l'interès de Schiller per l'obra de Kant –inclosa la traducció romantitzant que Schiller va fer quan dirigia la filosofia kantiana cap a l'apreciació estètica i cap a la sublimació del temps i de l'espai fins a l'idealisme alemany- mereixen més d'una tesi específica i que aquesta no se n'ocuparà. Tot i així, és oportú deixar les figures i la intel·lectualitat de la Jena (Turíngia, actual Alemanya) del pont del s.XVIII al XIX a prop de les referències i dels exemples d'aquest estudi actual, perquè van ser clau per al desplegament del sistema de formació del nacionalisme alemany que desembocaria en les trobades a Wartburg i a Frankfurt i fins a les primeres Constitucions. El cas alemany, al capdavall, és força simètric a d'altres casos europeus: el francès del simbolisme, l'anglès dels romàntics que analitza Newlyn (2000) i tres quarts de segle després, al darrer terç del s.XIX, també els literats catalans van servir per a la formació de l'ideari del nacionalisme de Catalunya.

És interessant assenyalar, amb aquesta breu incursió a les lletres alemanyes, la continuïtat entre la ruptura política de la Revolució Francesa i aquella estètica i literària que els propis autors de l'època reconeixien. Fa unes línies, també s'ha vinculat la

ruptura a les transformacions al voltant de la individualitat i de la intimitat. Però encara és possible, tanmateix, resseguir la falla més enllà fins a detectar que, coincident amb la nova onada de pensament i les noves preocupacions, es desenvolupen formes arquitectòniques innovadores; edificis pensats per a *la població en general*. Després vindrien els gratacels; els centres comercials i els mercats. I, en paral·lel, el desplegament de les noves sensibilitats al voltant d'una figura nova: el poble, el públic, el receptor de la poesia, de la literatura i de la premsa, l'espectador de la pintura, l'explicador i oient dels contes populars i de les rondalles; el que parla una llengua diferent que la de la gramàtica.

La felicitat i l'excitació que pot comportar el reconeixement de l'emergència del col·lectiu conegut hauria de reprimir-se de seguida amb l'ajuda de *Vigilar i castigar* de Michel Foucault (vegeu 2009): l'arquitectura i el nou urbanisme configuren també un nou dispositiu de visualització (complementari a aquell de la intimitat que alliberava les ments) i de control social: l'hospital, l'escola, l'exèrcit, són estudiades sovint com les institucions innovadores de propòsit racional i racionalitzador, però l'autor francès les situa com a part de les tecnologies de la nova forma de disciplina que s'implementa i que "s'escriu" a través dels sistemes d'examen: el panòptic (vegeu Foucault, 2009:194). Aquesta menció digressiva per l'escenari de la punició civil i el control social és pertinent en la mesura que el nucli de la tesi recau sobre el nou model que és l'Estat de dret i la legitimitat erigida, precisament, gràcies als processos de discussió pública desinhibida i a l'emergència de l'economia política que ha trencat el nucli familiar per categoritzar "la població" com una entitat clau per al govern (vegeu Foucault, 2004; 2006, 2009 etc.).

De manera que, més enllà de la qüestió literària i artística, simultàniament i encara ampliant les àrees de discussió intel·lectual que s'inauguren amb la nova episteme, també emergirà la sociologia. La noció mateixa de societat, com una entitat dotada d'autonomia en el comportament i en l'organització; però també dotada progressivament de poder i d'atenció serà clau durant sobretot la segona meitat del s.XIX. El propi concepte de societat es desplaça de la cort a les places i dels cercles isolats de discussió controlada fins als espais del bullici públics que, en el nou marc epistèmic modern, despertaran un interès nou.

És així, pràcticament en negatiu, que es teixeix un camp discursiu que els intel·lectuals i pensadors desplegaran per fundar el que s'ha anomenat la sociologia clàssica: després de Spencer (1820-1903), que intentà oportunitatament traslladar les teories de l'evolució darwinianes a la comprensió de la societat; tant Marx (1818- 1883) i Engels (1820-1895), amb la crítica de la mirada *aburguesadora* de la societat; com Ferdinand Tönnies



---

(1855-1936) amb la distinció clàssica entre comunitat i associació (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), o bé Émile Durkheim (1858-1917) amb el concepte d'Anomia –i la societat desarrelada, desunida; o Max Weber (1864-1920), amb la idea de *Gemeinsamkeitglauben* o els sentiments de comunalitat; o fins i tot Georg Simmel (1858-1918) amb la proposta d'anàlisi de les formes i les estructures –organització de l'espai i del temps- representen una nova sensibilitat que s'escampa a partir de la nova categoria i del nou camp discursiu de la sociologia; alhora que dota d'un vernís de valor que va més enllà de la mera disposició dels individus en comunitat sinó que s'estira fins als significats i l'escenari propi d'allò simbòlic, d'allò cregut, d'allò necessari perquè un conjunt d'individus formi una comunitat.

La nova sensibilitat que s'escampa a partir de la categoria de "societat" s'ha de definir amb l'ajuda d'un component simbòlic –que té a veure amb les creences i els significats comuns- que garanteix la unitat i la continuïtat del nou objecte d'estudi fins a formar part fonamental de la seva definició. Aquesta tesi, a part de les consideracions vinculades a l'emergència del camp discursiu de la sociologia com a part del context històric-epistemològic que s'està descrivint i que defineix les condicions per a l'emergència del discurs nacionalista; també considera la sociologia, com abans s'argumentava amb la història, com un dels dispositius per reproduir el nacionalisme (com es veurà al darrer capítol de la tesi).

Però també forma part del punt fonamental d'aquesta tesi apel·lar a la necessitat, precisament, del component simbòlic com el factor de cohesió col·lectiva imprescindible. La discussió, ja es veurà, podria recaure sobre la naturalesa d'aquest component; però més endavant s'argumentarà que el discurs nacionalista també pot funcionar com un recurs per completar la comunitat i convertir-la en associació. El recurs, (vegeu Guibernau, 1999) no és estrictament nou; però sí que ho és en els termes que aquí es suggerirà. Això serà més endavant, de moment, convé seguir desplegant l'abast de l'episteme.

Els motius que es podrien identificar per explicar l'aparició d'aquesta àrea de reflexió al voltant de la nova noció de societat, són d'ordre divers; però d'entrada convé advertir que l'opció més prudent és alinear-se amb tots aquells autors que posen l'accent en les dificultats per concretar i per assenyalar els límits conceptuals que la noció de societat comporta. Potser el més recent i sense dubte, un dels més estimulants és Bruno Latour (2005): per descomptat, la nova accepció del terme societat que va emergir amb el segle XIX anava acompanyada de preocupacions intel·lectuals respecte dels increments poblacionals i de l'amenaça de la pèrdua de sentit, la dificultat econòmica, l'economia

---

política i les condicions de legitimitat, etc. Però l'exemple de referència pel qual la reflexió econòmica es preocupa de la "població" és la que proposa Thomas Malthus (1766-1834).

Tot i els símptomes i intents tossuts de resoldre un enigma que anirà canviant de forma amb els anys i les perspectives, per primera vegada, com passava amb l'existència de l'home que només és un esqueix i que rep el dret de l'autonomia tot d'una, la societat concentra l'atenció dels polítics post-revolucionaris, dels escriptors, dels arquitectes, dels poetes i dels mercaders. El nou model polític inaugurat simbòlicament amb la Revolució necessita la legitimitat del poble; però en els plantejaments teòrics dels *philosophes*, aquell poble no era la mateixa cosa que la *turba*. De la mateixa manera que la societat no era, abans, la mateixa societat que després de prendre *la Bastille* reclamarà el que li correspon. La primesa del poble lliure es convertirà de cop i volta i amb la llei a la mà, en l'amenaça d'una tirania en mans d'una turba inculta i mal formada. Aquí, la transformació penal que va de l'espectacle a la disciplina capil·lar tal com la descriu Foucault (2009) torna a trobar el seu sentit.

De manera que en el nou marc dels Estats de dret, -anàlogament a aquell individu emancipat que havia d'autorregular-se i obeir la llei que ell mateix s'havia establert- s'hi hauran d'incorporar mecanismes legals que permetin discriminar, incorporar, gestionar, protesitzar i ortopeditzar una població que fins llavors no havia format part de les preocupacions dels teòrics de la política, ni dels filòsofs del dret. Per primera vegada, és en el plec d'aquesta nova incorporació, on emergeix una preocupació d'ordre sociològic. Feia falta, ara, dotar de sentit una discussió que té naturalesa política i que s'estirarà sota les formes de les ampliacions dels sufragis i de les anomenades conquestes socials: els drets del treball, el dret a la formació i anàlogament, la nova il·legalitat, les penes i les reclusions, l'educació i la disciplina militar, mèdica, etc. Aquí és on té sentit, de fet, la discussió filosòfica i política-econòmica que Habermas (1962), al capítol quart, també descrivia de Marx i Engels amb el marc de dificultats i novetats que incorporava llur plantejament.

Però aquesta noció de societat, no apareix només com una preocupació estrictament acadèmica, social i política. De fet, paral·lelament també, el mercat editorial ha anat assumint les possibilitats d'un públic lector i consumidor de les noves formes comunicatives -premsa popular, premsa de cordill, premsa escabrosa, etc.- i els poetes, els novel·listes, els editors, haurien anat prenent consciència d'una figura que fins llavors no havia preocupat ningú: l'audiència. En el seu interessantíssim estudi, Lucy Newlyn (2000) es fixa en l'angoixa dels poetes romàntics anglesos Wordsworth, Coleridge i

---

Barbault per la incorporació del lector en llur producció literària (vegeu Newlyn, 2000). De fet, començant a partir de l'escenari que proposà Habermas a HCOP (1962), l'autora presta una atenció molt especial a la figura del públic. Però com es veurà als següents capítols, Habermas intenta estirar el públic prerevolucionari fins a les noves condicions socio-econòmiques; i en fer-ho s'adona de les contradiccions que el model original arrossegava. La contradicció amb què topa Habermas és simptomàtica del canvi de significats que es descrivia més amunt: el públic il·lustrat s'ha convertit en un públic majoritari que els intel·lectuals perceben com il·lustrat, aprofitat i gandul. Per al cas, l'exemple de Martí Monterde quan tot citant Larra parla dels "palurdos" (vegeu, 2007:116) i Newlyn, que cita Coleridge referint-se a les dones lectores "planes, esgotades, incapaces d'atendre els seus propis afers, i mal preparades per la conversa de convidats més racionals"<sup>73</sup> (vegeu, 2000:58).

S'ha publicat abundant material sobre la importància del públic lector, el paper de la premsa i dels mitjans de comunicació per a la configuració d'una esfera pública que legitima l'escenari polític, el sistema democràtic, a través de l'opinió pública (vegeu C. Calhoun, 1992 i 2007; Crowley, 1997; Roger Fischer, 2004; Foucault, 2006 i 2009; Habermas, 2006; Montalban, 1999; etc.). Però tal com ja s'ha escrit més amunt, aquesta tesi forma part d'una línia de reflexions que han de lidiar sovint amb un marc de confusions conceptuals, de problemes metodològics i de dificultats estratègiques massa habituals en moltes reflexions acadèmiques. La problemàtica ha esdevingut un lloc comú en la literatura sobre el tema del públic i de l'esfera pública; i en part, es tracta d'una qüestió de fons que entronca directament amb el moment de canvis en la superfície del coneixement que ocupa aquestes pàgines.

La transformació epistèmica també arriba, doncs, fins a les pràctiques comunicatives. I no només perquè l'emergència d'un públic lector anirà vinculada a l'aparició d'una esfera pública on l'opinió pública pugui gestar-se; sinó perquè també canvia tota l'estructura comunicativa: la periodització de la premsa sincronitzada amb la periodització de la política i l'establiment de ritmes de discussió pública, etc. Per exemple, aquests canvis no es poden separar de l'augment notable de publicacions -no totes de la mateixa naturalesa política o del que Habermas insisteix a anomenar "premsa seriosa" (Habermas, 2008c). Moltes de les noves publicacions també incorporen notícies més o menys escabroses, humor o ficció, etc. (vegeu, per exemple, Briggs i Burke, 2002; Calhoun, 1992; Fischer, 2004; Llanas, M. 2010; i Montalbán, M. 1999).

Massa sovint, els continguts que van més enllà de les notícies de naturalesa política s'han considerat la causa de l'empobriment de l'opinió pública i d'allò que Habermas ha

---

anomenat dramàticament la *refeudalització* de l'esfera pública (vegeu Habermas, 2006). Més endavant, però, es discutiran alguns dels aspectes comunicatius que l'autor alemany dóna per descomptats i que, en canvi, podrien ajudar a comprendre i a omplir de sentit molt millor la dimensió simbòlica i cultural de l'esfera pública.

Però per completar el quadre del relleu epistèmic que es descriu aquí, convé que s'esmentin encara un parell d'aspectes que tenen una relació directa amb l'escenari comunicatiu que es desplega a partir del darrer quart del s.XVIII. Per una banda, l'augment de lectors que s'ha assenyalat repetidament en volums sobre història de la comunicació social ja citats més amunt i que, en canvi, ha passat desapercbut o ha sigut menystingut a l'hora de discutir sobre esfera pública: *l'amenaça* de l'augment del públic lector contrasta amb la necessitat d'un públic lector de qualitat. L'augment de publicació de llibres i periòdics preocupava els intel·lectuals romàntics de principis del XIX i per això es troba força literatura de l'època que parla, de manera *malthusiana*, de la *sobrepublicació* com si es tractés d'una amenaça per a la identitat nacional: "Els escriptors romàntics tenien pors anglocèntriques que la infiltració de gustos literaris estrangers a la cultura nacional podria amenaçar la identitat a gran escala i negativament"<sup>74</sup> (vegeu Newlyn, 2000:44).

En canvi, alguns estudiosos actuals han assenyalat que aquell augment de lectors –que els autors de l'època percebien amb por– fou un factor de transformació que anava acompanyat de canvis en el coneixement, en l'organització social i en l'ús del llenguatge. Per exemple, Habermas insisteix en la continuïtat que inicialment es produeix entre les converses al cafè –que són discussions orals– i les publicacions que les continuen d'un cafè a l'altre –que són de caràcter escrit. La continuïtat i la mútua influència entre les dues formes de comunicació –oral i escrita– hauria de transformar aspectes com ara els ritmes de la comunicació o les característiques. Les publicacions dels cafès que circulaven –exemplarment– pel Londres de principis del s.XIX haurien modificat la discussió inicial no només en relació amb els continguts –que van passar a ser transversals a tota l'esfera pública burgesa dels cafès– sinó també en relació amb la temporalitat i l'agilitat de les interlocucions. En aquest sentit, Martí-Monterde ho ha comentat amb més detall al seu estudi (2007:261).

El contacte entre l'oral i l'escrit i el procés de vasos comunicants, que Habermas (1962) esmentava però que després va oblidar, ha estat explorat també per Newlyn quan cita Michel De Certeau:

"Llegir ha esdevingut, en els darrers tres-cents anys, un poema visual. Ja no està acompanyat, com solia, pel murmur de l'articulació vocal... Llegir sense

pronunciar les paraules en veu alta o almenys sense remugar-les és una experiència 'moderna', desconeguda al llarg de mil·lenis. Més al principi, el lector interioritzava el text; feia de la seva veu el cos d'un altre; n'era l'actor. Avui, el text ja no imposa el seu propi ritme al subjecte, ja no es manifesta a través de la veu del lector"<sup>75</sup> (Newlyn, 2000:27).

El canvi, exposa l'autora, va acompanyat de transformacions i significats culturals. És un altre punt de contacte amb els canvis que podrien tenir a veure amb el que escriu Foucault (1968a:50) quan fa referència al nou paper de l'escriptura en què "desapareix la capa uniforme on es creuaven indefinidament el *vist* i el *llegit*, allò visible i allò enunciable. Les coses i les paraules es separaran: l'ull serà destinat a veure-hi i només a veure-hi; l'orella a sentir-hi, només a sentir-hi. El discurs tindrà la tasca de dir allò que és, però ja no serà allò que diu"<sup>76</sup>.

Interessant és, que amb aquesta pauta interpretativa, es comprenen millor alguns dels aspectes que durant el s.XIX preocupaven els intel·lectuals. Els germans Grimm, altra vegada, no sabien que també feien sociolingüística quan recollien relats populars arreu del territori de parla alemanya; però estaven sensibilitzats amb la idea d'escriure els relats amb la màxima precisió i eren conscients de la riquesa –i de la dificultat- dels relats orals; així mateix, sabien que llur tasca servia per fixar les formes lingüístiques i els usos; a part, és clar, del que significava col·leccionar i recollir la veu popular a través dels relats. Tot això ho escrigueren al pròleg del 1819 que van publicar amb el recull de contes de l'any 1837 editat recentment per Rölleke (vegeu 2007:19 però també a les pàgines 1151 i s.).

De tota manera, l'eufòria amb què ha tendit a recollir-se l'increment de lectors –oposada simètricament a la pèrdua de qualitat dels continguts llegibles- ha distret de la discussió que estira interessantment Foucault quan explora la popularització de l'escriptura també com un dispositiu disciplinari que s'escamparà –feliçment, subtilment- per totes les capes de població disfressada de conquesta:

"Els procediments d'examen han anat immediatament acompanyats d'un sistema de registre intens i d'acumulació documental. Es constitueix un "poder d'escriptura" com una peça essencial en els engranatges de la disciplina. Sobre no pocs punts, es modela d'acord amb els mètodes tradicionals de la documentació administrativa. Però amb tècniques particulars i innovacions importants. Unes tenen a veure amb els mètodes d'identificació, de senyalització i de descripció. (...)

Les altres innovacions de l'escriptura disciplinària concerneixen la posada en correl·lació d'aquests elements, l'acumulació de documents, llur posada en sèrie, l'organització de camps comparatius que permeten classificar, formar categories, establir mitjanes, fixar normes. Els hospitals del s.XVIII han sigut,

---

en particular, grans laboratoris per als mètodes escriptuaris i documentals”<sup>77</sup> (vegeu Foucault, 2009:194).

No és estrany, doncs, si es produeixen canvis en la superfície del coneixement que s’allarguen per tants fronts simultàniament, que el relleu cap a l’episteme moderna també mostri transformacions visibles en l’àmbit polític, moral i legal. Aquests tres, de fet, són els aspectes que s’articulen immediatament quan es parla de l’esfera pública habermasiana; i encara que el deixeble d’Adorno prefereix centrar la seva preocupació en els processos de consolidació de la moral en llei a través de la discussió pública, és indiscutible que allò que s’ha transformat i que es descriu aquí, s’enfonsa fins a la substància del dret i de la llei; a la substància del poder i de la política; i a la substància de la moral i de la raó.

Amb tots aquests exemples anàlegs i simultanis als canvis de l’esfera pública hauria de fer-se palès que la discussió proposada per Habermas es toca amb tots els altres àmbits que habitualment passen desapercebuts en la reflexió sobre raó i sobre debat públic. Això vol dir que no s’hauria de discutir i d’estudiar l’esfera pública burgesa com féu Habermas, sense inserir el seu sentit en el marc d’aquestes altres transformacions socials i epistèmiques.

Sue Jansen (1988) s’hi havia fixat quan escrivia sobre la innocència il·lustrada (de l’episteme clàssica) respecte de les possibilitats d’uns universals racionals despresos dels canvis que es produïen en els altres marcs de debat. La màscara de la recerca d’uns universals i de l’alliberament del dogma propis de la Il·lustració s’haurien enfonsat en un espai cec entre el projecte i la seva posada en pràctica: de manera que la traslació des d’un escenari epistèmic a l’altre estaria directament relacionada amb la transformació d’una esfera pública teòrica que va ser projectada d’acord amb els ideals il·lustrats en oposició amb una esfera pública legalitzada i institucionalitzada encaixada en els confins del model constitucional de l’Estat de dret.

Per això l’autora nord-americana explica el canvi i les seves conseqüències polítiques d’aquesta manera: “Així, per exemple, la missió de rescat semàntic dedicada a reclamar els elements emancipatoris del liberalisme clàssic podrien recuperar els significats que paraules com ara “llibertat”, “igualtat” i “justícia” tenien durant el segle XVII i XVIII quan eren termes essencials del llenguatge dels reprimits i no vocabularis dels administradors, mercaders i diplomàtics”.<sup>78</sup> (vegeu Jansen, S. 1988:5).

Ben mirat, és precisament amb el tomb que representa la presa de la *Bastille*, i la Revolució Francesa, que aquelles promeses de l’alliberament il·lustrades han d’afrontar

---

la responsabilitat de materialitzar-se en llei. Paul Johann Anselm Feuerbach (1775-1833) nascut i doctorat a Jena (a l'actual Alemanya) va ser un dels juristes responsables, sobretot per al cas alemany, d'aquesta transformació de la publicitat que s'havia de consolidar: el postulat pel qual s'ha conegut aquell jurista és "nulla poena sine lege" ("no hi ha pena sense llei") que és una de les màximes fonamentals de l'Estat de dret. I que representa molt clarament el nou règim d'il·legalitzacions que descriu Foucault en fixar-se en el pas d'un model de càstig públic a un model de dret penal (Foucault, 2009). Feuerbach, que també va escriure contra el model hobbesià del dret natural ("*Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Recht*" publicat l'any 1795) va intervenir activament en la reunió a la Paulkirche de Frankfurt el 1846 i en la formació de la Constitució d'Alemanya.

Així totes les imatges -tant contemporànies del final del s.XVIII com les més recents- que assenyalen alhora el canvi del referents morals que van del marc de creences religioses articulades des de l'església fins al marc de la moral d'arrel racional que ja havia definit Kant el 1750 tot i que no seria considerat fins mig segle després, s'omplen de sentit (Marías, J. 1981). El trasllat del transcendent de la moral d'arrel divina a l'immanent de la moral racional està íntimament vinculat amb la transformació que mena des de l'alliberament del dogma que justifica l'ordre social fins als principis de la regulació social en què treballà, per exemple, Hegel (1770-1831).

En realitat, el relleu que separa els *philosophes* Il·lustrats dels juristes postrevolucionaris es podria esbossar així: de la teoria de l'esfera pública a la definició jurídica de les constitucions i dels Estats de dret. És un canvi que inclou el pas que va des de les filosofies de l'alliberament de l'Antic Règim fins a les regulacions del nou: "les promeses trencades de la primera Il·lustració fan perillar seriosament els marges de llibertat que encara és possible en un món complex"<sup>79</sup> (Jansen, Sue 1988:5). Per això es pot argumentar que l'exclamació que les regles de la Raó substitueixen les normes i les regulacions executades pels censors en l'Antic Règim és només un trasllat retòric: tal com suggereix l'autora nordamericana, "s'han traduït les normes que havien pres la forma d'una associació revolucionària en una nova estratègia de regulació: la Il·lustració va fer néixer noves formes de censura constituent"<sup>80</sup> (Jansen, 1988:7). I així ho descriu detalladament Foucault (2009).

Per aquesta raó, estudiosos de l'alçada de Louis Dupré (2004) han escrit que les idees de la Il·lustració encara influeixen el nostre present cultural, però ho afirmen sense deixar d'advertir que la ingenuïtat del plantejament de l'alliberament respecte del dogma de l'antic règim és una versió parcial i incompleta del model Il·lustrat: "La Il·lustració va

---

convertir-se en un projecte mundial-històric de l'espècie humana, en què les espècies es creen i simultàniament amenacen llur pròpia destrucció: l'objectiu últim és l'alliberament social, la felicitat i la independència de l'individu, però la seva lògica secreta apunta a l'extinció dels subjectes auto-alliberats, l'auto-elevació dels lligams socials i la contracció<sup>81</sup> (Dupré, 2004:335).

Com es veurà als capítols següents, des de la consciència de la magnitud del model il·lustrat es pot discutir l'aproximació habermasiana: tot i que la idea de l'emancipació està íntimament vinculada al projecte dels *philosophes* i al concepte modern de raó, la raó teòrica ha de dominar sobre la intel·ligència pràctica perquè quan la raó teòrica està subordinada a la pràctica, compromet l'autoritat i fa sortir problemes crítics de legitimitat. De manera que, contràriament a la proposta de Habermas, d'altres autors han criticat les intencions del projecte il·lustrat per excés d'intel·lectualitat. Tal com s'hi refereix Dupré, "llur crítica a la modernitat forma part d'un atac més ampli a un logocentrisme que ha obsessionat el pensament occidental des del principi"<sup>82</sup> (2004:335).

En aquesta mateixa línia la crítica a la Il·lustració segueix recolzant-se en els principis de la Il·lustració. Apela a un pensament desinhibit i crític (*sapere aude*) i qüestiona qualssevol dels principis que es posin davant d'aquesta crítica, fins i tot els mateixos de la Il·lustració. D'entrada, molt pocs s'atrevien a girar el poder de la crítica a la mateixa norma de la raó; però "el pensament de Michel Foucault és un exemple interessantíssim d'oposició a la Il·lustració en nom dels principis Il·lustrats"<sup>83</sup> (Dupré, 2004:336).

L'obra de Karl Mannheim, (citada per Dupré, 2004:336) entre d'altres, ha demostrat que la utopia il·lustrada podia arribar a semblar més realista perquè estava recolzada en principis i mètodes científics; però això tampoc la feia menys utòpica. Els principis abstractes i el raonament lògic s'haurien convertit en un instrument que va fer que occident desenvolupés una superioritat tècnica. Això va permetre que imposés les seves mirades i polítiques a la resta del món. A través del colonialisme, dels avenços tècnics, i del poder econòmic, occident ha intentat –i en general se n'ha sortit– reestructurar les altres societats a partir de la pauta occidental. Tot això ha estat possible gràcies al darrer moviment de separació del concepte de raó del context històric en què estava inscrit. En el raonament premodern aquesta suposició no hi tenia lloc; el subtil colonialisme intel·lectual disfressat d'universal no podrà funcionar fins a l'emergència de l'escepticisme creat per la crisi del nominalisme a mitjans del s.XVII i juntament amb el propòsit cartesià de fonamentar la raó sobre ella mateixa i no sobre res més enllà d'ella mateixa.



La profunda revisió per la qual passa actualment la Il·lustració ha dut a fer pensar que només va tractar-se d'un "interludi cultural desafortunat" o d'una desviació en el transcurs del procés de desenvolupament intel·lectual (vegeu Dupré, 2004:338). Tot i així, encara que parcial i exagerat, no hi ha dubte que el fonament il·lustrat té un paper clau en el pensament occidental contemporani; i també n'és filla la necessitat d'una justificació basada en l'argumentació i no en la repetició, l'hàbit o el costum. Aquestes formes han articulat el saber contínuament des de llavors. Per això es pot argumentar, també, que la Il·lustració va proporcionar les eines del pensament crític que encara garanteixen la seva pròpia discussió. Aquest aspecte del pensament il·lustrat encara no s'ha sobrepassat.

Per això, la noció de l'art com un principi expressiu, la moral com un principi no autoritari, les teories polítiques que erigeixen la democràcia i la llibertat en les estructures mateixes de la societat, són productes del pensament Il·lustrat i no s'han de menystenir. De manera que és precisament en aquest punt on s'obre l'espai per a una de les discussions i paradoxes també més devastadores: mentre que els drets humans no poden ser concebuts en un buit judicial, encara és difícil defensar-los jurídicament. Passa el mateix amb els arguments dubtosos que els filòsofs polítics fan servir per legitimar la idea d'un contracte social (Dupré, 2004:338). Aquesta tesi, ja es veu, es fixa en algunes de les posicions en relació amb aquest punt.

Gràcies al moviment filosòfic que la Il·lustració va formalitzar, la religió s'havia després d'una certa forma de vida pública en la societat occidental. Així, la consciència individual es pot protegir davant la compulsió religiosa i la pressió social o davant del prejudici cultural com d'una qüestió innegociable en el marc del pensament occidental. Però aquesta separació no hauria de fer pensar que s'ha superat el marc de la religió i el paper del transcendent en la configuració significativa del món. Precisament això és el que s'haurà de discutir aquí: la llei, el debat, la raó que pretenia ser universal no ha assolit mai eliminar la dimensió dialògica sobre la qual es va erigir. La raó il·lustrada, doncs, no va acabar amb el pensament religiós, ni amb el caràcter profundament simbòlic dels valors culturals que articulen qualsevol societat.

Al contrari, després de l'empenta il·lustrada, la religió va trobar la forma d'organitzar-se en els símbols del transcendent i no en la ciència i va començar a buscar i explorar les profunditats espirituals necessàries per viure en el marc de la racionalitat que la Il·lustració promovia. L'un sense l'altra no podrien haver-se consolidat. Per entendre els escenaris culturals contemporanis fóra tant un error denegar els assoliments de la

---

il·lustració com negar els aspectes transcendents que l'emmarquen: uns i altres formen part essencial d'allò que som. Talment la platja obscura que descrivia Foucault unes pàgines més amunt.

### **El regne del més enllà**

Els darrers trenta anys de la recerca sobre cultura ha accentuat més la perspectiva que discuteix, una vegada més, els canvis esdevinguts entre la modernitat i la Il·lustració. La sola possibilitat que els plantejaments del s.XIX s'hagin descrit en aquestes pàgines i que s'hagin posat en dubte, podria ser un indicatiu que s'ha produït un nou salt epistemològic. Malgrat tot, no és la finalitat d'aquesta tesi demostrar o discutir l'existència d'un nou plec en el coneixement: autors com Homi K. Bhabha (1994) l'han caricaturitzat tot escrivint sobre el reialme del *beyond* (o el regne del més enllà) i que alguns altres han deixat en *postmodernitat*.

N'hi haurà d'haver prou, per al cas que ocupa aquesta tesi, d'assenyalar que es tractaria d'una variació antiga. Els trenta anys en què els plantejaments s'han popularitzat gràcies a l'abundància d'obres i a l'extensió dels àmbits en què s'aplicaven, no marcarien un veritable inici per aquesta nova forma de reflexió crítica i escèptica amb els principis fonamentals de la Il·lustració moderna. Al contrari, alguns suggereixen que convindria anar fins a l'inici del segle passat i fixar-se en les obres de Nietzsche (1844-1900), d'Einstein (1879-1955) o de Freud (1856-1939), entre d'altres, per reconèixer les llavors de la major part dels plantejaments que finalment s'han aplicat degudament a la recerca també de la comprensió dels móns social i cultural. El gir que aquells tres autors (des de la filosofia, des de la física i des de la medicina, respectivament) van obrir podria encadenar-se amb relativa facilitat amb l'obra d'autors com Lacan, Rorty o Derrida en el marc de la filosofia, per exemple.

Tots ells serveixen de punt de partida per parar esment a la dimensió simbòlica de la realitat col·lectiva; de la relativització del saber convencionalment acceptat com a veritable; de la localització dels principis culturals en marcs històrics i socials; de la comprensió de la cultura com un principi de dominació (i d'hegemonia i de repressió o de legitimitat) i no només com un principi d'alliberament. Tots aquests són aspectes que ja havien començat a formular diversos pensadors de principis del s.XX.

Però a partir dels anys vuitanta la popularització de l'obra d'autors emblemàtics i carismàtics com Derrida o Chomsky, o Foucault, entre d'altres, va contribuir

notablement a l'actualització dels plantejaments de principis de segle. Es tracta d'una posada al dia que incloïa la revisió d'alguns dels aspectes de context que llastaven l'obra d'autors com ara Nietzsche o Freud, però també consisteix en l'aplicació concreta de les seves perspectives a aspectes com ara la clínica, la universitat o el govern. Per exemple Nietzsche, que tot i que durant tot el segle XX es va tendir a marginar en nom d'unes certes formes de progressisme, "representa un dels resums més lúcids de la tradició conservadora i aristocratitzant que ha arribat fins a nosaltres després d'un llarg camí que ve d'Heràclit i Plató"; i segueix "Nietzsche denuncià la situació que s'havia creat a les societats industrials del s.XIX i, a més, cercà de trobar les arrels del mal" (vegeu Berrio, 1990:44).

No es tractaria només d'aquesta línia de revisions; també l'hermenèutica de Gadamer (vegeu Gadamer, 1997, per exemple) o de Ricoeur passa per una revisió de l'obra dels autors que a finals del s.XIX s'havien adonat de la necessitat d'una comprensió de la cultura més àmplia i que no menystingués la densitat simbòlica del món després de la Il·lustració. Igualment, aquesta actualització es produeix en el marc dels estudis sobre cultura: el bullici a les universitats britàniques i llatino-americanes després de la segona meitat dels setanta del segle passat discuteix el concepte elitista, essencialista i minoritari de cultura a la recerca de conceptes que abastin realitats culturals més àmplies, més contemporànies i més complexes per tal que interpretin part dels conflictes socials com a part de xocs i de manifestacions culturals més profundes.

Al marge de si aquest plantejament més recent s'ha constituït o no en una ruptura epistemològica, convé esmentar que les aportacions que n'han sortit són fonamentals per a discutir aspectes com el que ocupa aquesta tesi. El sòlid equipatge teòric i la insubornable estratègia de resistència a un cert relat del coneixement establert que s'ha desplegat a arrel d'aquells primers intents dels setanta, s'han convertit en un model. La referència va tant per la legitimitat de llurs raonaments –que fan esclatar els nuclis inqüestionats del model científic– com per la força de llur reivindicació descentralitzadora, marginalitzadora i sobretot desoccidentalitzadora d'un saber científic que havia disfressat una estratègia de colonització, d'evangelització i de dominació fent-la passar per un discurs alliberador (vegeu Bhabha, 1992).

De la manera de fer d'aquest *regne del més enllà*, se'n poden trobar exemples al llarg de tots els àmbits d'estudi de la cultura contemporània; però són notables algunes obres que van entrar a les bibliografies al llarg dels anys vuitanta i principis dels noranta i encara no n'han sortit: obres que pel costat del colonialisme, s'allarguen a través d'*Orientalisme* d'Edward Said (1989 –amb traducció al català 1991), o de *Nation and*

---

*narration* i *The location of culture* de Homi K. Bhabha (1990 i 1994, respectivament). En aquest mateix àmbit de reflexions també s'hi poden situar les propostes de referència de Stuart Hall, de García-Canclini; o de Martín-Barbero: tots tres autors, van forjar espais de discussió a partir de la intenció de replantejar la noció de cultura per desprendre-la de cert elitisme aburguesat. La perspectiva d'aquests autors es fixava més en processos de negociació de significat, mecanismes d'hegemonia i subalteritat i considerava la cultura com un conjunt de pràctiques en conflicte entre concepcions del món en constant discussió, canvi i consolidació.

Aquesta línia d'arguments també s'ha estirat fins a l'àmbit dels estudis de gènere i la ruptura de la simetria masculí/femení en el debat engegat per Judith Butler a *Gender Trouble* (1992) o per Donna Haraway quan l'any 1991 publicava *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Al voltant del discurs històric, també s'hi van produir replantejaments: les obres d'Edward Carr (1961) o d'Eric Hobsbawm i Terence Ranger (1983), acompanyades de les reflexions ja esmentades més amunt de Hayden White (1994), o de Jorge Lozano (1987), van "alliberar" el paper de l'historiador d'una responsabilitat explicadora i moralitzadora amb què havia estat carregat des del romanticisme (vegeu Burrow, 2009).

Per entendre tot l'escenari també serveix fer referència a l'obra de Sue Jansen (1988) que s'ocupava de recordar que no hi ha societat sense tabú i que, doncs, l'estructura de coneixement desplegada a arrel de la Il·lustració no podia ser únicament un alliberament, especialment d'ençà que es tracta d'una forma hegemònica. Amb la seva obra sobre *Censura. El nus que lliga poder i coneixement* (1988) l'autora s'ocupava de destapar els nusos i les bambalines que, ocultes darrere el propòsit alliberador de la Il·lustració, s'hi troben les estructures d'un sistema de dominació i d'autodefensa. Els casos anteriors s'han d'entendre alhora com a símptomes i exemples d'aquests mecanismes i l'obra de Sue Jansen s'hauria de considerar com una bona síntesi per tot aquest moviment.

També Michael Billig (1995) i Benedict Anderson (1983) entre d'altres, serien alguns dels destacats que s'ocuparien de deixar emergir la qüestió del nacionalisme per proposar considerar-lo críticament com una producció institucionalitzada i de caràcter discursiu. Com en els casos anteriors i en línia amb aquesta tesi, la reproducció del nacionalisme es pot entendre com una pràctica social per l'acceptació de certes formes de dominació. Intentar estudiar el nacionalisme al marge de la seva funció pràctica legitimadora i política és només un desplaçament folcloritzador i metodològicament insuficient. Aquesta tesi intenta prestar molta atenció sobre aquest punt; per això procurarà situar la gènesi

---

del nacionalisme en el marc de les ruptures epistemològiques que es descriuen en aquestes pàgines.

L'obra de Sue Jansen que s'ha citat repetidament al llarg del capítol torna a servir de referència: l'autora nord-americana, molt atenta als mecanismes d'imposició i de censura que entrellacen i basteixen els estudis de la cultura es fixa alhora en com fins i tot el raonament il·lustrat s'havia proposat *ingènument* d'eliminar les imposicions i les censures però només les havia transformat i actualitzat. Però l'autora també s'ha fixat en com un seguit d'autors contemporanis han retrobat els principis crítics de la Il·lustració per qüestionar la Il·lustració mateixa:

“Un nombre desproporcionat d'hereus legítims de la tradició socràtica –aquells que fan les preguntes més incisives sobre la llibertat de pensament- parlen en defensa de la integritat de les tradicions culturals no-occidentals. Són els heterodoxos del sistema mundial que rebutja estrènyer els seus horitzons i conformar-se en l'alternativa de “ o bé... o bé” sobre les quals s'han organitzat els portaveus del primer i segon món. El seu estratègic punt de vista [d'aquests hereus de la tradició socràtica] els permet veure la hipocresia i els embolics de les ideologies occidentals. Per ells, el progrés ha estat sovint un destí agredolç. De manera que podrien entendre, millor que molts occidentals la història irònica de l'aforisme de Wendell Phillips. “Cada pas cap al progrés que el món ha fet, ha sigut de patíbul a patíbul, d'estaca a estaca”<sup>84</sup> (Sue Jansen,1988:11).

La pràctica dels autors de les darreres tres dècades, doncs, ha permès que sortís a la llum la confortable innocència epistemològica de la perspectiva il·lustrada. Confondre el propòsit de la universalitat i de la raó amb les intencions burgeses va ser una de les estratègies més eficients per resoldre la liminalitat, la platja obscura, sobre la qual s'havia instal·lat el nou model legal i epistèmic posterior a la Revolució Francesa.

L'evidència del punt de fuga sobre el qual s'articula tota la concepció de l'episteme moderna, en la mesura que actualitza l'episteme clàssica, ha estat sovint mal compresa: una profunda contradicció ja havia sigut detectada per filòsofs i pensadors des de la segona meitat del s.XVIII. El més destacat de tots, fou Kant, que va dedicar la seva obra a resoldre el problema del transcendent després del desplaçament del dogma de la fe cristiana. A això es dedica, precisament, en darrera instància, també, la seva recerca al voltant de la metafísica; de la mateixa manera que passa en els casos de Nietzsche o Heidegger.

Tots aquests filòsofs inquietats per la metafísica havien detectat que la modernitat està construïda sobre una profunda falla entre dos plans de coneixement que no es poden articular entre ells. És un punt d'indeterminació que creua tota la modernitat amb la

---

forma d'un eix de coneixement que estableix unes dicotomies que no s'havien considerat abans: l'universal i el particular, el públic i el privat; la raó i el sentiment; el progrés i la tradició; la cultura i la natura; la civilització i el silvestre; l'home i la dona; l'Estat i la nació. Només des de l'assumpció d'aquesta liminalitat de la modernitat es pot entendre que el discurs d'alliberament funcionés simultàniament com un mecanisme de discriminació i de dominació.

Les dicotomies generades a partir de les noves condicions de comprensió estan carregades ideològicament (segons Bhabha, 1994, per exemple) i obeeixen a unes noves finalitats d'organització social i de distribució de tasques molt concretes. Gràcies a aquesta nova forma d'explicar el món es podria evangelitzar, colonitzar i sotmetre els escenaris no occidentals i no burgesos a les categories de la nova classe dominant: amb un sol gest, la burgesia hauria fet universal la seva particular comprensió del món.

Al capdavall, tota la reorganització del coneixement podria encadenar-se a partir d'aquest principi; però enlloc de resseguir enrere tot el capítol, valdrà més prestar l'atenció, a tall d'exemple, a una de les qüestions centrals per l'estudi –i per la formació– de l'esfera pública burgesa tal com la descriu Habermas (1962): l'oposició entre l'esfera pública i l'esfera privada.

La dualitat entre els àmbits públic i privat ha sigut habitualment atribuïda als grecs (vegeu, per exemple, Berrio, 1991). De fet, fins al present, aquesta distinció s'ha estirat fins a fonamentar el principi del liberalisme. La discussió però, és si efectivament tal cisma era alguna cosa més que teòrica, a Grècia. Tal com apunta Sue Jansen (1988:39) Sòcrates havia assumit i lamentat que durant l'època daurada de la Grècia democràtica ningú, en l'àmbit públic, podia viure amb aquesta separació completament. La dualitat, reivindicada com a necessària per Socrates i pels seus deixebles, va servir als *philosophes* de la Il·lustració per compartimentar l'escenari de l'acció i separar els fets públics dels fets privats. Aquesta distinció, ben mirat, servia com una estratègia que recolzava la divisió entre la teoria i la pràctica. La ruptura assegurava una estructura de coneixement que reforçava els cànons de la raó instrumental; la mateixa estructura que ha acabat minant l'autoritat moral del liberalisme madur (Jansen, 1988).

Ja s'ha argumentat més amunt que la separació entre esferes de teoria i de pràctica, de públic i de privat, era un moviment estratègic que permetia alliberar la raó dels plecs mentals del control monàrquic i eclesiàstic. Unes pàgines més amunt s'ha exposat, també, que serà precisament en l'escissió fonamental entre aquestes dues dimensions

---

on apareixerà una nova forma de publicitat –com apareixerà una filosofia de la raó no transcendental- autènticament burgesa.

Si es considera aquesta intenció estratègica de fons i s'assumeix en combinació que "la ingenuïtat epistemològica dels universals és un privilegi del món desenvolupat"<sup>85</sup> (Jansen, 1988:191), s'entén millor que l'emancipació Il·lustrada no fos exactament un alliberament: "si les idees que manen en cada època són les idees de la classe dominant, la classe que té el control dels mitjans de producció material també podrà tenir control dels mitjans de producció mental. Els control sobre els mitjans de producció mental inclouen els cànons de censura prevalents"<sup>86</sup> (Jansen, 1988:91).

Entès així, l'escissió, la liminalitat moderna, és un mecanisme perfecte que deixa sense discutir aspectes que –en nom de la llibertat, de la tolerància i de l'emancipació- romanen tancats o marginals. Així es pot instaurar una forma de censura constituent d'una societat que s'abandera en la tolerància universal i en els drets humans universals. Aquesta mateixa societat tolerant és la que instal·larà l'Estat corporatiu i la que s'omplirà les boques diverses de tolerància a l'hora, violentament, de denegar-la.

Un dels aspectes més importants i clau per a la recerca que s'està desplegant aquí, és la qüestió de la vinculació de la població amb l'Estat. Per aclarir aquest punt, "Rousseau suggereix que l'Estat imposi una religió civil que inspire les virtuts necessàries per fer una república forta. La seva doctrina –segua Rousseau- no hauria de superar els articles fonamentals de la religió natural: l'acceptació de Déu com a creador i governador de l'univers que premia el bo i castiga el mal després de la mort. L'Estat no hauria d'interferir en els sentiments privats dels ciutadans sinó en la conformitat exacta i estricta del culte oficial i l'adherència als seus principis"<sup>87</sup>. (Dupré, 2004:255).

El punt de contacte que assenyala Rousseau és paradoxal i interessant per recuperar després del capítol següent. Precisament, la seva proposta té a veure amb la necessitat que l'Estat té d'un comportament i d'una implicació cívica que supera les condicions d'una participació oberta, emancipada i desinhibida. Al marge –o precisament en el seu nom- de les característiques de la llibertat que el sistema legal que és l'Estat ha de garantir, també es veu obligat a generar una pauta de compromís que va més enllà de l'espai habitualment concedit a la raó. Per això Rousseau, en percebre-ho, fa servir el referent que més a mà té: la religió. Dotant l'oxímoron de sentit, parla d'una religió civil per al correcte funcionament de l'Estat laic.

---

Aquesta paradoxa és el fil sobre el qual s'articula la tesi; de manera que s'hi tornarà més endavant. De moment però, al capítol següent s'hi desgranarà el model que Habermas, a principis dels seixanta, va publicar. En aquell model s'hi descriuen les característiques d'una esfera pública que es formava lentament entre l'Estat i la nació (Badia, 1992:24). Habermas explicava el procés de formació de les condicions per una participació civil i per al desenvolupament d'uns Estats de dret respectuosos i vinculats a una opinió pública formada en el marc de la nova publicitat burgesa. Es veurà, al llarg de la descripció del model, que la pauta de Habermas és clau per a la comprensió dels Estats de dret actuals; i igualment, s'hi veurà, que el desplegament i la progressió que proposava Habermas encaixa còmodament amb els dos escenaris epistèmics (i mig) que s'han dibuixat en aquest capítol.



## 2.2. Publicitat<sup>a</sup> i Opinió pública

La importància de l'opinió pública per als Estats de dret forma una de les línies de recerca més importants en ciència de la comunicació. La problemàtica conceptual i metodològica, però, derivada del conflicte entre els interessos i vinculada a les possibilitats implícites en la idea del "control estratègic" de l'opinió pública per uns i les intencions de garantir un escenari legal legítim per als Estats de dret moderns pels altres, han acabat desviant els centres d'atenció i les pautes de reflexió cap a escenaris allunyats del que tracta aquesta tesi.

Inherent en la presència d'una opinió pública vàlidament formada s'hi troba la qüestió associada a les garanties que la publicitat –l'esfera pública, l'espai públic- estigui lliure de certes formes de condicionament o de dominació. Sobre aquesta idea de publicitat lliure s'hi instal·la tot el sistema democràtic i la garantia legitimadora del sistema legal vigent. Sense una esfera pública oberta i desinhibida, les sospites reboten de seguida sobre les pròpies condicions del sistema democràtic.

---

<sup>a</sup> En aquesta tesi només es parla accidentalment de la comunicació comercial i institucional pagada que habitualment rep el nom de publicitat. Així que llevat d'allà on s'especifiqui *publicitat* serà la traducció del concepte alemany "Öffentlichkeit", indistintament es farà servir "Esfera pública". En canvi es farà servir "opinió pública" només en els casos de "public opinion" o de "öffentliche Meinung".

Aquest capítol exposarà part de la discussió de referència per situar la proposta que a principis dels anys seixanta Habermas va publicar sota el títol d'HCOP. Després, seguint el primer objectiu que s'ha definit per a aquesta tesi, es procuraran assenyalar els paral·lelismes entre els canvis d'escenari epistèmic i el plantejament genealògic de l'esfera pública que el deixeble d'Adorno va descriure en la seva obra. Al final del capítol s'obriran algunes qüestions que ajudin a indicar quines vies de desenvolupament ha seguit el debat sobre opinió pública, més darrerament; alhora que s'iniciaran alguns arguments que indiquin el recorregut que ha de seguir la tesi, a continuació.

### **La publicitat i la legitimitat**

Encaixada entre la tossuda inabastabilitat des de la metodologia sociològica i la necessitat –per estructural– del sistema democràtic dels Estats de dret, l'opinió pública serpenteja entre la discussió –que són pràctiques– filosòfica, política i mediàtica actual si fa no fa com ho feia ja fa més de cinquanta anys i pràcticament sense canvis. Si més no, això és el que deixa entreveure Romahn ja des del títol del seu article (2007:26) “El retorn d'un clàssic discutible”.

Que l'opinió pública s'ha convertit en un “concepte aglutinador al voltant del qual s'han desenvolupat tot un conjunt d'activitats específiques que comprenen des dels especialistes en sondejos, els consellers en comunicació, el màrqueting i la publicitat política, etc”<sup>88</sup> (vegeu Champagne, 1996: 126) és simptomàtic i exemplificador de l'estat de la qüestió al voltant de la qual gira el problema. La insistent apel·lació per part dels actors polítics, a l'opinió pública, és simètrica a la crítica que alguns han formulat, també insistentment, anunciant la seva desintegració. Rau aquí, precisament, una de les causes fonamentals d'aquest diàleg per a sords en què podria convertir-se la recerca al voltant de l'opinió pública i que ha dut fins a afirmar la seva inexistència (vegeu-ho a Bourdieu, 1996:137 i s.).

Per una banda, es troba una maquinària cada vegada més sofisticada de sondeig que passa per la reducció a variables dels processos cognitius, la

reificació i estatització d'un concepte que hauria d'estar en constant moviment i la simplificació conceptual que passa per traduir l'opinió teòricament racional en actituds immediates tot confonent el debat amb processos mentals. Per l'altra, una nostàlgia apocalíptica que ha esdevingut més conservadora que capaç d'afrontar creativament i teòrica els canvis en les condicions comunicatives i d'avaluar degudament les transformacions tecnològiques que s'estan produint a marxes forçades en els escenaris mediàtics i comunicatius: la digitalització, la convergència comunicativa, etc.

En el pla teòric, Habermas ofería dues opcions per definir opinió pública: "una instància crítica en relació amb la notorietat pública normativament licitada de l'exercici del poder polític i social, o una instància receptiva en relació a la notorietat pública, "representativament" o manipulativa difosa, de persones i institucions, de béns de consum i de programes"<sup>89</sup> (Habermas, 1990:343). Per la seva banda, ja fa més de deu anys Lluís Badia (1996) també repetia que el debat al voltant de l'opinió pública girava fonamentalment al voltant de dos eixos: aquell de la mirada normativa que parla d'una noció d'opinió pública entesa com la instància crítica a la societat articulada des del consens assolit després de la discussió d'arguments racionals i per l'altra de l'opinió pública entesa com un procés psico-social en què allò que està en joc és la cohesió i la integració social i no l'Estat de dret (Badia, 1996: 59).

Aquests són els dos fronts fonamentals que encara ara mouen la discussió sobre opinió pública: el debat metodològic entre l'empirisme reificador i la reflexiva discussió conceptual i el debat conceptual entre la crítica normativa i l'amenaça de l'aïllament social. Testimoni d'això n'és que encara al discurs d'obertura del Congrés Mundial de l'Associació Internacional de Comunicació del 2006 a Dresden, Habermas parlava de "la rasa cada vegada més profunda entre les perspectives normatives i les perspectives empíriques en la ciència política"<sup>90</sup>(2008b:138). Aquest capítol, lluny d'intentar resoldre els abismes, només provarà d'obrir alguns qüestionaments més.

De fet, encara Heiniger i Steiniger (2007) dediquen gairebé trenta pàgines a discutir les dimensions del significat de *Öffentlichkeit*<sup>b</sup>. Els dos autors austríacs, en el seu article, segueixen la proposta normativa habermasiana i, citant Imhof afirmen que el concepte està inevitablement lligat a perspectives polítiques jurídiques, d'integració social i deliberatives (Heiniger i Steiniger, 2007:21). A diferència dels dos autors, en aquesta tesi es procura no acabar abandonant la possibilitat de fixar un significat pel concepte. De manera que es preferirà tancar amb la clàssica posició de Niklas Luhmann: "Llur problemàtica consisteix, en què les solucions que intenten resoldre els problemes de fons romanen sovint innominades (vegeu Luhmann 1979, 30)"<sup>91</sup> (Heiniger i Steiniger, 2007:25).

Al capítol següent s'exploraran algunes de les qüestions que tenen a veure amb la controvertida aparició del model d'esfera pública de Habermas i les discussions que, des del principi, l'obra ha generat (Calhoun, C. 1992:4) en més de quaranta anys. Però de moment, l'atenció d'aquest capítol comença fixada en aquell model que Habermas va sistematitzar i organitzar a HCOP (1962). Es tracta d'una proposta que dona la clau per enllaçar la discussió amb el punt de contacte entre l'escenari cultural i les condicions polítiques que acompanyen les primeres conceptualitzacions de la publicitat com a mecanisme legitimador. Aquesta primera descripció servirà per discutir després les condicions político-comunicatives d'un moment determinat per a una noció d'opinió pública formada des de les pràctiques discursives de la voluntat. De manera que es deixaran de banda les altres formes d'esfera pública, això és, el model agonístic de la mirada republicana representada per Hannah Arendt i el model legal que podria exemplificar Bruce Ackerman. En canvi, es centrarà l'atenció sobre el model d'espai públic discursiu d'acord amb la nomenclatura de Seyla Benhabib (Calhoun, 1992:73).

La postura alhora històrica i normativa, filosòfica i jurídica de *Historia y crítica de la opinión pública* ofereix totes les característiques d'una obra transcendent i fonamental per a la comprensió de les bases liberals de l'Estat de dret i del sistema democràtic. *Historia y crítica de la opinión pública* de Habermas duia el propòsit d'enllaçar, tot provant de proporcionar-li una base històrica, amb el punt on Adorno i Horkheimer havien situat la *Dialèctica de la Il·lustració* (vegeu Hohendahl, 1979:90): el punt de contacte entre la cultura burgesa i la política moderna però incorporant-hi, a més, una instància de mediació, l'esfera pública.

---

<sup>b</sup> L'ús del concepte original alemany, que fa referència a allò que és públic, és en aquest cas ineludible: la recerca sobre l'extensió del significat és de la paraula alemanya. Per a discutir això, *l'Advertència del Traductor* de qualsevol edició en castellà de *Historia y Crítica de la Opinión Pública* (2006) serviria per afegir sal a l'assumpte sobre la traducció adequada del concepte. Per altra banda, Romahn (2007:26) també s'ocupa d'exposar que mentre per alguns autors alemanys les dificultats conceptuals i les crítiques a Habermas són fruit de problemes de traducció, per d'altres tal dificultat no ha existit i en canvi les crítiques recauen sobre aspectes de contingut.

---

Catalitzador i condensador de la tradició il·lustrada i dels fonaments del liberalisme filosòfic, el projecte de Habermas –com aquell de l’Escola de Frankfurt en general- era rescatar el projecte de la modernitat il·lustrada que girava sobre el principi de l’emancipació de l’home, això és, de les condicions de possibilitat per a l’exercici de la seva racionalitat per a l’organització de la moral en llei com un producte de la discussió pública i del contrast argumentat de les opinions individuals. La idea d’un individu intel·lectualment emancipat capaç de formular la llei a la qual se sotmetria entronca amb el propòsit Il·lustrat que s’ha desgranat al capítol anterior. La tradició kantiana servia encara de referència al plantejament de l’Escola de Frankfurt (com ho és de la psicoanàlisi i del marxisme). Però encara és més visible en la tasca de Habermas quan fa servir l’emancipació de l’home com a referència per traçar el recorregut històric fins a l’escenari contemporani de la publicitat.

Al llarg dels quaranta anys que han passat des que Habermas va actualitzar el model, han emergit, periòdicament, propostes, estudis complementaris, discussions que, en general, mantenen el ritme de fons d’una reflexió fonamental. Tal com exposava Hohendahl (1979:89), en la major part dels casos emergents, la discussió es situa en els mateixos confins que Jürgen Habermas havia assenyalat a principi dels anys seixanta.

Tot i així, alguns autors han reeixit a discutir aspectes clau de l’obra habermasiana que, de vegades, ni l’autor mateix no ha aconseguit resoldre tampoc en les obres posteriors. Tal com es veurà en els capítols que vénen Habermas encara escriu sobre “la premsa seriosa com a espina dorsal de la publicitat”<sup>92</sup> (Habermas, 2008c:131) o recorda la indústria cultural d’Adorno (vegeu Habermas, 2008:137). Tot i que la importància i la magnitud del propòsit original de *Historia y Crítica de la Opinión Pública* van configurar una base de reflexió ineludible i suggerent. Però, –segons Thompson- també havai quedat pendent de revisar i d’actualitzar (vegeu 1996 i 1997). De manera que per resseguir atentament les crítiques a aquestes qüestions es poden consultar els textos de Calhoun, (1993); de Hohendahl (1979); o de Thompson (1996 i 1997).

Per descomptat, aquesta tesi haurà de deixar de banda la major part de la discussió metodològica i teòrica amb què ha topat l’obra i la perspectiva de Habermas; i llevat d’algunes mencions laterals i anecdòtiques que donen profunditat a la fotografia, són aspectes marginals que distraurien la continuïtat d’aquesta recerca. De tota manera, la tesi dedicarà el capítol que ve a ensamblar algunes crítiques i alguns assenyalaments al model de HCOP. I encara que no es podrà aprofundir en la discussió normativa, moral o filosòfica; sí, en canvi, que es procurarà obrir una via per al plantejament d’una esfera

---

pública simbòlica amb sensibilitat hermenèutica així com, es proposava d'obrir una consideració més àmplia respecte de la comunicació social.

De moment, aquest apartat gira al voltant del marc de referència descrit per Habermas a l'ombra de l'exili de l'Escola de Frankfurt als anys cinquanta; per això s'enumeraran alguns dels fonaments filosòfics que sostenen la noció d'opinió pública liberal o clàssica; s'hi descriuran les condicions fonamentals de l'opinió pública des de la formació de l'esfera pública burgesa. Es veurà com els plantejaments intencionals estan en sintonia amb l'escenari epistèmic clàssic –que s'ha vist al capítol anterior– en què la raó apareixerà com un espai entre la pràctica i el transcendent. També es detectarà com el moment de la implementació del propòsit regulador i polític gestat durant la Il·lustració anava acompanyat del canvi de plantejament epistèmic. Aquesta circumstància llastarà inevitablement qualsevol intent d'aplicar –i de completar– el projecte inicial.

Al final d'aquest apartat s'apuntaran algunes de les alternatives teòriques que es proposa breument el problema instrumental i metodològic del concepte d'esfera pública original de referència. Es tancarà el raonament amb la discussió sobre el sentit i la descripció de la hipòtesi de la *refeudalització* que Habermas (2006) havia proposat en l'obra original i que s'ha de copsar més com un símptoma que com una tesi sostenible, tal com apunta Thompson (1996). La darrera anotació del capítol serà per sintetitzar-lo en l'orientació de la tesi. Abans de seguir, però, una aproximació conceptual més.

Que l'opinió pública hagi de complir la funció legitimadora de les democràcies modernes força el debat teòric en termes normatius: la tensió entre les condicions comunicatives, socials i polítiques que s'haurien de complir i l'escenari actual. Tant el diagnòstic dels escenaris empírics com la reflexió sobre les característiques ideals i la seva possibilitat aglutinen la literatura que s'estructura al voltant d'aquesta perspectiva. En el cas d'aquest article, es recorrerà la reflexió genètica de la formació de l'opinió pública moderna (Berrio, 1990:116) a partir de com Habermas la va estructurar i aquella a partir de la qual la pregunta central d'aquesta tesi emergeix: ¿Quin sentit rep i com funciona l'entitat discursiva i comunicativa que uneix el públic de l'opinió pública simbòlicament en una identitat nacional?

Tal com ja s'ha exposat al capítol anterior tant el segle –dit– de les llums, com el segle XIX són més complexos d'allò que algunes mirades han intentat projectar: "El 1783 l'escriptor de l'article "*Was ist Aufklärung?*", publicat al *Berlinische Monatschrift*, va confessar-se incapaç de respondre la qüestió que ell mateix s'havia posat"<sup>93</sup> (vegeu Dupré, 2004:1) i la mirada de factors a tenir en compte contrasten per força amb la

reducció d'aquest capítol. De tota manera, serveixi l'apunt per assenyalar que d'altres històries són possibles i que, com es veurà en les crítiques exposades al capítol següent, aquella que proposava Habermas presenta algunes limitacions considerables i consensuadament tendencioses (per a exemples, vegeu Hohendahl, 1979; o Calhoun, 1992; Thompson, 1996 i 1997 o Romahn, 2007). Però, trencant una llança a favor de l'obra iniciàtica de Habermas, el plantejament essencial de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) que relaciona les transformacions en les nocions de públic i de publicitat amb el desenvolupament d'una opinió pública com a instància crítica del sistema democràtic convé tornar a dibuixar-lo per prosseguir amb la seva reclamada actualització, tal com proposa Thompson (1996 i 1997). Aquí, es resseguirà de moment, el raonament inicial de Habermas.

### **Cap a la publicitat burgesa (l'episteme clàssica)**

La tendència de reprendre i reinterpretar la filosofia grecolatina, si més no la part que n'ha quedat escrita, també es detecta en les formulacions filosòfiques al voltant dels nous sistemes jurídics i polítics que fonamentaran el relleu de l'Antic Règim a les noves formes de legitimació de l'Estat de dret. Es tracta d'una pràctica habitual i també té arrel il·lustrada. Així, en les teories al voltant de l'esfera pública moderna és freqüent trobar-hi referències a l'àgora grega o a la distinció platònica entre *episteme* i *doxa* (coneixement i opinió, respectivament) tal com exposa Berrio:

"per Plató, doncs, existeix el domini de les coses reals susceptibles de coneixement i d'ignorància. Així el coneixement tracta d'allò que existeix i la ignorància sobre allò que no. Un segon domini estaria presentat per les coses que alhora són i no són; segons el parer de Plató aquest seria el característic de l'opinió. Podríem intentar interpretar aquest àmbit a base de considerar que composta per les qüestions sobre les quals hi ha, si més no, dos punts de vista contraposats" (1990:108).

Però l'adopció de l'imaginari clàssic és tan habitual com podria ser enganyosa, i això ho repeteixen també diversos autors: Berrio, per exemple, distingeix el terme democràcia i la seva llarga tradició que el remunten a l'Antiguitat de les "marcades diferències" en "les concepcions de l'individu i de la societat" (Berrio, 2000:58). I tal i com escriu Habermas, "aquest model hel·lènic tal i com l'hem rebut, estilitzat per l'autointerpretació dels grecs, comparteix des del Renaixement, amb tots els dits clàssics, la força pròpiament normativa que ha arribat fins als nostres dies" i segueix més endavant "Amb tot, és la publicitat un principi organitzatiu del nostre ordre polític"<sup>94</sup> (Habermas, 2006:44).

La referència i el símptoma, les característiques d'insistir en aquesta comparació tanmateix, proposen encara dues connexions importants: la primera, el caràcter profundament dialògic, i fins i tot oral, de la publicitat i del sistema democràtic que topa i invalida certes manies metodològiques ja assenyalades més amunt i que imprimeix – valgui la paradoxa– una dimensió dinàmica al concepte d'opinió pública. Aquest caràcter conversacional i argumental de l'opinió pública es detecta fins i tot en la proposta de Habermas però sovint s'oblida en concepcions substantives, mesurables, d'opinió pública –metodològicament més operatives però conceptualment planes. La dimensió oral de l'àgora clàssica, la subscriuria l'hel·lenista Havelock (1996) sense dubtar; i la de l'esfera pública burgesa, la subscriuria Habermas per exemple: "La seva [de Habermas] manera de reflexionar sobre la premsa va estar determinada per un model de comunicació basada en el llenguatge parlat: la premsa periòdica formava part d'una conversa iniciada i prosseguida en els espais compartits de la societat burgesa"<sup>95</sup> (Thompson, 1996:94).

La segona connexió entre la Grècia clàssica i l'esfera pública burgesa, l'assenyalen Heiniger i Steininger (2007:4) quan vinculen el significat d'*Öffentlichkeit* a diverses concepcions i citen: "Una d'aquestes nocions fa referència a l'Antiguitat i es centra en la mitologia, que es difonia sempre a través de la plaça del mercat, l'Àgora atentenca. (...) La segona noció sobre el terme esfera pública és la "societat dels il·lustrats". A diferència d'allò que era públic a Grècia i que es centrava en la plaça del mercat, la societat dels Il·lustrats es dissol en petites accions locals de llocs i ocasions diversos alhora que dedica més atenció a la discussió que als esdeveniments"<sup>96</sup>.

Malgrat tot, aquestes continuïtats entre el món Antic i el món modern tenen més intenció que veritat i es converteixen en un joc de mirallets quan se situen ambdós casos en llurs escenaris epistemològics. En el capítol anterior ja s'ha assenyalat que arqueològicament es poden identificar com a mínim tres *epistemes* que es configuren en aquesta aparent continuïtat que s'ha anomenat modernitat. L'episteme clàssica i l'episteme moderna ajudarien a identificar i a emmarcar les preocupacions i la transformació que assenyalava Habermas a HCOP.

El poder de la societat feudal –replegat sobre si mateix i compacte– estava en mans d'una aristocràcia que era la llei, el poder i l'Estat. El govern no distingia una forma de voluntat general sinó que requeia en la voluntat personal encarnada, en darrera instància, en la voluntat del rei. El que Habermas ha anomenat publicitat representativa era l'espai de la cort en què els membres de l'aristocràcia posaven en escena i en moviment –per ells mateixos i des d'ells mateixos– llur poder. En termes foucaultians, les paraules i les coses no es distingien: les paraules eren les coses. L'aristocràcia era la llei.



---

És un plantejament anàleg a aquell que proposava Foucault pel qual es passava d'una sobirania personal al govern de la població i al voltant del qual teixeix tota la teoria de la Governamentalitat (vegeu Foucault 2004, per exemple i, és clar, Burchell, Gordon i Miller, 1991)

L'adveniment de la modernitat política i legal, precisament, es presentarà des del costat socio-econòmic i tindrà a veure amb el creixement de la classe burgesa i finalment, l'escissió entre governant i governat. El rei, dit en altres termes, deixa de "ser" el país (vegeu Habermas, 2006:47) i s'escindeixen insígnia i súbdits: l'Estat se separa de la societat. La separació, anàloga a aquella de l'episteme clàssica assenyalada per Foucault (2006), és la que condueix a l'ordre i a la representació sígnica que va des del monarca fins al poble que governa.

El primer capitalisme d'entre els s. XIII i XVI (Habermas, 2006, 53 i s.) fonamentalment rural i agrícola havia permès, en general, una certa estabilitat política de les estructures feudals mentre es consolidaven les bases d'allò que després havia d'acabar per dissoldre's en el model de representació política. La burgesia s'havia desenvolupat amb autonomia respecte del sistema de govern aristocràtic i quan es va consolidar com a grup social va provocar una ruptura en les organitzacions de l'espai i del temps feudals. El xoc entre les dues organitzacions espacials i temporals entre la de la burgesia creixent i la del vell model feudal és simptomàtic de la translació des d'un poder públic autoreferent fins a un poder públic que ara ja funcionava com un "estar davant" propi d'una burgesia *privada* de l'aparell estatal (respecte d'aquest matís, vegeu la noció de "privat" que proposa Habermas (2006:50) com a "sense gaudi de l'ofici públic"). Són exemples d'aquest contacte i d'aquesta diferència entre dos models, el sorgiment de fires i organismes de capitalisme financer: la borsa, o els mercats a llarga distància. Un cas, encara més concret, d'aquesta consolidació i autonomia social (i legal) és el reconeixement de l'autonomia de la lliga Hanseàtica a l'any 1597; però és clar, també podrien ser-ne antecedents les ciutats italianes del *quattrocento*.

La nova classe social, sense lloc a les antigues formes representatives públiques del model feudal, consolidarà els mecanismes per garantir el seu estatus tot generant una esfera d'acció al marge de l'escenari públic de la gestió política. La nova versió no és senzillament simètrica al mecanisme que instaurava el poder a l'antiga representació aristocràtica sinó que es tracta d'un model alternatiu que va acompanyat d'una narració completa nova. És una narració que va embolicada amb la ruptura en les formes del saber que ja s'han assenyalat al capítol anterior: aquella esfera econòmica i social que havia crescut aïllada de l'àmbit de la lògica de la publicitat representativa ja duia el codi

---

genètic de l'episteme clàssica. És el que Hannah Arendt (2009) va anomenar societat civil i allò que Habermas incorpora tímidament "la societat civil va esdevenir com el resultat d'una autoritat estatal despersonalitzada"<sup>97</sup> (Habermas, 2006 i Habermas citat per Calhoun, 1992:9).

En aquest nou marc epistèmic, l'antiga aristocràcia s'hi veu incorporada; inscrita, de fet, com a consumidora –de productes i de notícies– en la nova xarxa d'intercanvis interurbans que modifiquen les formes de l'espai, i fins i tot del temps, alhora que els models comunicatius (i doncs, també narratius) vigents fins llavors (Habermas, 2006): es substitueix un espai organitzat des de la propietat vertical dels senyors amb lligams feudals i aristocràtics per un espai organitzat des de l'horitzontalitat dels mercats que són espais d'intercanvi; o es fa des d'un model basat en el calendari religiós i agrícola fins a unes formes d'organització del temps més associades als ritmes marcats pel mercat –els transports, els béns, etc. (vegeu De Landa, 2003). En aquest nou paràmetre, el govern (que és l'embrió de l'Estat de dret burgès) es dirigeix i s'ocupa d'una esfera pública d'implicacions col·lectives compartides mentre deixa al marge qüestions privades que inclouen els processos mercantils de la propietat, la confessió o la formació. Aquesta nova polarització es veu representada, per exemple, en la progressiva separació entre el pressupost públic i els béns privats domèstics dels senyors feudals i del monarca.

L'esfera privada ha emergit embolicada d'una profunda discussió filosòfica que, com ja s'ha descrit més contextualment al capítol anterior, dubta de les bases de les creences axiomàtiques de la moral tradicional (Dupré, 2004:112). Això facilita que s'acabi separant la religió de la vida pública durant el s.XVII. En aquest sentit autors com Badia (1992:13-14) han assenyalat especialment el paper de l'obra de Hobbes per distingir l'esfera pública de la llei i de la sobirania de l'esfera privada de la confessió religiosa. La sostracció de l'esfera política del poder civil a la intervenció de les persones privades acompanyada de la transferència dels drets dels súbdits al poder del sobirà contribuirà a donar valor a la privacitat –prepolítica– dels individus com un dret natural i bàsic de l'autopreservació (vegeu Dupré, 2004:159). Precisament aquest serà el principi que serveix d'antecedent fonamental per Locke o per Spinoza, per exemple. Ambdós autors, un a favor de la tolerància religiosa i l'altre de la llibertat de pensament, argumentaran la privacitat de la consciència individual i la separació d'Església i Estat (Badia, 1993:15). D'aquesta manera es configura un nucli de dret natural anterior i interior del qual germinarà una subjectivitat burgesa i que –separada de les esferes de l'intercanvi mercantil i polític– constituïrà la llavor per la forja de l'ideal burgès d'*Humanität*: l'home

---

psicològicament emancipat (Berrio, 1990; Habermas, 2006; Badia, 1992) i alliberat de la seva *autoculpable minoritat*, d'acord amb la terminologia kantiana.

Aquell burgès de l'intercanvi de productes i notícies satisfà, en el nou marc epistèmic, la noció d'home com a individu capaç de pensar racionalment i alliberat del dogma de la imposició moral i intel·lectual. L'exercici, però, del raciocini públic està sincronitzat amb un escenari comunicatiu que també s'ha transformat. Aquella separació – característicament comunicativa de què es parlava més amunt – entre “les paraules i les coses” també troba una correspondència en l'estructura comunicativa: per primera vegada, els espais d'interacció social es relliguen amb la premsa que escampa la conversa a d'altres espais. Habermas descriu com els salons francesos i les cases de cafè britàniques esdevenen institucions de reunió en què aquests burgesos es troben per discutir d'art, de moral, de filosofia i de literatura. Els burgesos hi podran practicar una discussió crítica, lliure de dominació, en condicions històricament excepcionals d'igualtat i de transversalitat. A part, la forma retòrica d'aquelles converses acabaria consolidant la idea que la discussió se sosté sobre els principis de la raó. Gràcies a les pràctiques d'escriptors i editors que publiquen regularment el relat de la discussió que es produeix en els tres mil cafès que hi ha, per exemple, a Londres a principis del s.XVIII, s'allarga i es teixeix una conversa de grans dimensions: és la publicitat impolítica (Habermas, 2006:67). “Quan Steele i Addison van treure, el 1709, el primer número del Tatler, les cases de cafè ja eren tan nombroses, tan amplis els cercles d'assidus, que el marc sencer d'aquests milers de grups només podia ser abastat per un periòdic”<sup>98</sup>. (Habermas, 2006:79). Aquesta premsa, de contingut marcadament estètic i moral va variar, poc a poc, cap a continguts més polítics i públics.

Però no només era la premsa. En paral·lel, l'abundància de la “literatura de l'autoobservació de la subjectivitat” (Badia, 1997): com ara els diaris íntims, el realisme psicològic, o la novel·la epistolar van ajudar a reforçar la noció de la privacitat individual i finalment –com es veia al capítol anterior– la noció mateixa d'home “entra per primera vegada en el camp del saber occidental. Per estrany que sembli, l'home –el coneixement del qual és considerat per als ingenus com la cerca més vella des de Sòcrates– és indubtablement només un estrip en l'ordre de les coses, en tot cas una configuració traçada per la nova disposició que ha pres, recentment, en el saber. (Foucault, 1968:9) i que fins al s. XIX no es desenvoluparà en el coneixement, acceptat com a científic, per exemple, de la psicologia (vegeu Billig, 2008).

Tots aquests canvis –i d'altres– es desenrotllen simultàniament a les transformacions de caràcter econòmic, i després, polític i legal. I el treball de Habermas a HCOP és

---

especialment interessant perquè no només es fixa en la simultaneïtat entre les transformacions socials i les comunicatives sinó que, a més, considera aquestes segones com a part integral del canvi. Des del punt de vista de la ciència de la comunicació aquest plantejament és clau i innovador; i encara que després mereixerà algunes discussions i actualitzacions (vegeu, per exemple, Thompson, 1996 i 1997) com les que s'abordaran al capítol següent, ha estat la referència per moltes altres (per exemple, Briggs i Burke, 2002; Martí Monterde, 2007; Newlyn, 2000; Porter, 2000; Villar, 2009; Williams, 2001; Hohendahl, 1989; etc.).

De moment, la dinàmica comunicativa –el debat públic, “la premsa entreteixida íntimament amb la vida dels clubs i les cases de cafè”<sup>99</sup> en què germina (Thompson, 1996:94)- es desplegarà al llarg dels s.XVI i XVII i es consolidarà durant el s.XVIII. La qüestió és que aquest escenari comunicatiu es considera la base per a la generació d'un públic conscient de si mateix. Els burgesos, comunicativament en contacte, es poden construir i concebre en un col·lectiu simbòlicament unit format per “estaments il·lustrats i capitalistes” (Badia, 1992:17). La nova comunitat psicològicament unida és el que, d'acord amb Tarde, defineix *el Públic* (vegeu Berrio, 1990:53). El públic lector-discutidor i burgès desplaçarà progressivament el centre de la discussió i de l'atenció des de l'art i el bon gust (vegeu per exemple, Dupré, 2004:98 quan parla dels discursos de Joshua Reynolds a Londres durant la meitat del s.XVIII) cap a la discussió política sobre l'administració i la llei. En darrera instància, es tracta d'una dinàmica de discussió pública que s'espera que acabi exigint a l'Estat un funcionament consonant amb la iniciativa liberal de les persones privades.

D'entrada, però, seguint Habermas, l'antecedent d'aquesta pràctica dialèctica racional sobre art i literatura acabaria transformant la noció d'esfera pública política. Un exemple d'aquest procés de canvi es detecta en la preocupació de John Locke per introduir els pressupòsits del model liberal de l'opinió política del s. XVIII. Així, “signa –sense dur-lo a terme- el pas que uneix la condició burgesa de propietaris de les persones privades a la condició política de ciutadans” (Berrio, 1990:91-92 i Badia, 1992:19). La teoria política de Locke inclou un dibuix d'una societat civil harmònicament articulada a partir de l'intercanvi social i sobre la base de la propietat privada com a dret natural. És un dibuix que arrossega inevitablement una institucionalització dels interessos particulars burgesos *malgrat* la reivindicació d'una idea universal de racionalitat (Badia, 1992:20, la cursiva és pròpia).

Aquest punt de fuga podria ser simptomàtic. Ja anuncia un salt epistèmic que anirà des de l'escenari clàssic al modern: per resoldre la contradicció entre la racionalitat de

---

pretensió universalista i la inevitable marca burgesa, el propi Habermas, apel·la a la *Humanität* del públic teixida en la publicitat literària: “finalment, la publicitat burgesa desenrotllada acaba basant-se en la fictícia identitat de les persones privades reunides en qualitat de públic en els seus dos rols de propietari i d’home”<sup>100</sup> (Habermas, 2006:92 cursives a l’original).

La qüestió més interessant és com aquest binomi propietari-home adquireix la tercera dimensió de ciutadà que li garanteix l’accés a la publicitat política amb el dret de participar: “la descripció de la gènesi de l’opinió pública política pot ser resumida en la transició d’una publicitat burgesa que, sorgida en l’àmbit de la intimitat familiar, evoluciona vers el raciocini públic que autoil·lustra les persones privades”. (Badia, 1992:17). Es tracta d’un replec cognitiu que només pot anar vinculat a les transformacions epistèmiques pròpies de la següent onada moderna.

Per Habermas, la transició no és només conceptual, cognitiva o teòrica: la transició d’un sistema de llei a un altre, es detectarà també en la reconfiguració dels espais físics de la discussió: l’estructura de les cases, i la multiplicació dels cafès i dels salons sobretot per les ciutats europees. L’autor de HCOP es fixa en el Londres del 1700-1750; però no deixa d’esmentar els altres països i els espais funcionalment equivalents: els salons francesos, les *tischgesellschaften* alemanyes (vegeu Habermas, 2006). La qüestió de la transformació arquitectònica –no només d’edificis públics sinó també de les estructures urbanes i de les vivendes- és un tema recurrent d’anàlisi i d’exploració per exemple, per De Landa (2003), però també per Thompson (1997) i per Foucault (2009); en la mesura que també la reorganització arquitectònica redefineix la visibilitat. D’altra banda, pel que fa al tema dels cafès, la quantitat de publicacions i d’investigadors interessats és molt més gran; però es poden destacar, entre els casos recents, Martí Monterde (2007) i Villar (2008); etc.

### **La publicitat burgesa i l’opinió pública (l’episteme moderna)**

Habermas aprofita la perspectiva de Karl Marx per subratllar la contradicció entre la llei i l’universal més o menys en els següent punt: “És notable que Marx ja veiés també un precedent en la constitucionalització de la societat burgesa (...) quan diu: “que la societat burgesa penetri, massivament, i completament en la mesura del possible, en el poder legislatiu, que la societat burgesa real vulgui substituir la societat burgesa fictícia del poder legislatiu, tot allò no és sinó la seva aspiració de dotar-se d’existència política”<sup>101</sup> (Marx i Engels citats per Habermas, 2006:157).

---

L'esfera pública burgesa havia aparegut en aquell espai de tensió entre un poder amb el control monopolístic de la violència legítima que era l'Estat, encara feudal, de l'Antic Règim i una societat que rebia l'exercici del poder (vegeu Foucault, 2009). L'esfera pública esdevenia així espai de mediació i d'instància crítica sostinguda sobre la indissolubilitat de les esferes del públic i del privat. Damunt d'aquesta noció s'hi instal·la el model liberal de l'opinió pública política (Habermas, 2006; Badia, 1992 i Berrio, 1990 i 2000): la complementarietat funcional de les dues esferes, que defineixen les dues instàncies d'home. Per un costat, l'home privat en formació; per l'altra l'home públic en discussió; que es corresponen amb l'esfera privada de l'enculturació i l'esfera pública de la realització, respectivament.

En aquest marc, de dualitat teòrica, les tertúlies dels cafès obtenen també el seu sentit històric i cultural. Des de l'organització espontània "[els cafes] constitueixen les associacions més lliures de la història occidental, mai no fou l'opinió tan fluïda i socialment tan independent com llavors" (Badia, 1992:24). Però és l'aparent informalitat dels cafès, precisament, allò que els ha fet semblar una institució sense precedents per a la integració social: "els cafès són espais de reunió d'estranyes" (Badia, 1992:24) en què són teòricament les opinions les que mantenen la dinàmica del seu funcionament. Per això de seguida emergeixen publicacions que alimenten i traslladen aquestes discussions. Les publicacions reforcen la idea que es tracta d'una discussió oberta i desinhibida "amb la publicació sense firma o amb meres inicials que no sempre es corresponien amb les dels autors" D'aquesta manera "el cafè dissemina aquest espai de mediació, el torna omnicomprensiu"<sup>102</sup> (Martí Monterde, 2007:72-73).

Precisament, la informalitat essencial dels cafès ajudaria a explicar que "Habermas també sosté que, en la forma específica en què existia en el s.XVIII, l'esfera pública burgesa no podia durar gaire temps"<sup>103</sup> (Thompson, 1997:102). Els cafès, doncs, es descriuen atrapats en una provisionalitat fonamental que es pot entendre com un anunci de la ruptura epistemològica següent: el salt que ja s'ha descrit al capítol anterior entre l'episteme clàssica i l'episteme moderna implica l'escissió entre significat i significat (entre les paraules i les coses). De manera que el nou marc de coneixement ja no es preguntarà per la correspondència entre una i l'altra sinó que en buscarà el sentit. Implícit amb el salt descrit més amunt, s'arrossega un dubte filosòfic insalvable que es pot formular només en la doble via que parla del problema de les relacions entre el camp formal i el camp transcendental. En aquest punt els continguts empírics del saber serien posats entre parèntesis i romandrien en suspens pel que fa a llur validesa. Serà ni més

---

ni menys en aquest punt on s'entén la preocupació i l'exploració que proposaran, més tard, l'obra de Gadamer (vegeu, 1997) i la fenomenologia.

Formulat en uns altres termes, la mateixa manera de descriure els cafès i els salons com uns espais efímers de llibertat, els converteix en promeses i en propòsits. La idealització i la llibertat integradora, oberta i incondicional que se sol atribuir als cafès del segon terç del s.XVIII sobretot anglès (Habermas, 2006 i Porter, 2000, per exemple), però també d'altres països europeus (vegeu Porter, 2000 o Himmelfarb, 2008) estava condemnada a desaparèixer i a frustrar-se. De la mateixa manera es frustraria tot el propòsit prometedor i idealista de la Il·lustració en el precís moment de la seva implementació: la promesa de llibertat serà inevitablement posada en pràctica amb la violència i la frustració implícites en la substantivitat de la llei.

Dit, també, en termes metodològics "es planteja el problema de les relacions entre el domini de l'empiricitat i el fonament transcendent del coneixement"<sup>104</sup> (Foucault, 1968b:243). És a dir, que la mateixa paradoxa es nota, es pot resseguir, i recau sobre el mer inevitable exercici de formalització –legal, social, polític– de l'esfera pública: els cafès s'institucionalitzen, allò que havia passat espontàniament es veurà inevitablement regulat. Per això es diu que es tracta simultàniament d'un problema empíric i d'un problema teòric: s'oposarà la pregunta de qui forma part del públic amb la pregunta de qui té dret a decidir-ho. Fins a retornar a la paradoxa kantiana sobre la filosofia del dret i el poder polític que resumeix el principi de la irresolubilitat del problema: cal estar fora de la llei per fer la llei<sup>c</sup>. Darrere de la discussió que es genera a partir d'aquesta qüestió, sempre hi ha un problema sobre legitimitat. (Jiménez Redondo, 1997)

El salt entre l'episteme clàssica i l'episteme moderna cobra sentit quan el model i les condicions establertes en el marc de l'episteme clàssica i de la filosofia clàssica no encaixen en les noves condicions de l'episteme moderna. L'abisme que hi ha entre el plantejament alliberador i el plantejament normatiu és una contradicció i es presenta en forma de dificultat teòrica i metodològica: abans de la llei les condicions per a l'alliberament estan definides; després de la llei, les condicions per a la participació i la discussió, també. Però, ¿Qui té el dret de fer la llei que donarà el dret a participar i a fer les lleis? Es tracta d'un raonament paradoxal que afecta tots els escenaris de formació constitucional dels Estats de dret moderns. I en aquest plec és on es detecta que el model descrit per Habermas a HCOP es pot sincronitzar amb el plantejament arqueològic de Foucault que proposa la noció d'episteme clàssica i moderna i que ja s'ha descrit al

---

<sup>c</sup> Jacques Derrida va deixar-se inquietar repetidament per aquesta qüestió i la va tractar a través de les nocions d'iteració, de signatura i de violència del dret de la violència o fins i tot sobre el dret del nom propi en un preciós text sobre Walter Benjamin. (vegeu, per exemple, Derrida, J. 1984, 1987, 1997 i 2008).

---

capítol anterior. Això confirmaria el primer dels objectius que s'havien establert per aquesta tesi.

Per descomptat la paradoxa sobre qui fa la llei i qui n'és el receptor en el marc dels Estats de dret, obre dos fronts de discussió que només es poden esmentar breument. Per una banda, els recorreguts històrics específics de cada cas: cada país, cada territori, cada llei. Aquesta via descriuria el procés de consolidació i de sublimació empírica del problema. Per l'altra banda, el front de discussió té caràcter filosòfic i deriva en una inevitable qüestió sobre la moral i la llei.

Respecte d'aquesta segona, Kant ja va assenyalar, tal com més amunt s'havia anomenat "la frontissa" entre la raó i l'universal pel costat de la moral i la materialització en llei (vegeu-ho per exemple a Foucault, 1968b:319 o Dupré, 2004). Tot i que s'escapa molt de les possibilitats i les pretensions d'aquesta tesi, aquesta discussió és important perquè lliga moral, política i dret: "l'esfera de la publicitat burgesa esdevé el punt de mediació entre la política i la moral, conciliades per mitjà de la instauració del domini de les lleis del dret" (Badia, 1992:25).

Habermas ha procurat resseguir, també, la qüestió que l'ha dut fins a debats, per exemple, amb el filòsof John Rawls (vegeu-ho exposat a Vallespin, 1998; a: Habermas i Rawls, 1998). Però tot i així, és possible traçar una reduïda solució de la perspectiva de l'autor alemany que reprèn i actualitza el propòsit kantian. "Habermas concep les normes morals i jurídiques com a normes d'acció de segon ordre que permeten rastrejar bé l'estructura de les formes d'integració social: "La moral i el dret tenen la funció de canalitzar de tal manera els conflictes oberts que no s'abati el fonament de l'acció orientada a l'entesa, i amb ell la integració social del món de la vida" (Habermas citat per Badia, 1997:71).

En aquest sentit, la raó –com a fonament dels principis morals- ha de ser pràctica i ha de ser projectada cap a la solució de conflictes presents i futurs (Dupré, 2004:138) i aquesta també ha de ser la finalitat de la llei: definida de manera prou abstracta i universal ha de ser construïda des de la paritat dels homes instruïts (Badia, 1992:21). Això és, la llei sorgeix des de l'ús públic de la raó i és entesa com el producte del consens entre els participants. De manera que inevitablement, la cosa del consens públic i dels participants en el debat condueix altra vegada a la primera de les qüestions que s'obrien: ¿Com es resol, a la pràctica, la paradoxa i com funciona la solució històrica? ¿Qui participa en fer i votar la llei que definirà qui està autoritzat a fer i votar la llei?



---

L'esfera pública burgesa que contrapesa i s'enfronta al sistema legal de l'Estat acabarà convertint-se –sobretot a Europa durant el s.XIX- en un òrgan institucionalment definit promogut per l'aparell de l'Estat mateix. Aquest òrgan tindrà la funció de garantir la connexió entre la llei i l'opinió pública (vegeu Habermas, 2006:116). De manera que l'Estat anés perdent progressivament la seva funció d'instrument de dominació materialitzat com una extensió del cos del monarca i es despersonalitzés i generés distància entre la llei i els receptors de la llei; tot garantint, així, les condicions per una publicitat lliure i una llei igualitària i acceptable.

Això genera una contradicció paradoxal: "l'opinió pública no vol ser ni límit del poder ni el poder mateix i encara menys la font de tot el poder"<sup>105</sup> (Habermas, 2006:117) perquè, si ho fos, perdria la seva pròpia condició d'espai lliure i la seva funció de contrapès de la llei. De manera que, en el moment de formular les noves constitucions que articulaven la legalitat dels nous Estats de dret (a partir del pont del s.XVIII, Estats nacionals) es van definir unes lleis fonamentals que servissin com a garanties d'una publicitat lliure de dominació i al marge del poder executiu de l'Estat. Entre aquells drets fonamentals que obrien les lleis noves s'hi concretaven, delimitaven i explicitaven les diverses dimensions de l'esfera pública i les de l'esfera privada; així com els mecanismes que les mantenien formalment separades, aïllades: la llibertat d'expressió, el dret de sufragi, la inviolabilitat del domicili, la protecció de la propietat privada, la igualtat davant llei, etc. Tots eren drets que garantien aquesta estanquitat dels espais i que redunden en la constitució de la separació entre l'esfera pública i la privada).

A poc a poc, els partits polítics i els parlaments es van anar convertint en les representacions d'aquella societat civil i van encarnar progressivament l'esfera pública. Les institucions van adoptar la funció de garantir la connexió funcional entre la discussió pública i la llei. Es tractava del tercer estat, doncs, la continuïtat entre la societat civil i l'esfera pública burgesa. La nova llei admetia el lliure accés del poble al marge de la dominació -i amb la llibertat garantida per la mateixa llei- de participar finalment en la generació de la llei.

Amb aquest recorregut es pot tornar a l'arrel normativa del model de Habermas a HCOP per relligar la discussió filosòfica i moral amb la solució empírica i pràctica. En el seu model, l'autor de *Historia y Crítica de la Opinión Pública* (2006), resol el buit i l'enigma de l'abordatge històric contraposat a la paradoxa kantiana tot articulant un discurs que oscil·la entre allò que fou (el discurs de la història) i allò que hauria de ser (la posició ideal normativa). Com es veurà en el següent capítol, aquest vaivé ha mogut algunes crítiques i, ben mirat, és just en aquesta alternança on s'arrela la tesi actual. Al capítol

---

següent s'exploraran algunes d'aquestes crítiques i es prestarà una certa atenció al tractament històric de HCOP; però es pot avançar que una de les anotacions que va fer Thompson (1997:106) recau precisament sobre el plec entre el propòsit idealitzat, la formació i la posada en pràctica en què comença la decadència de l'esfera pública burgesa.

### **El rescat i els complements**

Per això la recerca al voltant de l'opinió pública i el paper dels mitjans de comunicació, en la pràctica, garants de la legitimitat democràtica, no només no s'ha aturat en l'espai cec de la dificultat paradoxal de trobar una definició, sinó que ha aprofitat la base teòrica i metodològica de HCOP per continuar amb la discussió i l'anàlisi dels escenaris comunicatius presents. La clau per continuar aquesta línia de recerca ha estat establir la base que l'opinió pública és una ficció de l'Estat de dret l'existència de la qual s'ha de donar per descomptada: "L'Estat modern pressuposa com a principi de la seva pròpia veritat la sobirania popular, i aquesta, alhora, ha d'estar encarnada per l'opinió pública. Sense l'atribució, sense la substitució de l'opinió pública com a origen de tota l'autoritat de les decisions obligatòries per tothom, li mancaria a la democràcia moderna, la substància de la seva pròpia veritat"<sup>106</sup> (Habermas, 2006:262).

En aquest sentit, Habermas exposa que "l'anàlisi jurídica-legal o teòrica-política de les normes constitucionals en relació amb la realitat constitucional de les democràcies de masses ha d'atendre la ficció institucionalitzada de l'opinió pública, sense poder, però, identificar-la directament en el comportament del públic dels ciutadans amb una magnitud real"<sup>107</sup> (2006:262). Així s'exemplifica com el problema conceptual profund es presenta i adopta la forma d'un problema metodològic. I s'obre així una discussió al voltant de les possibilitats d'una recerca empírica –al marge de les complicacions metodològiques que també emergeixen i assenyalen.

Com que l'opinió pública és un fenomen que esquivia sistemàticament i tossuda les possibilitats de recerca empírica, alguns han optat per fixar l'atenció investigadora sobre les condicions necessàries per a l'existència de l'opinió pública. Això vol dir des d'aquesta perspectiva s'intenta definir l'esfera pública acorralada en forma d'unes determinades condicions de possibilitat. En aquest sentit per exemple, Jordi Berrio (1990:116) proposa les següents condicions de possibilitat per l'existència d'una opinió pública.

1. Cal que els individus s'hagin erigit en públic (i doncs, que estiguin en condicions d'opinar sobre qüestions del seu interès i col·lectiu i, extensivament, que es vegin ells mateixos com a col·lectiu).
2. Cal que aquests individus discuteixin de temes discutibles. Això és, que tinguin caràcter raonable, creïble, versemblant i que no siguin qüestions sobre les quals hi hagi consens absolut.
3. Cal que funcionin processos de comunicació a l'entorn dels temes de forma que la discussió estigui públicament garantida.
4. Cal que hi hagi marcs socials en els quals les activitats dels grups opinants hi tinguin cabuda. (De forma que els dissidents no siguin expulsats del marc. En aquest sentit, els Estats de dret d'arrel liberal són la matriu que va acollir el model democràtic inicial).
5. Finalment, cal que l'opinió pública sigui la instància legitimadora de l'exercici del poder a la societat; i doncs, que estigui protegida i garantida pel propi Estat de dret.

És a partir d'aquestes premisses que Berrio proposa la següent definició: "L'opinió pública és el conjunt de les opinions compartides per uns individus, reunits en qualitat de públic opinant, sobre qüestions que tenen una notorietat pública tal que poden provocar l'articulació de posicions contraposades les quals seran expressades de manera explícita, especialment a través dels mitjans de comunicació i legitimaran les decisions que es puguin prendre en tenir-les en compte" (vegeu-ho a Berrio, 1990: 118).

Per la seva banda, també Lluís Badia (1997) es fixava en les condicions d'existència necessàries per a una opinió pública quan va proposar vincular el model de societat que Habermas havia desenvolupat en la teoria de l'acció comunicativa (Habermas, 1988) amb una noció d'opinió pública que emergís des del món de la vida en la direcció del sistema. El propòsit es basava en la idea de la Pragmàtica Universal (Habermas, 1994) en què Habermas definia les condicions de possibilitat per a un consens basat en la raó comunicativa: allò que, per Habermas, hauria d'articular el món de les relacions socials.

L'enfocament fenomenològic –aquesta sola manera de traslladar la ficció de l'opinió pública sense abandonar les possibilitats investigadores i comprensives- ha condicionat tot el treball posterior de recerca al voltant dels mecanismes de legitimació pública i dels sistemes comunicatius dels Estats democràtics de dret. La posició d'instància crítica de la societat que ocupa l'opinió pública ajuda a comprendre les denúncies que al principi

---

d'aquest apartat s'han exposat vinculades a la doble necessitat de la recerca empírica i de la dificultat conceptual.

Així, per exemple Thompson (1997:172) proposava vincular la discussió al voltant de l'opinió pública amb la discussió sobre la *visibilitat*. Es tracta d'un concepte que li serveix per recolzar una crítica a la concepció dels mitjans de comunicació social que Habermas descriu i per incorporar –com es procura en aquesta tesi- la interpretació que Foucault proposava de l'espectacle i l'ús de la visibilitat, per exemple, a *Vigilar y Castigar* (2009) o John B. Thompson a *Los Media y la Modernidad* (vegeu, Thompson, 1997: 180 i s.). El moviment permetrà a Thompson retornar a la proposta habermasiana sense haver de combregar amb la hipòtesi de la *refeudalització* i tot considerant els nous mecanismes de control social vinculats a la societat disciplinària en què "la visibilitat dels pocs per la majoria s'havia reemplaçat per la visibilitat de la majoria per uns pocs i la mostra de poder sobirà espectacular quedava substituïda per la normalització del poder de la contemplació"<sup>108</sup> (Thompson, 1997:178). De tota manera, al capítol següent, quan es posin sobre la taula les discussions respecte de la perspectiva comunicativa de Habermas, això s'hi tractarà millor. De moment, la menció és suficient per actualitzar momentàniament el model de l'autor alemany.

Un altre dels desenvolupaments que ha patit el model de Habermas, també està basat en una crítica; és el que va derivar del debat a principis dels anys setanta amb Niklas Luhmann (vegeu Habermas i Luhmann, 1981). La discussió entre tots dos autors va resultar especialment productiva tant per la perspectiva funcionalista sistèmica com per les perspectives de Habermas. En aquesta discussió Luhmann sostenia que la societat complexa ja no necessitava cap forma d'integració normativa intersubjectiva fins al punt que "l'evolució social ha superat el punt en què té sentit vincular les relacions socials amb la gent"<sup>109</sup> (Luhmann citat per Hohendahl, 1979:115); Habermas es resisteix a renunciar a una forma de tradició cultural i històricament teixida. Pels autors de comunicació política italians com ara Carlo Marletti, per exemple (vegeu Badia, 1992) la perspectiva de Luhmann conduirà a la consideració de l'opinió pública com un mecanisme de selectivitat temàtica en la comunicació política i obrirà pas als estudis sobre tematització (vegeu Badia, 1992:57). Per Habermas, en canvi, el debat servirà per contraposar les dues formes d'acció que distingeixen el món de la vida (*Lebenswelt*) del sistema. Aquesta també és, tanmateix, una qüestió que es revisarà més atentament al capítol 3.1.

Una altra línia de desplegament del model d'esfera pública es fixa en la teoria de la transformació social alimentada comunicativament. El model teòric de les arenes de

---

comunicació pública prova de resoldre el punt de trobada entre la discussió sobre identitat i esfera pública. I d'altra banda, al contrari del que passa en d'altres teories de l'esfera pública derivades de la teoria política, aquesta no es basa en l'assumpció que el poble (*demos*) està apriorísticament integrat sinó que posa sobre la taula la necessitat de considerar els processos d'aquesta integració i els conflictes, els problemes i les transformacions que recauen i emergeixen, precisament, com a problemes de cohesió social però que tenen efectes directes sobre els processos de legitimació (la participació, el civisme, etc.) (vegeu-ho a Lucht i Tréfás, 2006). Això ha convertit el treball d'aquests investigadors en una de les línies de recerca més exitoses i suggerents en el marc de la investigació sobre comunicació social i política a Europa perquè problematitza la noció de la identitat i dels límits i les crisis de l'esfera pública. Altra vegada, quan es presti atenció a la discussió comunicativa es farà dialogar el model de Habermas amb aquesta proposta. Però ja es pot assenyalar que apunta directament al centre de gravetat d'aquesta tesi.

Tots aquests intents però, de desplegar el model proposat inicialment per Habermas i que considera l'esfera pública burgesa esdevinguda entre els segles XVIII i XIX com el punt de partida per a la discussió normativa sobre publicitat i la deliberació dels Estats democràtics de dret són interessants. Al marge de la problemàtica en l'ordre moral sobre la qual s'erigeixen, consideren la comunicació social com a central per a la garantia de la discussió pública legítima. Això fa que "publicitat" i "deliberació" esdevinguin dos conceptes centrals de la ciència de la comunicació (Imhof, K. 2003). De tal manera que, més que continuacions de la proposta de Habermas, aquestes perspectives es podrien considerar el seu rescat perquè conviuen amb el perill de caure en la reificació i de no respectar la distància normativa entre "el com és" i "el com hauria de ser". Els autors citats a tall d'exemple en aquestes línies, intenten actualitzar un model d'estudi dels mitjans de comunicació que Habermas, amb el concepte de la refeudalització, havia condemnat a l'exili tal com havien fet Adorno i Horkheimer quinze anys abans que ell (vegeu Adorno i Horkheimer, 2006).

Des del punt de vista d'alguns acadèmics l'obra del jove Habermas (1962) narrava la tragèdia del creixement i la caiguda de l'esfera pública burgesa (vegeu McGuigan, 2004). La decadència de l'esfera pública burgesa com a instància crítica i legitimadora dels Estats de dret rau, precisament, en la industrialització de la cultura. Aquí era on més marcada es detectava l'herència de la visió dels mitjans de comunicació que havia estat formulada pels autors de l'Escola de Frankfurt: "la disgregació del públic com a públic" (Habermas, 2006: 240); la desintegració de l'esfera pública. És la hipòtesi que Habermas formula com a "refeudalització" en aquests termes: "La connexió

---

comunicativa d'un públic racioncinant constituït per persones privades ha sigut troncada; l'opinió pública que en un altre moment sorgia d'aquesta connexió ha sigut, en part, descomposada en opinions informals de persones privades sense públic, i en part en opinions formals de les institucions publicísticament actives"<sup>110</sup> (vegeu Habermas, 2006:272).

La tesi actual deixa de banda la dimensió moral, filosòfica vinculada a la justícia de la legitimitat que s'obre fàcilment amb aquesta mena d'arguments en les darreres pàgines. Prestarà, en canvi, l'atenció sobre la característica que fa del públic el públic. Es citava Tarde, més amunt, per exposar que el públic ha d'estar *unit* simbòlicament –el psicòleg francès del segle XIX parla d'unió psicològica. I Jordi Berrio parla de cohesió mental i de comunitat espiritual (vegeu 1990:53) i també ho exposa en els següents termes: "Els individus que s'estableixen com a públic dins d'una democràcia parteixen d'un consens de base a partir del qual poden dissentir. Si les diferències són molt pregones, si no hi ha unes bases fonamentals d'acord, llavors són en perill els principis mateixos de la comunicació" (Berrio, 1990:116). Weber, per la seva banda, parlava de *Gemeinsamkeitsglauben* (o, literalment, de creences d'unitat). Però la validesa i la naturalesa d'aquestes creences, com la ficció política de la identitat nacional, no pot estar al marge de l'escenari de les transformacions epistemològiques i en aquest sentit, les creences també s'han d'estudiar vinculades a les transformacions comunicatives i político-jurídiques. El punt de partida que es va descabdellant es troba en la coincidència dels tres factors de naturalesa discursiva –i narrativa: l'opinió pública que pren sentit legitimador en la narració de l'Estat de dret; la identitat nacional que pren sentit com a ficció fundacional dels Estats-nació i la necessitat d'una continuïtat simbòlica entre els individus perquè puguin constituir-se com a públic. La tesi en particular s'interessa pel mecanisme a través del qual aquesta triple narració dóna al públic la forma d'una nació i que obté el seu valor en tant que cohesionadora alhora que esdevé momentàniament –i poderosament- establerta en la pràctica<sup>111</sup> (Brubaker, 1996:16). Aquesta triple narració, que és un sol i complex discurs nacionalista, demana, encara, una revisió de la noció de mitjans de comunicació per tal que pugui ser explorat en tota la seva amplitud i complexitat.

### **3. La necessitat d'una legitimació simbòlica**





### 3.1. L'esfera pública simbòlica

"La referencia romana que ha acompañado a esta formación lleva bien consigo este doble índice: los ciudadanos y los legionarios, la ley y la maniobra. Mientras los juristas o los filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o la reconstrucción del cuerpo social, los militares, y con ellos los técnicos de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos". (Foucault, M. 2009:174).

"All societies that maintain armies maintain the belief that some things are more valuable than life itself"<sup>112</sup> (Billig, M. 1995:1)

Max Horkheimer no va acceptar el projecte d'habilitació o *habilitationsschrift* del jove Jürgen Habermas a l'any 1959 i va ser Wolfgang Abendroth qui va acollir-lo com a professor a la Universitat de Marburg perquè el 1961 lliurés i publicqués *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Habermas, 1962). Vint anys després, l'obra va ser publicada, en castellà, amb el títol *Historia y Crítica de la Opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública* (Habermas, 1981). En anglès va trigar encara gairebé deu anys més: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Habermas, 1989b).

Al capítol anterior s'ha recorregut l'espai que ocupa l'obra en relació amb les preocupacions al voltant de la implantació dels sistemes de legitimitat de les modernes democràcies i el punt de trobada amb la permanent nostàlgia apocalíptica de la *Dialektik der Aufklärung* (Adorno i Horkheimer, 2006). Aquella recerca inicial de Habermas va generar un espai de reflexió essencialment interdisciplinar (Calhoun, 1992:ix) que posava en contacte la transformació social, política, filosòfica i legal amb la transformació comunicativa d'entre els segles XVI i XIX arreu d'Europa: primer, s'ha descrit esquemàticament que la transformació era profunda i s'estenia per bona part de les àrees del coneixement de tal manera que era possible parlar d'un escenari epistèmic clàssic i d'una episteme moderna. Al capítol que tot just s'ha acabat, s'hi han anotat, també, les dimensions principals d'aquella transformació múltiple pel que fa a la noció de publicitat. També s'ha vist que la idea de l'esfera pública és la peça clau en els Estats democràtics de dret d'arrel liberal com els actuals. Coincidint amb el final del capítol anterior s'ha assenyalat el punt de fuga que omple de sentit i alhora d'incompletud l'obra del jove Habermas. Es tracta d'un espai fèrtil de produccions acadèmiques i de recerques teòriques, filosòfiques i científiques que s'ha estirat fins a l'actualitat i fins a aquesta tesi.

En el punt en què l'obra de Habermas (1962) dialoga amb altres produccions i genera la discussió pròpia del principi de la racionalitat comunicativa que ha promogut al llarg de tota la seva obra i que finalment el propi Habermas ha teoritzat (1988). Aquella teoria de l'acció comunicativa no ha passat desapercebuda: més aviat ha generat una notable animadversió especialment entre especialistes en pragmàtica i interacció simbòlica; però també entre hermeneutes i filòsofs.

Però tal com ja s'anunciava amb el seu polèmic naixement, HCOP (1962) ha anat acompanyada de crítiques i d'observacions diverses en múltiples fronts i de diversa naturalesa: crítiques ideològiques, filosòfiques, metodològiques, històriques, etc. Com que amb aquesta tesi no n'hi hauria prou per abastar tota la confrontació, només es resseguiran i s'assenyalaran els nuclis de polèmica més freqüents i sobretot aquells que, d'alguna manera, més de prop toquen aquesta recerca en particular.

---

Per descomptat, hi ha prou literatura disponible i prou recopilacions – encara que, és cert, ni al nostre país, ni tampoc en castellà- com perquè sigui absurda la revisió exhaustiva de l'obra de Habermas –que ja ocuparia més d'una tesi sencera- com ho seria exposar totes les crítiques i tota la literatura sobre les crítiques de l'obra de l'alemany.

Per fer-ho organitzadament, doncs, es partirà de tres fonts de referència principals: Peter Uwe Hohendahl va publicar, en anglès, a l'any 1979 un article complet que considerava les grans rèpliques que HCOP havia rebut sobretot d'autors alemanys i en alemany (vegeu Hohendahl, 1979). Craig Calhoun, l'any 1992, va publicar *Habermas and the Public Sphere* fruit d'un congrés organitzat en nom de la publicació en anglès de l'obra de Habermas (vegeu Calhoun, 1992). I l'any 1995 John B. Thompson publicava *The media and modernity. A social theory of the media* que va ser traduït de seguida al castellà (vegeu Thompson, 1997).

Aquests tres textos –el segon, format per l'ensamblament de diversos articles- són suficients per proporcionar un mapa general del diàleg de l'obra de Habermas amb la dels altres autors i les altres perspectives. A part d'aquests tres punts de referència, el capítol també anotarà algunes altres discussions que han entrat a l'arena del debat no només sobre esfera pública sinó sobre la resta de l'obra del deixeble d'Adorno.

La intenció d'aquest capítol és, a poc a poc, passar per les revisions més importants al treball de Habermas sobretot quant a la descripció i la discussió del concepte de publicitat burgesa, per tal de desembocar en la qüestió simbòlica i cultural que en el plantejament habermasià ocupa una posició massa lateral. Es tractarà, doncs, de fixar-se en els comentaris i en els aspectes que assenyalen aquesta mancança i que, d'alguna forma, proposen com cobrir-la. Així es procurarà assolir el segon dels objectius plantejats que consistirà a identificar les condicions per a l'emergència d'un discurs simbòlic que complementi el de la racionalitat que se li suposava a l'esfera pública.

HCOP ha estat llegida des de moltes perspectives i per això les crítiques també s'han centrat sobre diversos aspectes. Una comprensió errònia d'aquest punt de partida podria fer caure en una doble assumpció equivocada: per una banda que hi ha una opció última de veritat que serveix de sòl i de referència per a les crítiques, de manera que l'obra de Habermas quedaria dibuixada com una mera promesa no complerta; l'altra falsa lectura és la que fa pensar que totes les crítiques completen l'obra de Habermas i que a partir de la seva proposta inicial s'ha assolit un òptim sostre de veritat. Tant un cas com l'altre durien al mateix carreró sense sortida d'un sòl –o un sostre- únics i definitius; però aquest no és el principi –ni el final- d'aquesta tesi.

El capítol manté una certa forma dialògica que permet resseguir els punts de contacte i sobretot les diferències que diversos autors des de diversos àmbits del coneixement han formulat respecte de HCOP. L'estructura però, també obeeirà els continguts seguint nivells. Primer, el nivell onto-epistemològic de la discussió filosòfica: els debats clàssics de les ciències socials que Habermas va protagonitzar al llarg dels setanta, primer amb Niklas Luhmann (vegeu-ho a Habermas i Luhmann, 1981) i després amb Hans-Georg Gadamer (vegeu Gadamer, 2007; i Habermas, 2007). Més avançat el capítol, el nivell metodològic que s'orienta en el pèndol que va des del propòsit normatiu fins a l'anàlisi històrica proposades per Habermas (2006); i finalment, es tractaran les discussions de caràcter històric, comunicatiu i sociològic. Amb aquest recorregut es podran identificar els nuclis fonamentals de confrontació alhora que s'avança en la direcció de la tesi. El capítol conclourà amb la revisió dels aspectes simbòlics i la noció d'esfera pública cultural (McGuigan, 1996 i 2004) per situar HCOP en l'escenari d'aquesta tesi.

El debat entre Luhmann i Habermas als anys setanta es va materialitzar en un recull d'articles d'ambdós autors i les respectives rèpliques respecte dels desacords (vegeu Habermas, J i Luhmann, N. 1981).

"D'aquesta manera, l'entestament de Habermas és reivindicar les exigències de la vida davant del sistema. El de Luhmann, en canvi, és registrar l'efectiu progrés d'aquest sistema en el món actual, i el consegüent retrocés de la dimensió vital. Els dos autors adverteixen bàsicament un fenomen comú, però Habermas hi reacciona proposant una utopia, mentre que Luhmann en té prou amb descriure'l en el moment present i amb la pronosticable projecció"<sup>113</sup> (López de los Mozos Muñoz, A. 2002).

Ja s'havia apuntat al capítol anterior que aquella fructífera discussió va permetre que Habermas acabés per definir el sistema (*System*) –legal, polític, econòmic despersonalitzat que es veu només alimentat per fluxos comunicatius de poder i diner– que està funcionalment organitzat a la manera del plantejament sistèmic típic de l'obra de Luhmann. Aquell sistema estava enfrontat al món de la vida (*Lebenswelt*) organitzat

---

al voltant de la racionalitat pràctica i de les relacions de solidaritat entre els membres (vegeu, per exemple, Habermas, 1988). Es tracta al capdavant, de la recerca de "la societat" que reclama el deixeble d'Adorno al model sistèmic: "la creu teòrica de la Teoria de Sistemes no és ni el problema del canvi ni el del conflicte socials sinó el problema de la societat"<sup>114</sup> (Niklas Luhmann a: Habermas i Luhmann, 1981:21)

Tot i que ambdós autors estaven d'acord en el diagnòstic –la deshumanització dels processos socials d'integració i la insatisfacció del projecte modern–, el punt de desencontre entre ells dos s'havia situat sobre les condicions d'integració de la norma en la pauta social; és a dir, en la legitimitat de la política. Per Luhmann el procés de regulació tenia caràcter estructural i sistèmic i ja no normatiu; de manera que estava al marge dels processos d'intersubjectivitat i de significació col·lectiva: la qüestió intersubjectiva esdevé superficial en la dinàmica sistèmica. Habermas, d'acord amb el procés, discrepava de la posició intel·lectual perquè considerava que acceptar-ho significaria la manipulació de la tradició cultural segons les necessitats de control i que doncs, la història acabaria per ser neutralitzada.

Segons Luhmann, la complexització social des de l'esfera pública burgesa havia conduït a aquesta forma sistèmica d'integració en què l'opinió pública només podia funcionar gràcies a un mecanisme de selectivitat temàtica no en el marc d'allò social sinó en el marc del subsistema polític (Badia, 1992:57). Aquest és el procés de *la tematització* que va interessar molt els comunicòlegs polítics italians sobretot des dels anys noranta. Per Habermas, però la doble qüestió de l'opinió pública com a instància racional-normativa i la integració social simbòlica perdria sentit si no se'n qüestionava i recuperava el valor, al contrari del que proposava Luhmann.

Aquest antecedent ha conduït, és clar, a recerques sobre les possibilitats i les condicions de la raó o del discurs pràctic com a model –ni que sigui ideal– de formació racional de la voluntat i del procés col·lectiu de presa de decisió en l'esfera pública democràtica (McCarthy, 1992:68). Però també ha dut a recerques de perfil marcadament socio-fenomenic com per exemple, les derivacions de la perspectiva sistèmica de Niklas Luhmann com ara els estudis al voltant de la tematització que Badia descriu amb detall (1992) o bé el model de les arenes públiques proposat per Hilgartner i Bosk (1988) que des d'un enfocament molt més constructivista també segueix la lògica tematitzadora i de l'emergència/decadència dels problemes socials. Continuadors, en certa forma, i desenvolupadors d'aquesta aproximació són també Imhof (2003) i Lluch i Trefas (2006), per exemple, tal com es veurà després.

Aquests exposats aquí són casos que han resolt un dels problemes més profunds vinculats a l'estudi de l'esfera pública: la seva operativització. Les intencions descriptives de Luhmann deixaven espai per a una recerca empírica, comparativa i analítica; mentre que la projecció utòpica de Habermas impedia –en nom de la crítica– qualsevol aplicació més enllà de les recerques que *confirmaven* que el diagnòstic de la regressió era correcte.

El problema de l'operativització està, de fet, enllaçat amb una altra de les constants entre les crítiques al Habermas de HCOP. En aquest cas, es pot trobar un dels orígens d'aquesta dificultat en el fet que l'esfera pública sigui només una noció que ha d'estar ancorada sobre principis abstractes (Hohendahl, 1992:101). Aquest aspecte ha generat fonamentalment dues línies de discussió. Per una banda, el debat filosòfic d'ordre moral que es basava en la dinàmica racionalista i kantiana de la Il·lustració segons la qual encara cal buscar extirpar la raó humana de l'ordre natural transcendent, d'una vegada per totes. El principi normatiu es troba, de fet, en aquest punt: la projecció d'un desitjable que el fa retornar en norma. Aquesta discussió encara ocupa seminaris i taules en congressos mundials de filosofia política i del dret (vegeu per exemple, les actes del Congrés IVR celebrat a Granada el maig de 2005), alhora que és un debat que ha tingut ocupats el propi Habermas i John Rawls durant molts anys (vegeu Habermas i Rawls, 1998; o Vallespín, 1998). La conversa entre tots dos s'iniciava en l'herència kantiana dels autors i el vaivé que els havia dut cap a la teoria democràtica en el cas de Habermas i cap a la teoria liberal en el cas de Rawls. El desajustament entre ells dos, precisament, té a veure amb les nocions de justícia i de llibertat que emergeixen a arrel del plec entre les dues epistemes: per Rawls, la llibertat és abans que l'Estat –l'absència d'impediments; per Habermas, en canvi, la llibertat no és no tenir lleis sinó que és el dret d'autoatorgar-se'n (vegeu Adinolfi, 2007:3). En aquesta tesi el diàleg entre els dos filòsofs s'haurà de deixar de banda; però les arrels fonamentals del debat encaixen precisament amb el marc que s'ha dibuixat dos capítols enrere entre els propòsits de la Il·lustració: el projecte d'emancipació i les possibilitats i condicions per implementar-la o per garantir-la.

El debat contemporani entre Rawls i Habermas, però, ha atret l'atenció de molts investigadors la qual cosa ha fet que molts optessin per incorporar la discussió sobre justícia i dret en què ha treballat Habermas més darrerament a l'estudi de l'esfera pública tal com el Habermas de HCOP va plantejar-la. Alguns han volgut seguir amb el diàleg i amb la perspectiva original de manera que han instal·lat la seva interlocució en aquesta discussió moral i filosòfica marcada de principis racionalistes i universalistes. Entre autors de referència es poden destacar Seyla Benhabib i Thomas McCarthy (vegeu-

los per exemple a Calhoun, C. 1992). Es tracta del mateix terreny en què s'havia situat l'obra de Lluís Badia, tant quan encetava la discussió sobre les teories de l'esfera pública i l'estirava seguint el plantejament dels politòlegs italians cap al model de tematització (Badia, 1992) com quan proposava algunes claus per incardinar una esfera pública normativa en la teoria de l'acció comunicativa de Habermas (Badia, 1997).

El tercer extrem, oposat a la discussió que busca els universals de la raó i de la moral i la justícia que enfrontarien Habermas amb Rawls; i sobretot oposat als recursos descriptius funcionalistes sistèmics que van contrastar Habermas amb Luhman, hi ha encara una tercera línia de discussions que van mantenir el Habermas de la segona meitat dels seixanta i de principis dels setanta molt ocupat. Després de llegir l'habilitació a Marburg acollit per Abendroth, Hans Georg Gadamer va proposar Habermas per ocupar la plaça de professor a la Universitat de Heidelberg. En certa manera, es podria argumentar que el camí comprensiu obert per Adorno i Horkheimer hauria pogut seguir-lo Habermas; però l'autor va preferir obrir la via del racionalisme. L'opció triada ha fet que Habermas mereixés certes crítiques com a hereu de l'Escola de Frankfurt: alguns autors han escrit d'ell que va confondre les obediències teòriques en preferir criticar els propòsits de l'hermenèutica.

*La lógica de las ciencias sociales* (l'alemany original és de 1967) i *La pretensió d'universalitat de l'hermenèutica* (ambdós es troben en castellà a: Habermas, J. 1970) s'enfrontaven intel·lectualment al treball i al propòsit de l'hermenèutica com a disciplina. La rèplica de Gadamer es troba a *Verdad y Método* (aquí, es troben recollits a Gadamer, 2007): *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I* (1967) i *Réplica a Hermenéutica y crítica a la ideología* (1971). Des del punt de vista de Habermas la crítica a l'hermenèutica recau sobre la pretensió d'universalisme i sobre la seva acceptació relativista del prejudici. Segons Habermas, que des de l'hermenèutica es pugui analitzar tot, és una pretensió excessiva que té com a conseqüència que genera una actitud acrítica d'interpretació lliure; també pel que fa als prejudicis. Habermas critica, en aquest sentit, que acceptar que hi ha un sòl cultural en què se situa la posició interpretativa facilita una posició conservadora i condescendent més que no pas una posició crítica que promogui el canvi. Per Gadamer, en canvi, el coneixement és essencialment lingüístic i el subjecte coneixedor ha d'estar històricament situat; entesos d'aquesta manera el coneixement científic i la ciència també han de poder ser analitzades hermenèuticament en lloc de ser projectades com si fossin part d'un subjecte transcendent. Mentre Habermas, doncs, consideraria que el coneixement científic és monològic i, doncs, que no ha de carregar amb la història, ni amb la tradició, ni amb el prejudici (que són propis del llenguatge natural); sinó que, en canvi, el

---

coneixement científic ha de respondre a les lleis universals de la raó. Per l'altre cantó, Gadamer considera que hi ha veritats que no són de caràcter científic –artístiques, estètiques, sentimentals- de manera que també és possible assolir veritats sense passar obligatòriament del mètode científic. La universalitat epistèmica de Habermas s'enfronta, doncs, a la universalitat ontològica de Gadamer.

Tant Habermas com Gadamer, un en favor d'un objectivisme assolit des de la reflexió racional crítica i l'altre orientat cap a una reflexió reificadora de l'autocomprensió que fa ingenu l'objectivisme de les ciències històriques, intenten proposar sengles nocions de coneixement crític, per proposar distanciar-se del coneixement ideològic. La discussió entre ells dos, adopta sentit també, en el punt de fuga entre les dues epistemes de la modernitat que ja s'ha descrit abans. En realitat, es tracta del mateix punt de discrepància entre l'universal –de la raó habermasiana- i el particular –de les tradicions gadamerianes- que ja havia pres la forma de dualitat tot esqueixant-se des del pensament racionalista cartesià, i endavant passant per l'oposició entre la noció d'*Esprit de la nation* de Montesquieu –típica del pensament clàssic- i la noció de *Volksgeist* de Herder –paradigmàtica del pensament modern. És exactament el mateix gest que es troba en la integració entre la noció d'*Humanität* universal de Kant i la variació que Herder va introduir al concepte universalista inicial (vegeu-ho a Dupré, 2004:172).

Però tot això no es considerarà des d'aquest pla filosòfic i ontològic (no és aquesta, la tesi per discutir això) sinó que es revisarà amb més atenció unes pàgines més endavant quan el debat adopti la forma de l'aproximació comunicativa-mediàtica de Habermas i es proposi una via per al desenvolupament simbòlic i cultural de la idea de HCOP. Per això, ja val la pena apuntar aquí que Thompson ha insistit en diverses ocasions (1996, 1997) que el deute de Habermas amb l'Escola de Frankfurt es va concentrar massa en la indústria de la cultura i en una forma massa esquemàtica d'entendre la recepció dels mitjans. Per això, l'anglès escriu que Habermas hauria d'haver adoptat una visió menys simplista i menys obedient de la mirada de l'Adorno i Horkheimer als EUA; i, en canvi, hauria d'haver sigut més conscient de la complexitat del procés de la recepció. Per adoptar aquesta perspectiva segurament li hauria anat bé considerar més de prop l'actitud i les versions de Walter Benjamin.

En definitiva, John B. Thompson (1996) proposa que Habermas hauria d'haver adoptat un enfocament més contextualitzat i amb més *sensibilitat hermenèutica* que no reduïss tan simplement els individus a una recepció merament passiva. I aquesta proposta de Thompson, de fet, s'encadenaria amb una tradició de reflexions i recerques engegades durant els anys trenta sobre la música, l'art contemporani, l'estètica, etc. que marcava el



---

programa de recerca de l'Escola de Frankfurt. Però Habermas no ha sigut tan conegut pel que fa a les discussions sobre cultura i art com ho ha sigut, després, per les discussions sobre moral, ètica o justícia. Tot i que se'l situa a una Escola de Frankfurt que tenia com a finalitat construir i explorar les continuïtats entre la cultura i la política (vegeu Hohendahl, 1979), la diferència de perfil és gairebé violenta. Darrerament s'ha prestat certa atenció a aquesta mancança, per exemple en un treball sistemàtic sobre la mirada de Habermas en relació amb l'art i l'estètica i els límits de la raó comunicativa (vegeu Duvenage, 2003).

Ben mirat, els debats que sorgeixen després de HCOP (1962) i que envien, per un costat a la discussió funcional sistèmica de l'encontre amb Luhmann; per l'altre, a la discussió sobre justícia i llibertat que representa el debat amb Rawls; i encara per l'altre a la discussió sobre hermenèutica de l'encontre teòric amb Gadamer es poden entendre com els antecedents del que acabarà per considerar-se l'obra central de Habermas: la teoria de l'acció comunicativa. En aquesta obra (vegeu Habermas, 1988) l'autor hi proposa un model que subratlla la doble dimensió –sistèmica i simbòlica- i les dues lògiques, dues racionalitats, enfrontades, que diferencien dues àrees d'acció. El model serveix a Habermas per obrir la caixa dels trons per a la discussió moral.

Comprendre aquests tres fronts amb què s'ha d'encarar HCOP (Luhmann, Gadamer i Rawls) serveix per entendre també la disposició de bona part de l'obra que s'ha enllaçat amb el seu nucli original. A arrel d'aquests fronts que aquí només s'han pogut esquematitzar ja es pot emmarcar un punt de fuga on es troben, com a mínim, dues ombres: per una banda, que Habermas, en escriure HCOP, va descuidar la discussió sobre els aspectes simbòlics que farceixen la publicitat i que defineixen les societats; i, en segon lloc, que la dimensió simbòlica que organitza la identitat s'estira des de la religió però que la discussió sobre identitat nacional al contrari que la primera funcionarà com una necessitat central a l'hora de comprendre i definir la formació legal dels Estats-nació de dret.

Val la pena recordar que la tesi actual parteix de la base que la proposta de *Historia y crítica* és una obra de referència ineludible que segueix essent un model provocador de la discussió d'aspectes contemporanis (Hohendahl, 1992:101) i que encara que se n'ha preferit considerar sobretot la manera de criticar als mitjans de comunicació contemporanis i la denúncia de la degeneració de l'esfera pública, l'obra és l'argument més original i més interessant sobre la seva constitució (Calhoun, 1992:10). Per això, autors com Thompson (1996) proposen tornar a estudiar-la però distingint-hi les qüestions substantives de les normatives, per abordar-les separadament.

---

És precisament un desdoblament que forma un dels eixos de debat més suggerents per treballar a partir de HCOP. Perquè "el pont entre l'esfera pública empíricament existent i la idea d'una societat democràtica, justa i equitativa no es pot construir fàcilment amb la teoria de Habermas"; i en canvi no s'ha caigut en la noció que "la recerca d'una definició completament abstracta d'esfera pública podria ser part del problema" <sup>115</sup> (vegeu Hohendahl, 1992:102).

Però ja s'ha vist que la mateixa dificultat per materialitzar, en la pràctica, un problema que té origen en una indeterminació teòrica, sol prendre la forma d'una qüestió metodològica quan, en realitat, es tracta d'una qüestió conceptual. El problema d'aquest abisme entre la llibertat i la regulació de la llibertat així com la paradoxa que situa l'esfera pública com a entitat medidora és, de fet, central en l'obra posterior de Habermas.

La via de solució per part de l'alemany, però, s'obrirà cap a la recerca de la dificultat conceptual des del costat del transcendent i de l'universal. De manera que, mentre Hohendahl assenyalava que el problema era que el concepte és completament abstracte, Habermas no ha deixat d'apostar per aquesta abstracció: la teoria de l'acció comunicativa doncs, s'ha presentat sovint com la culminació *-magnus opus-* d'aquella mancança original. L'obra de Habermas s'ha fet més i més abstracta i ha procurat cada vegada més també, evitar qualsevol vincle amb la narració històrica (Hohendahl, 1992).

De fet, el problema filosòfic, per a aquesta tesi, s'esgota aquí. Intentar explorar el detall amb més atenció només contribuiria a distreure el recorregut i el raonament de la seva finalitat. És millor seguir estirant els desenvolupaments que HCOP ha suggerit tpt explorant algunes de les línies de treball recents o actuals al voltant de la noció de publicitat tal com es veia al capítol d'abans.

Lluís Badia (1992) ja va descriure el procés fins a la noció de tematització que els investigadors en comunicació política italians estaven desplegant a principis dels noranta. No té gaire sentit avançar en aquella direcció perquè no és la pròpia de la tesi. Més aviat val la pena anotar la mirada complementària i en procés de desenvolupament i consolidació de les teories sistèmiques-discursives de la publicitat i la Teoria del Model de les Arenes (Imhof, 2003:201). En ambdós casos es tracta de perspectives amb intencions descriptives –no projectives– que aprofiten les possibilitats analítiques dels conceptes de l'esfera pública.

---

En el cas de la teoria de sistemes-discursius, s'analitzen les interdependències entre els tres subsistemes, mediàtic, polític i econòmic i les formes i oportunitats de la rellevància pública tant dels actors ja establerts com dels encara no establerts (vegeu per exemple, Imhof, 2003:201). Cada subsistema té unes entrades (*inputs-Themen und Meinungen*) en forma d'opinions o de temes; uns desenvolupaments (*throughputs-Verarbeitung*) que formen el procés d'interpretació-preparació; i unes sortides (*outputs-Vermittlung*) que en són les expressions. Els trets principals d'aquesta perspectiva són descrits per Kurt Imhof (2003:202) i són que: 1) la publicitat (*Öffentlichkeit*) es concep com un mitjà d'autobservació de la societat moderna; 2) reconeix que hi ha diverses capes (o arenes) en què la publicitat estableix els continguts. Els temes estan organitzats jeràrquicament i es diferencien i defineixen a partir de processos d'interacció simbòlica. La teoria 3) es fixa en els mecanismes de diferenciació funcional entre les sub-arenes (habitualment polítiques i mediàtiques) i els efectes que aquesta diferenciació busca (efectes de mediació, o de mediatització); 4) s'interessa per la identificació dels actors (establerts o no establerts) i llurs rols en la comunicació pública. 5) Els valors i les normes que emergeixen d'aquests processos d'interacció són més explícits que en la teoria històrica, de manera que tant se'n pot distingir l'efecte normatiu com les connotacions polítiques-legals (funció de transparència), deliberatives (funció de validació) o d'integració social (funció d'orientació) (vegeu Imhof, 2003:202).

La proximitat d'aquesta variació del model de les arenes respecte d'aquell model funcional-sistèmic de Luhmann es veu encara millor quan el mateix Imhof proposa la metàfora del mirall a l'hora d'explicar el valor i la interpretació del valor normatiu de la teoria: "com en un mirall l'observador de la *publicitat* no només es veurà a si mateix, i de quina manera, la seva opinió ha estat formada en la publicitat sinó que també veurà les opinions contràries, les fonts, les oportunitats –que no són atractives per ell mateix però que poden ser-ho per algú altre" (Luhman, 1990:181; 1996)<sup>116</sup> (citat per Imhof, 2003c:202). De tota manera, aquesta mateixa imatge del mirall està matisada al text de Hilgartner i Bosk (1988:53) en forma d'avís metodològic: "estem d'acord amb l'advertència de Blumer que els problemes socials són projeccions de sentiments col·lectius més que no simples miralls de condicions objectives de la societat"<sup>117</sup>.

La teoria dels sistemes discursius és un desplegament d'aquella teoria del model de les arenes que havia recuperat la noció de problema social de l'interaccionisme simbòlic de Blumer per traslladar-ne l'anàlisi a les diverses esferes (arenes) tot considerant, així, unes determinades lògiques internes de competència i d'escassetat de l'espai públic (Hilgartner i Bosk, 1988). Al model dels sistemes discursius, els actors, diferenciats funcionalment segons llurs rols normatius, s'organitzen en tres subsistemes (polític,

---

econòmic, mediàtic) que es dirigeixen a sengles públics (ciutadans, consumidors, receptors) (Imhof, 2003:204).

Els investigadors de la Teoria de les Arenes Públiques, han aconseguit desenvolupar un model de reflexió que permet recol·locar, al centre de la fotografia, una qüestió que en el cas de les perspectives racionalistes i projectives (com la teoria habermasiana posterior a HCOP) han intentat evitar o, com a mínim, desplaçar a les ombres de la irracionalitat. Es tracta, per exemple, del problema de la identitat col·lectiva. Aquell fantasma que Weber va embolicar hàbilment i conscientment en forma de *Gemeinsamkeitsglauben* (creences d'unitat col·lectiva) i que després va tractar, només lateralment, sempre atent a la seva complexitat (vegeu Sentmartí, 2001 en l'article dedicat a Max Weber; o bé, Imhof, 2003).

Aquella noció d'*esprit* col·lectiu reverbera en forma de legitimació, de participació o d'identificació en totes les representacions i teories sobre esfera pública. El concepte emergeix sempre a l'hora de definir el *públic* de l'esfera pública. Ja s'ha vist que la tradició del coneixement ha fet concebre aquest públic com una instància autònoma i autorreconeguda, formada i emancipada de les creences i dels dogmes de *l'Ancien Régime*. Però l'autorreconeixement del públic és un regal enverinat: sense sortir de les crítiques al plantejament normatiu de Habermas, la noció de públic esdevé estructural i fonamental.

És possible resseguir les definicions de *públic* que els diversos autors i les diverses perspectives han proposat i posar-lo en paral·lel amb els valors i les intuïcions de l'època: el *Volksgeist* i els *Gemeinsamkeitsglauben*; aquell "a més a més" que manté els individus units entre ells més enllà de la mera presència física; es definien paral·lelament a les preocupacions de Herder al voltant de la història i de Weber (però també de Tönnies o de Durkheim) al voltant de la sociologia. En altres casos, es troben definicions que aposten per mirades més psicologitzants i en uns altres encara, –sobretot als anys vint del segle passat–, es poden trobar mirades que aposten les nocions biologistes com ara la raça i la sang. (vegeu Ucelay-Da Cal, E.2002).

Aquesta tesi, però, no pot centrar la seva atenció en una arqueologia del concepte de públic de l'esfera pública però sí que és possible afegir alguns elements més que ajudin a comprendre la importància d'aquesta noció que ajuda a resoldre la traslació des de la discussió normativa de l'esfera pública fins a la discussió identitària del nacionalisme. Tenint en compte la naturalesa –i sobretot les limitacions– d'aquesta tesi es tractarà amb més deteniment el públic des d'una perspectiva comunicativa: quan el públic de l'esfera

---

pública es converteix en l'audiència dels mitjans de comunicació social. En aquest sentit convé parlar dels cafès, de la premsa, de la poesia, de la premsa de cordill, de les novel·les, etc. Entre d'altres autors, John B. Thompson (1996) es va adonar de la continuïtat necessària entre el públic que discuteix a l'esfera pública i el públic que rep la comunicació social. Per això l'anglès critica el tractament que Habermas feia de la recepció dels mitjans a HCOP. Ja s'ha mencionat que Thompson (1997) assenyalava que l'herència de l'Escola de Frankfurt condiona Habermas perquè simplifiqui excessivament el procés de recepció: la continuïtat entre el públic com a audiència i el públic com a agent de l'esfera pública generen una complexa discussió sobre la identitat del públic; és allò que alguns han anomenat la integració del *demos* (vegeu Imhof, K. 2003).

Els autors de l'Institut de Recerca sobre Esfera Pública i Societat de Zürich (FÖG – per *Forschungsgruppe in Öffentlichkeit und Gesellschaft*) estan treballant en el punt de trobada entre identitat i esfera pública. Aquest és el títol d'un capítol de Kurt Imhof (2002) en el qual exposa tant la importància d'aquesta noció de col·lectivitat per a la recerca al voltant de la publicitat com la crítica al model de Habermas per haver menystingut la noció d'identitat col·lectiva. És un altre dels *topoi* entre les crítiques a *Historia y crítica* que es recullen en aquest apartat: "Quan Habermas tracta les identitats i els interessos com a part de l'esfera privada i després els porta, completament formats a l'esfera pública, empobreix la seva pròpia teoria" (Calhoun, 1992:35). Una mica més endavant, quan s'activin els comentaris de caràcter comunicatiu a HCOP es reprendrà aquest aspecte de manera més atenta.

De moment, la incògnita sobre el públic queda oberta, però ja es pot deixar enrere la discussió d'ordre filosòfic, per encaminar l'esquemàtica recopilació de crítiques a HCOP cap a un front més empíric de recerca: la història a HCOP. Des del punt de vista del tractament historiogràfic, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ha generat una discussió profunda i algunes crítiques notables sobretot per la doble direcció de la posició adoptada per Habermas: "d'acord amb la primera direcció, la història és un jutge omnicompetent del present; segons la segona direcció, el present és un jutge omnicompetent sobre la pertinença de la història"<sup>118</sup> (Pinter, A; 2004:225). L'ambigüitat del plantejament habermasià ha conduït a una doble crítica que fonamentalment s'estructura sobre l'acusació d'una idealització del passat compromesa per la necessitat d'adoptar una postura crítica amb el present.

Però aquesta mateixa crítica que han sostingut, en general, els historiadors, també paraesment al problema del trasllat en el temps i la vàlida anacrònica dels conceptes

---

teòrics. En aquest sentit s'ha acusat Habermas fins i tot d'intrusisme disciplinar (vegeu Pinter, A. 2004) perquè segons la crítica, l'ambigua posició de Habermas a l'hora d'organitzar el seu propi discurs, li ha permès erròniament criticar els historiadors mentre feia ús erroni de llurs termes acadèmics.

Per aquesta raó Pinter (2004) també recupera la noció de l'*Àngel de la història* tal com l'havia fet servir Benjamin (1968) i, com ho hauria fet Benedict Anderson (1983) al darrer capítol de *Comunitats imaginades* per assenyalar que Habermas ha desvelat l'àngel de la història, però l'ha deixat en el passat; i que el repte dels historiadors de l'esfera pública és intentar entendre i usar el potencial històric per recuperar-lo des de la teoria. La bonica al·legoria poètica benjaminiana hauria de servir per explicar com, ocult en els processos complexos de comunicació social del passat, l'àngel va dur a l'emergència dels nacionalismes i de llur càrrega política<sup>119</sup> (vegeu Pinter, 2004:232). Aquesta discussió ben mirat, també havia estat assenyalada per Hohendahl (1979:92) al seu remarcable article quan va aclarir que Habermas havia construït un model ahistòric "que no va existir mai en forma pura" al preu de malconstruir les condicions en què l'opinió pública ha de funcionar en el marc de les democràcies de masses industrials o postindustrials.

El problema, doncs, que sembla girar al voltant de la qüestió de la *precisió* històrica, podria portar a parlar de la història com a "correspondència" tal com n'havia escrit Hayden White durant els anys vuitanta (vegeu Tozzi, V. 1994); però ja s'han dedicat uns paràgrafs a la introducció per exposar que aquest no és el sentit ni la discussió d'aquest projecte. Sí que l'és, en canvi, la reflexió sobre les conseqüències, importants per Habermas, de la seva pròpia narració: assenyalar la imprecisió històrica ajuda, en aquest cas, a fer emergir una altra crítica contra la classe burgesa –i la modernitat– i "la inclinació per adaptar l'esfera pública a les circumstàncies canviants, per exemple, disfressant la contradicció entre els interessos particulars [de classe] i el interessos generals de la societat"<sup>120</sup> (Hohendahl, 1979:93). Possiblement Andrej Pinter (2004) és qui millor ha sistematitzat les anotacions que els historiadors han fet a la primera obra de Habermas (al capdavant, la més històrica). Aquest també és un dels punts de recolzament d'aquesta tesi.

Tal com ja s'insinuava al capítol anterior John B. Thompson ha prestat atenció també a la discussió historiogràfica i aporta un nou argument que retorna al problema del salt de l'episteme clàssica a la moderna. L'autor de Cambridge el planteja en termes històrics: "des d'un punt de vista històric, el punt més dèbil de l'explicació de Habermas no són,

---

probablement, els arguments relacionats amb el sorgiment de l'esfera pública burgesa sinó més aviat aquells que tenen a veure amb el seu declivi"<sup>121</sup> (Thompson,1997:106)

La discussió historiogràfica de la HCOP posa, doncs, sobre la taula una qüestió de naturalesa narrativa: alguns han assenyalat que Habermas simplifica la història en favor de les seves intencions argumentatives, però la crítica pot ser tan senzilla perquè no ho són les intencions de Habermas. Si es pren de referència que Hohendhal (1979) ja assenyalava el compromís de Habermas amb la Dialèctica de la Il·lustració és més fàcil de comprendre que HCOP té forma de plec. Per una banda, HCOP projecta enrere a la recerca del moment original, la referència històrica que dotaria de sentit el present de l'obra d'Adorno i Horkheimer i per l'altra, HCOP necessita projectar endavant per tal de mantenir-se en la corda de la teoria crítica de la societat. Aquesta doble necessitat planteja una dificultat de caràcter narratiu que fa pendular l'obra de Habermas entre el discurs històric i la proposta normativa; o, en uns altres termes, es queda compromesa entre la idealització del passat i la precisió històrica.

Això ho assenyalava Thompson, (1996) quan recordava que part de la força retòrica de *La transformación estructural* (sic.) prové de com Habermas enllaça l'anàlisi històrica i la crítica normativa –"un tret distintiu que ha molestat alguns estudiosos durant anys". Al marge d'intentar fer objeccions a aquesta qüestió, Thompson opta per distingir, a la teoria de l'esfera pública habermasiana les qüestions substantives respecte de les normatives: es tracta d'adoptar una mirada retòrica i narrativa per entendre que la posició que adopta Habermas funciona com el centre de tota una discussió metodològica. El passat "arranjat" en favor de la crítica del present construeix simultàniament una profunda nostàlgia –ja detectable en l'obra d'Adorno i d'Horkheimer (2006)- i una promesa de futur –que dotaria de sentit el *proyecto* renovador de Habermas. Una renovació que tant serveix per l'Escola de Frankfurt, una responsabilitat que sovint s'ha atribuït a Habermas; com per la Il·lustració, en tant que *proyecto* d'emancipació, que transferiria els propòsits kantians al treball de l'autor alemany.

Però el discurs mig projectiu mig historicista, mig empíric i mig filosòfic-moral ha despistat uns quants lectors i sobretot ha dificultat la comprensió de l'obra. L'Escola de Frankfurt feia crítica des de la projecció (ideal-referent) contrastada amb l'anàlisi interpretativa del present (i des del present tot anant amb molt de compte amb la història, tal com no s'havia cansat d'escriure Walter Benjamin (1992)). El *proyecto* de Habermas però, necessita anar enrere en el temps i tornar endavant sense criticar el passat –sinó idealitzant-lo i reescrivint-lo- per tornar a dotar el present de sentit. Això acaba provocant-li un discurs més conservador que crític: Habermas cau en la trampa

---

que Benjamin li havia posat (vegeu-ne els comentaris a Hohendahl, 1979; Pinter, 2004; Calhoun, 1992, al respecte, per exemple).

Es tracta doncs d'un plec: el punt de fuga del contacte entre la perspectiva marxista de la societat i l'idealisme alemany; la moral racionalista i normativa de Kant amb la decepció de les masses enganyades. Per això, seguint Hohendahl (1979), és tan important el quart capítol de HCOP en què Habermas reprèn la perspectiva de Marx i Engels (vegeu Hohendahl, 1979 o bé 1992; i Habermas, 2006: 149). El deixeble d'Adorno es proposava, amb aquell argument, unir el compromís marxista amb la descripció de la societat liberal burgesa tot criticant aquesta segona:

"I tanmateix, l'organització democràtica de les eleccions parlamentàries segueix comptant amb les ficcions liberals de la publicitat burgesa. Les expectatives de conducta, que segueixen determinant normativament en els nostres dies el rol ciutadà de l'elector, constitueixen un reflex sociopsicològic de circumstàncies i de relacions en el marc de les quals en altre temps, un públic de persones privades raciocinants havia dut a terme funcions crítiques i legislatives"<sup>122</sup>. (Habermas, 2006:238)

La qüestió de la crítica a les *ficcions liberals* que sostenen el principi de l'esfera pública normativa no inclou només l'aspecte de la propietat com a principi identificador de la llibertat que convé protegir gràcies a la llei (o com a garantia); sinó que inclou també tots els condicionants vinculats a la identitat/diferència dels membres de la comunitat – nacional- que els fa culturalment (lingüísticament, formativament, econòmicament) competents i capaços de discutir i de discrepar com a iguals. En aquest punt, l'individu es doblega en una doble funció: com a individu diferent i singular i com a individu igual en drets i membre del col·lectiu. La pregunta és, llavors, si la contradicció es troba en la base liberal del model que Habermas adopta com a correcta o bé si es desenvolupa en les condicions que ell descriu. O encara, si aquell model liberal és el projecte il·lustrat que Habermas es proposa recuperar –reprendre- i, doncs, si el problema de la *refeudalització* li és inherent o n'és una derivació patològica. La discussió sobre la identitat nacional ha d'encaixar-se precisament en aquest punt que posa en contacte l'universal dels valors, amb el particular de les condicions centreeuropees dels Estats-nació.

Per Habermas, el racionalisme il·lustrat ha de consistir a "superar" els vincles preracionals i simbòlics de la tradició nacional i del saber religiós (com ho havien proposat inicialment també Adorno i Horkheimer) (Calhoun, 1992:35); el projecte – sovint considerat ingenu- passa per una discutible comprensió de la pròpia dinàmica de la Il·lustració que per alguns autors ja és essencialment dialèctica (Dupré, 2004:4). Per això, és habitual reconèixer la reivindicació d'una dimensió profundament simbòlica –



---

semblant a aquella platja obscura que descrivia Foucault, (2006) com a part complementària de l'home del XVIII que contrastaria amb aquella intenció purament racionalista. La part simbòlica situaria el projecte il·lustrat en un marc històric de debat i de fructífera discussió interna, és la mateixa postura que defensen Gadamer (1997, per exemple) o Sloterdijk (2003), per exemple en els seus coneguts debats amb Habermas (el segon, val a dir-ho, de forma més mediàtica i indirecta que el primer).

La contrapart del discurs racionalista també ha de penetrar el plantejament al voltant de l'esfera pública que s'ha de dotar no només de raó sinó també d'un marc cultural simbòlic i històric de referència. A través de la introducció d'una condició i d'un context és més fàcil comprendre problemes més actuals: així per exemple, Kurt Imhof (2003) ha pogut diagnosticar el dèficit de l'esfera pública europea com "com un dèficit de legitimació, d'integració i d'identitat.

Aquest és el mateix punt de crítica que alguns han assenyalat com un dèficit de les consideracions sobre la dimensió identitària de la cultura (vegeu, per això, les referències de Calhoun, 1992:34 però més en concret, els textos de Geoff Eley (1992:289) i de Keith Michael Baker (1992:181) recollits al mateix volum). La necessitat d'un marc comprensiu, simbòlic i històric que situï les ficcions de l'Estat de dret en el context de la seva formació fa més clarament visible la qüestió de la dimensió identitària. Per parlar-ne més concretament ja val la pena reprendre el que, més amunt, tot just s'havia anotat: la noció de públic de l'opinió pública i les característiques de la seva configuració.

Notablement Negt i Kluge (1979), però també molts altres autors, havien assenyalat que Habermas (1962), a HCOP, no va considerar els *altres públics* que no tenien accés a la publicitat burgesa i que, en canvi, formaven part del col·lectiu social. Per aquesta via de l'argument s'entraria a tractar la perspectiva habermasiana d'elitista -HCOP no va considerar, per exemple, allò que s'ha anomenat l'esfera pública proletària (vegeu Negt i Kluge, 1979)-; o de masclista per haver condemnat el públic femení a l'ombra de la privacitat domèstica (vegeu per exemple, Ryan, M. 1992:259; o Sluga, 1998). Entre les anotacions que sintetitzen aquests aspectes s'hi troben les reclamacions que intenten incorporar el que s'han anomenat *esferes públiques subsidiàries* com ara les formades més o menys espontàniament des dels moviments socials diversos. Aquesta línia de discussió sobre les *altres esferes públiques* té un caràcter sociològic en el sentit que deixa fora de la participació sectors de població; però també pot vincular-se amb la discussió que proposen John B. Thompson (1997) i Michel Foucault (vegeu 2009:176) al voltant de la visibilitat i dels dispositius disciplinaris que implica el nou valor d'allò visible

---

i d'allò representat: l'autor francès s'havia entretingut a descriure procediments i instruments de control social i normatiu, basats, precisament, en els nous codis, els nous valors i les noves maneres de gestionar allò visible. L'anglès, d'altra banda, va ocupar-se de rescatar aquell raonament per dur-lo fins al model d'esfera pública desplegat per l'autor alemany. En la mateixa línia del destí que corre el gènere en l'obra de Habermas, la família era idealitzada per l'autor en tant que "el reialme humà pur de les relacions íntimes entre humans que, sota el paraigua de la família no eren altra cosa que humans"<sup>123</sup> (Habermas, 2006:85) i s'autopresentava així, com a institució clau i com a matriu ideològica coincidint amb el final de la família. (vegeu Calhoun, 1992:11; Arendt, 2009 i Foucault, 2004).

El propi Habermas ha buscat espais per replicar o respondre a aquesta darrera bateria de crítiques: en obres posteriors l'autor ha il·luminat els descuits i ha assumit alguns dels comentaris que se li han fet. Algunes d'aquestes assumpcions es poden resseguir al text de Calhoun, (1992:30); però també als de Habermas (1992 o també a: Habermas, 1998b; o 2000b;), etc. I, en cert sentit, aquestes també són algunes de les coses que han suggerit i animat l'obra i la reflexió posterior de Habermas, per exemple McCarthy (1992), considerat un dels seus deixebles, quan parla de la crisi de legitimació, de l'acció comunicativa, o de la pragmàtica universal. Encara que alguns no s'han estat d'assenyalar que en diverses ocasions l'autor de Frankfurt ha preferit no respondre, ni parlar atenció als comentaris que alguns autors li havien fet: ja s'han esmentat, més amunt, els casos dels gestos de despit intel·lectual cap a Jacques Derrida, Richard Rorty i més darrerament (l'any 1999) cap a Peter Sloterdijk, per exemple.

Però per evitar personalitzar la crítica, val la pena tornar a la síntesi que fa Calhoun del problema fonamental de HCOP: "Cap intent de tornar a la vella esfera pública burgesa pot ser progressista; perquè el canvi social n'ha deixat a la vista els fonaments contradictoris" (Calhoun 1992:27). Així es comprèn la base, no només del propòsit de Habermas –i la seva profunda dificultat fonamental– sinó també la intenció de l'Escola de Frankfurt d'Adorno i Horkheimer: la pèrdua de les esperances respecte del present converteix una recerca dels fonaments i les condicions històriques inicial en una projecció –en l'obra posterior de l'autor– d'una recerca d'unes condicions filosòfiques d'intenció universalista i, doncs, desarrelades de qualsevol escenari històric. (Calhoun, 1992:32). Per això, alguns autors han considerat que el Habermas "de veritat" comença a partir de les seves obres dels anys 70; quan ja s'ha allunyat dels orígens i fa cada vegada més difícil reconèixer els referents d'Adorno i Horkheimer o de Benjamin en la seva obra (Hohendahl, 1992:100). Després d'*Historia y crítica de la opinión pública*,

---

Habermas ha tendit a abandonar els referents historicistes per afrontar discussions cada vegada més abstractes i de propòsit més universalitzador.

Però encara que el recorregut posterior de l'autor alemany hagi seguit per vies distants del propòsit d'aquesta tesi, convé no intentar menystenir HCOP (1962, 2006) i encara menys, de reduir-la al no-res després d'afusellar-la a crítiques. Al contrari, l'obra encara és el fonament i la referència per tota una discussió (acadèmica, comunicativa i normativa) que s'estira avastant l'amplitud de l'esfera pública contemporània, és a dir, des de la regulació d'internet i els jocs electrònics fins als entorns interactius mòbils. Que es faci servir la noció d'esfera pública seguint el model original habermasià per analitzar els nous escenaris només pot ser simptomàtic del valor de l'obra com a punt de partida per a la reflexió normativa. Per això, aquest capítol –i majoritàriament la tesi– gira al voltant d'HCOP encara que faci falta deixar una mica de banda bona part de la resta de l'obra de Habermas. Tot i que alguns autors han mostrat que la resta de la producció de Habermas forma part d'un llarg procés de diàleg, amb HCOP (vegeu, per exemple, McCarthy, 1992, etc.), la tesi haurà de seguir per un altre camí.

Totes les observacions que s'han afegit al nucli de HCOP –identificables en la literatura corresponent– serveixen i apunten cap al nucli fonamental d'aquesta tesi: fa falta un model complementari a l'esfera pública de Habermas que incorpori els valors i les formes simbòliques de l'escenari en què l'esfera pública dels Estats nacionals de dret van prendre forma: Craigh Calhoun (2007:21), ha descrit la importància de la tradició i del problema de les mirades cosmopolites i normatives contemporànies. Aquestes mirades han assumit la publicitat simbòlica com una cosa que mira enrere, o com una cosa que es té i que s'hi pot renunciar. Són assumpcions acrítiques que s'anteposen a la comprensió que la solidaritat social s'arrela gràcies a les tradicions i que no és una cosa natural. La pràctica col·lectiva és una pràctica que evoluciona i que es transforma i que es garanteix la pròpia continuïtat. La mirada filosòfica més abstracta i de pretensió universalista hauria descuidat com els projectes del futur s'arrelen en el marc de la pràctica tradicional. Per parlar en aquests termes de tradició Craigh Calhoun, el sociòleg nord-americà, es fixa en els conceptes d'*habitus* i del tradicionalisme tal com els havia definit i desplegat Bourdieu, a partir de les primeres intuïcions encara criticables de Weber de "l'acció significativament orientada". *Habitus*, per Bourdieu, situa l'acció en un camp de relacions socials de manera que la "tradició" no sura en el buit com una pràctica a la que es pot renunciar sinó que està encaixada en el teixit simbòlic de la societat que li dona sentit. La proposta Il·lustrada i la lectura que Habermas es proposa fer, doncs, descuidaria la dimensió repetitiva i simbòlica de la tradició i que és fonamental per al manteniment de la cohesió social de les comunitats.

Per això, per recuperar el centre de gravetat d'aquesta tesi, s'ha de tornar a la qüestió de les ficcions fundacionals de l'Estat liberal que s'han de revisar per entendre l'escenari de discussió pública contemporània. El marc simbòlic i històric són fonamentals per fer paleses les condicions de formació i d'assentament del plantejament sobre el qual es funden els Estats-nació: aquella perspectiva que explica que s'erigeixin com a ens legals, polítics però, a més a més, en matrius d'organització comprensiva del món. Que els Estats marquen una pauta comprensiva es detecta en múltiples exemples explorats per autors importants: Michael Billig (1995) ho descriu a partir de la idea de l'*ordre mundial* –que és entès, en la pràctica, com una manera particular de parcel·lar el planeta en què l'organització política és la referència també per a l'estudi de la cultura (com una superposició indiscutida). Però no és només el sinònim forçat i construït que va des de la política fins a la cultura de la parcel·lació nacionalista; Sue Jansen (1988:26) també ha subratllat l'*imprimatur* burgès de la mirada genèticament universalitzadora a través de la qual l'Estat-nació es constitueix. Igualment, Foucault (2009:225-6) s'havia fixat en la força del model punitiu, disciplinari i valoratiu que la llei i les institucions dels nous Estats-nació per reproduir la pauta comprensiva pròpia del capitalisme burgès.

La continuïtat entre la mirada burgesa de caràcter comprensiu i el sistema dels Estats de dret nacionals podria conduir fins a la discussió del principi crític esperable de la publicitat burgesa: hi ha un límit –ja ho assenyalaven Berrio (1991), Badia (1992), etc.- a partir del qual l'acord tàcit que fa de base per a la discussió, ha d'impedir allargar el qüestionament. De manera que la burgesia no posa en dubte la seva unitat de classe i la implementació dels sistemes legals que són els Estats de dret. Un principi, doncs, que du tatuada inevitablement a la consolidació de les diferències de classe. És un dispositiu de seguretat que impedirà, com a mínim en una primera instància, que la raó crítica posi en dubte els fonaments burgesos de la publicitat. És un altre front a través del qual s'arriba a la mateixa paradoxa d'abans: si bé Habermas intenta recuperar la raó kantiana (vegeu Habermas, 2006:4) no ho podrà fer sense considerar uns principis de dominació i unes condicions de participació que són inherents en qualsevol sistema legal. El model teòric de la raó sense dominació i de participació lliure, doncs, s'esgotaria en la seva pròpia implementació (vegeu Derrida, 2008).

La tesi no podrà estirar el raonament paradoxal i filosòfic més enllà d'aquest assenyalament; de manera que quedarà oberta la qüestió sobre el principi crític de l'esfera pública. Es tracta, per descomptat, d'una opció i d'una decisió: mentre l'obra de Habermas va seguir en la direcció de la recerca de les condicions esperables per una raó crítica desinhibida i oberta, tot enlairant el raonament cap a l'abstracte de l'universal

---

possible; d'altres autors (Jansen, 1988; Foucault, 2009; Billig, 1995; Bhabha, 1994, etc.) han optat per considerar que aquelles condicions abstractes s'escoten en llur posada en pràctica. La dualitat, doncs, confronta l'universalisme de la raó amb el context de la seva aparició i no es podrà resoldre en aquesta recerca.

A l'apartat següent s'exploren les discussions -i les adopcions- que el model de Habermas ha suscitat des d'una perspectiva més comunicativa. Tot i així, es tracta d'un escenari ampli i dispers, per això s'organitzarà el recorregut seguint una certa lògica: des de la qüestió ja encetada més amunt del públic i el públic lector, es farà una revisió d'aspectes vinculats a la història de la comunicació social i alguns sobreentesos que Habermas va deixar sense discutir a HCOP. Després, s'anotaran breument alguns assenyalaments respecte de la teoria de la comunicació que subjau a HCOP. Això permetrà orientar el raonament fins als aspectes més comprensius i discursius. La sensibilitat hermenèutica i la qüestió de la recepció del públic hauran de permetre tractar el concepte d'esfera pública simbòlica com una continuació i extensió del que McGuigan (1996) ha anomenat l'esfera pública cultural: mentre McGuigan teixeix l'enllaç entre les polítiques culturals i les intencions polítiques de generar cohesió col·lectiva (1996) i després critica i procura estirar el concepte de publicitat de Habermas fins a l'esfera pública cultural des de l'esfera pública literària (2004), l'esfera pública simbòlica haurà d'incloure i encaixar la publicitat burgesa en un marc cultural més ampli en què la raó obté sentit en complementarietat amb les altres formes d'organitzar el pensament. Així es podrà tancar el capítol tot derivant des de l'estudi de la cultura i cap al marc de la nació que servirà per a considerar els Estats-nació com a matrius significatives de referència per a la modernitat. El binomi nacionalisme i raó pràctica formarien part de la mateixa esfera pública simbòlica que els estats de dret modern es garanteixen per emergir com figures de força legal acceptable, al centre de l'organització política i diplomàtica del món.

### **El problema del públic**

"La societat civil sense una esfera pública no és necessàriament democràtica. La societat civil és un complement molt valuós i sovint correctiu per als Estats i als mercats, però no és un substitut per cap dels dos"<sup>124</sup> (Calhou, C. 2007:7).

Una de les incògnites que s'arrossegueu, sense resoldre, en l'estudi de l'esfera pública i de l'opinió pública té a veure amb la noció de públic opinant. Les mirades socio-psicològiques habituals han intentat identificar-lo i aïllar-lo tot trobant un tret que definís el públic com un grup social autònom amb un grau d'autorreferencialitat suficient i

justificable. Però la pregunta sobre aquesta unitat –habitualment reificadora– també ha fet caure sovint en el positivisme i en la recerca d'un referent personal-social substancial (la identificació material *del gen*) o bé en l'idealisme projectiu –normatiu– i la recerca de la "comunitat ideal". Però darrere de tota la reflexió i la problemàtica s'hi amaga bona part de la sociologia moderna: des de Max Weber i els sentiments de col·lectivitat o *Gemeinsamkeitsglauben*; o la distinció clàssica de Ferdinand Tönnies entre Comunitat i Societat (*Gemeinschaft, Gesellschaft*); fins a les qüestions que, per exemple, Bruno Latour (2005) ha portat recentment a discussió des de la teoria de l'actor xarxa (*Actor-Network-Theory*). El problema conceptual i metodològic, però, també ha adoptat, en ocasions, la forma d'una discussió sobre identitat col·lectiva i sobre la construcció intersubjectiva d'una narrativa cohesionadora: un discurs que teixeix la identitat.

La definició del públic, però, no pot quedar sense resoldre perquè és la clau de volta sobre el qual s'articula tot el raonament de l'esfera pública: "La idea de públic és crucial per conceptualitzar la participació democràtica"<sup>125</sup> (Calhoun, 2007:8); i de fet, Habermas, a HCOP (2006) ja assenyalava amb precisió el problema de la identificació del públic. Ho feia, però, a partir dels aspectes vinculats a la seva recerca: l'aspecte normatiu, l'adquisició de la competència i la capacitat per a la participació activa en el debat públic, en els termes següents:

"S'exigeix de l'elector que, amb un cert grau de capacitat de judici i de coneixements, s'interessi i participi en discussions públiques per tal que, racionalment guiat per l'interès general, col·labori en l'establiment del correcte i del just com a criteris d'actuació política. En el seu treball sobre "teoria democràtica i opinió pública", Berelson enumera els elements de "l'estructura de la personalitat de l'elector": interès en afers públics, possessió d'informació i coneixement; principis polítics i estàndards morals estables; habilitat per a l'observació atenta; compromís en la comunicació i la discussió; comportament racional; consideració d'interès comunitari". *Els constituents sociològics de la publicitat políticament activa han quallat, doncs, en caràcters psicològics*. De tota manera, encara que els criteris per estimar el comportament democràtic model de la població electoral siguin tan aleatoris com el grau de llur interès polític i la informació que posseeixin, llur activitat o les iniciatives polítiques; llur participació en discussions, etc; cal dir que el model està molt lluny de ser realitat, tal com han demostrat nombroses recerques empíriques. I aquesta desviació només pot explicar-se sociològicament en el context de la transformació estructural i funcional de la publicitat".<sup>126</sup> (Habermas, 2006:238 *cursives meves*).

Aquest llarg fragment, que en l'edició consultada combina anglès i castellà (tal com es veu a la nota al final del document), demana, abans que res, un comentari atent en diversos aspectes: per un costat, que les característiques que s'esperen del públic de la democràcia tal i com s'enumeren aquí han d'entendre's com a ideals. Precisament això és el que Habermas marca al final del fragment quan exposa que la recerca empírica

---

posa sobre la taula la gran distància entre allò que s'hauria d'esperar i allò que s'obté de la investigació sociològica.

Es tracta d'un raonament vital per al plantejament complet de HCOP, perquè l'autor hi tenia la intenció de denunciar la manca de qualitat de la discussió pública contemporània. Per això, la mirada crítica que busca determinar la distància entre l'ideal i l'escenari actual li va molt bé, també, a l'hora d'identificar les característiques esperables de l'elector.

D'altra banda, en aquest fragment, Habermas cita un autor del segle XX (Berelson) que proposa un model des de la contemporaneïtat. L'exemple, doncs, sembla que s'allunyaria una mica de les preocupacions que són el centre de basculació d'aquesta tesi. Si no fos que aquest fragment concret estableix unes característiques que no estan històricament condicionades i que, doncs, són traslladables al llarg dels escenaris històrics. Per això el mateix Habermas proposa la idea d'un públic elector que li serveixi tant per parlar de la publicitat burgesa del s.XIX que havia descrit a la primera part del llibre, com per analitzar les condicions comunicatives contemporànies de la publicitat racional democràtica.

Però hi ha una tercera raó per la qual aquest fragment té sentit, aquí: el fragment parla d'un Habermas que intentà traduir el seu model d'esfera pública a l'escenari social. En aquest gest l'autor proposa *materialitzar*, identificar el públic de l'opinió pública; el públic elector de la democràcia. El mateix Habermas adverteix, en el fragment citat, que els trets que identifica són ambigus. I com ja s'ha vist, just després, denuncia la distància entre aquelles condicions i la realitat dels estudis empírics.

Són les ambigüitats en relació amb la definició de les característiques de l'elector, del públic, que permeten enllaçar amb aquella problemàtica metodològica i conceptual habituals en la definició del públic de l'opinió pública. No és un dubte ni un problema gratuït: al capdavall, el públic és el que legitima la llei, és l'entitat que garanteix que el sistema legal protegeix el procés democràtic de participació oberta i desinhibida. I les definicions habituals que es troben en la literatura estan enterbolides per una pàtina d'ambigüitats com aquestes que proposen Habermas i Berelson.

El problema però és la qüestió paradoxal del moment d'investidura del públic. Perquè, de fet, és nomenat i definit per la llei que n'emana i alhora que el dota del dret a sancionar i discutir la llei. Gràcies a la seva pròpia llei, doncs, el públic es converteix en una qüestió positiva i concreta que té a veure amb qui té dret a participar en la política. Quan el

---

públic de la democràcia és definit, a través de la llei, es produeix un violent desdoblament que separa el públic normatiu del públic –es podria dir- sociològic. El plantejament de Habermas enfila immediatament cap a les formes ideals del públic; però s'ha de deixar clar que en oposició i separat d'aquell ideal de públic hi haurà el que la llei emmarcarà i definirà positivament. L'abisme entre un i altre públics, de fet, és l'espai que deixa encabir tota la reflexió crítica filosòfica que s'estira des de la irreparable nostàlgia del romanticisme (Newlyn, 2000) fins a la decepció de l'Escola de Frankfurt (Adorno i Horkheimer, 2006). Per definir el marc legal –que la constitució dels Estats de dret delimita de manera inequívoca- fan falta factors molt més concrets que la idea d'estar ben informat o el tenir interès en participar. Fins al punt que la diferència entre els supòsits ideals i les obligacions concretes de la llei obre una escletxa en la diferència entre un i altre mode de reflexió. Però la discussió no es pot dur més enllà en aquest cas, i no es pot resoldre la indeterminació ni en aquestes línies ni en aquesta tesi. Sí, però, que es pot assenyalar que tant per Berelson, com també en la ratificació de Habermas el públic ideal té unes determinades característiques de formació i un determinat perfil psicològic.

Ja s'ha exposat més amunt que la noció de públic com a ens autoconscient i autorreferent, que es reconeix com a tal, sol ser descrit com una comunitat espiritual, o com una comunitat d'interessos compartits, o com una comunitat que comparteixin algun aspecte de naturalesa psicològica (vegeu, per exemple, Berrio, 2000). Però hi ha una altra via d'arguments que subratllen la necessitat de comprendre el públic i que tampoc és incompatible amb les perspectives habituals al voltant de l'estudi de l'esfera pública (vegeu per exemple, Jordi Berrio, 1991 i 2000; Lluís Badia, 1992; o Jürgen Habermas, 2006, per exemple.). L'estratègia més comuna per buscar el públic -abans de referir-se a les constitucions dels Estats de dret- és estirant-lo des del que s'ha anomenat comunament el públic lector. L'argument, de fet, coincideix amb el recorregut històric que proposava Habermas a HCOP (2006): l'esfera pública literària encara impolítica, es transformà lentament fins a erigir-se en l'esfera pública política que va institucionalitzar-se.

Tot i així, la proposta de Habermas encara es pot considerar, fins a cert punt, simplificadora i lineal: tal com ho descriu, semblaria que el públic que abans es trobava als cafès per discutir d'art, d'estètica i de literatura, va canviar els temes de conversa en favor de les discussions sobre política. De fet, els temes, insistiria Habermas, s'haurien transformat, però no les formes; perquè l'aprenentatge de l'argumentació practicada al voltant d'aspectes com el bon gust, ara haurien esdevingut la base per la discussió argumentada de caràcter racional. Però tal com s'explorarà a continuació, el pas del



---

públic lector al públic elector és més complex i sincrònic; encara que, valgui afegir-ho, es veurà que el punt d'arrencada de Habermas no és inapropiat.

La qüestió reclamaria *una genealogia del públic* que aquestes pàgines no podran satisfer i que només poden emmarcar o dotar de sentit de cara a recerques posteriors a la tesi actual. Amb tot, però, sí que és possible identificar ja alguns antecedents dispersos que reforçarien la presència d'una unitat de referència i d'unes condicions que facilitarien l'emergència i la posterior solidificació objectual d'aquesta unitat. Es tractaria de les noves nocions de poble i de població, per exemple, tal com Foucault les havia distingit a l'hora de descriure els dispositius de seguretat i disciplinaris i de govern del poble oposat a la sobirania del rei, en les seves classes al *Collège de France* a finals dels anys setanta (vegeu Foucault, 2004):

“Ja podran veure que apareix com a objecte, és a dir, en la mesura que és el blanc al qual apunten els mecanismes per obtenir-ne un determinat efecte, com quant a subjecte, perquè se li demana que es comporti de tal o tal altra manera. La població engloba la idea antiga de poble, però d'una manera tal que els fenòmens s'hi escalonen en relació i hi ha uns quants nivells que és necessari conservar i altres que al contrari, no es preserven o ho fan d'una altra manera”<sup>127</sup> (Foucault, 2004:54)

Aquestes línies assenyalen una cesura que ocupa l'atenció del professor francès durant, com a mínim, tres lliçons del curs 1977-1978 (vegeu Foucault, 2004). I per això es podria afirmar que són un certificat d'existència de la idea de població i del simètric oposat que serà anomenat merament poble. El recorregut pel qual condueix el raonament té a veure amb el permís d'entrada en l'escenari del saber de la idea de població i l'automàtica generació de la idea de poble com allò que resta fora i que compensa la imprecisió metodològica. Per això una atenta mirada genealògica a les idees de poble, població, públic i nació, podria revelar les operacions a través de les quals aquestes distincions es fan pertinents: l'exemple de Michel Foucault (2004) s'estira per diversos fronts cronològicament simultanis però dispersos quant a àrees de coneixement: l'urbanisme, l'economia i l'epidemiologia; o, tal com ho anomena ell, “el carrer, el gra i el contagi; o la ciutat, l'escassetat i l'epidèmia” (vegeu Foucault, 2004:73). En tots tres casos, i encara en el quart que és el jurídic que deriva del contracte social rousseauià, hi apareix la figura subjecte i objecte d'una població que en uns casos és l'usuari de la ciutat; en els altres el consumidor/mercader/cultivador del gra i en el tercer és el contagiats/contagiats de la verola; o en el quart que és el legislat/regulable de la llei i del contracte social. De manera que la població positiva que deriva dels nous instruments de mesura, de càlcul i de determinació que permeten el càlcul del risc i de la seguretat, està oposada a una idea indeterminable de poble que cau tossudament fora d'aquests límits.

---

La hipòtesi podria ser que és possible estirar aquesta línia d'indefinit no ja sobre l'oposició tossuda entre la determinació constitucional de l'Estat i la indeterminació obscura de la nació que és el camí d'aquesta tesi; sinó sobre totes les altres oposicions que, en darrera instància, permetran desplaçar la referència de la sobirania sobre el territori fins al govern de la població: "Ara bé, em sembla que a través dels fenòmens òbviament molt parcials que he intentat indicar veiem que apareix un problema diferent: ja no fixar i marcar el territori sinó deixar fluir les circulacions, controlar-les, seleccionar les bones i les dolentes, permetre que la cosa es mogui sempre, es desplaci sense fi, vagi perpètuament d'un punt a l'altre, però de manera tal que els perills inherents en aquesta circulació quedin anul·lats. Ja no la seguretat del príncep i el seu territori, sinó la seguretat de la població i, conseqüentment, d'aquells que la governen. Un altre canvi, doncs, que al meu parer és molt important"<sup>128</sup> (Foucault, 2004:74). Però la discussió, certament fèrtil, demana una nova recerca a continuació de la que s'està descabdellant aquí. La digressió, doncs, la marrada que ha dut a plantejar-la, hauria de recuperar al curs de discussió sobre la figura del públic de l'opinió pública. Habermas (2006) havia parat esment en el públic de la discussió sobre art i literatura per convertir-lo en l'antecedent del públic de l'esfera pública.

Ben mirat, ancorar la figura del públic amb el referent literari també s'adiu amb el recorregut i els interessos específics d'aquesta tesi. Al seu premiat estudi, Lucy Newlyn (2000) va demostrar que una mirada històrica als canvis en els escenaris editorials anglesos deixava veure clarament un procés d'aparició del públic lector. La idea de l'audiència s'estirava al llarg del s.XVII i sobretot durant els XVIII i XIX. Pràcticament solapats amb els canvis epistèmics que s'han assenyalat als capítols anteriors, l'estudi de l'autora assenyalava de manera molt precisa i concreta com el procés d'alfabetització que es generalitza a Anglaterra, i de manera irregular també a la resta d'Europa, a partir de les darreres dècades del s.XVIII va acompanyat d'un canvi en les percepcions al voltant de la lectura, del públic lector i de llur competència i bon gust (vegeu Newlyn, 2000).

El trànsit du des d'un escenari lector –previ a la Revolució Francesa, episteme clàssica– en què semblava que la lectura prometia l'alliberament de les ments i les pràctiques racionals; fins a un altre escenari lector –posterior a la Revolució, episteme moderna– considerat dominat per la perversitat, el sensacionalisme, la mediocritat i el mal gust. Això és el que l'autora d'Oxford descriu de manera detallada. L'estudi de Newlyn (2000) discuteix la reconeguda teoria de Harold Bloom (1997) sobre el romanticisme anglès en què parlava de "l'ansietat per a la influència" (*The anxiety of influence*) tot incorporant-hi una mirada hermenèutica més completa. Segons Newlyn, Bloom s'havia fixat només

---

en un dels costats de la polaritat autor-lector i no considerava les complexitats que implica la professionalització de la lectura, la crítica, o la possibilitat que els lectors també siguin autors i viceversa (Newlyn, 2000:vii).

Precisament, la revisió dels dos diferents escenaris lectors que envolten la Revolució Francesa com si es tractés del vèrtex d'un plec, obre un nou espai per a la reflexió que permet tornar a analitzar les obres, identificar-hi les noves referències al públic lector i, encara, combinar-ho amb les noves sensibilitats mercantils –el públic consumidor i les prioritats dels editors–; l'ambivalència dels autors respecte de les necessitats d'agradar i d'èxit i la transformació dels gustos i dels estils. Això és el que fa Lucy Newlyn (2000): ressegueix l'obra de tres autors romàntics anglesos –Samuel T. Coleridge, William Wordsworth i Anna Barbauld– i hi assenjala com la presa de consciència d'un públic lector transformarà llurs formes d'escriptura. Newlyn observa com la literatura incorpora constants referències: tant al menyspreu per un lector cada vegada més nombrós i *menys cultivat* com el desencís per una lògica editorial que condiona les produccions literàries.

Tal com assenjala l'autora, però, els canvis no són ni linials ni unidireccionals: múltiples factors hi intervenen i el canvi es manifesta en diverses formes. Un dels factors més importants és l'aixecament del lector (*the rise of the reader*) que es considera un procés revolucionari per si sol, alhora que es desplegarà acompanyat de les ombres dels conflictes que es produeixen a la França revolucionària. Les escoles de diumenge (*Sunday Schools*) d'alfabetització s'havien multiplicat per Anglaterra a partir del 1780 i l'efecte no va ser ben acollit per a tothom. En cinquanta anys (1740-1790) a Anglaterra s'havia passat de publicar 1800 llibres l'any a publicar-ne 6000 (Newlyn, 2000:6). L'augment de la publicació, també anava associat a l'emergència d'altres formats comunicatius i a d'altres efectes de caràcter cultural que són col·laterals als canvis i a llurs funcions estrictament polítiques (aquelles que havien cridat l'atenció del Habermas de HCOP, 2006): els romàntics, la bohèmia, la literatura, el teatre, etc.

“Els grangers més pobres, i fins i tot la gent del camp més pobra en general, que abans d'aquell període passaven els vespres d'hivern explicant-se històries de bruixes, fantasmes, nans, etc. Ara escurcen les nits d'hivern escoltant els seus fills i filles llegir contes, romanços, etc. I entrant a les seves cases s'hi poden veure el Tom Jones o el Roderick Random, o altres llibres d'entreteniment, entaforats entre els talls de cansalada”<sup>129</sup>. (Taylor, citat a: Newlyn, 2000:6-7).

Tota la transformació de l'escenari cultural es veu afectada i va teixida amb la transformació comunicativa. Respecte d'això, es veurà més endavant, val la pena considerar el treball sobre els canvis en els cafès de Martí Monterde (2007). Però quant a

---

l'increment dels lectors, ha estat repetidament descrit per historiadors contemporanis de la comunicació (Vázquez Montalban, M. 1999; Roger Fischer, R. 2004; Newlyn, L. 2000; Briggs, A. i Burke, P. 2002; Crowley, D. 1997) i això implica que molts han aprofitat l'avinentesa per vincular el fenomen amb els canvis polítics, i ideològics, etc. Amb tot, no es poden dedicar més que algunes de les línies següents a resseguir alguns d'aquests comentaris; perquè per a aquesta tesi en concret, el que més interessa assenyalar és que aquest increment de la publicació reforça l'aparició d'aquell objecte conceptual que és el públic.

Perquè al capdavant, el públic, l'audiència, l'electorat, la nació, es presenten com a constructes propis de diverses àrees de saber, alhora que semblen solapar-se quan el raonament adopta una perspectiva arqueològica o genealògica. Aquest podria ser un indicador d'una superposició d'enunciats que pertanyen, al capdavant, a un mateix discurs. Per un costat la necessitat de *parlar per /comprendre* "la gent" (la sociologia amb què treballa Latour, 2005); per l'altre, la necessitat teòrica de fer-ho perquè les condicions socials hi han dut. La doble opció fa coincidir unes transformacions en els àmbits de la recerca, amb l'explicació buscada, amb la teoria acceptada i formulada, etc. La qual cosa fa pensar que podria no tractar-se d'una casualitat sinó d'una sinèrgia. És a dir, que les diverses formulacions disperses estan sincronitzades i topen amb un cert solapament fa pensar que, en darrera instància, totes les formulacions es troben instal·lades sobre una mateixa capa de coneixement: gent, societat, públic, nació (poble) podrien funcionar com un seguit d'"objectes discursius" que emergeixen gràcies a certes pràctiques discursives que s'haurien definit lentament i comunament, i que potser sorgeixen del mateix centre.

Els capítols següents es fixaran més en aquesta intuïció que es formarà en una hipòtesi possible per a recerques posteriors. De moment, fet el primer assenyalament -producte de tota la demostració que s'ha resseguit fins ara- des d'una òptica més general es discutirà el pla de fons, el marc de totes les transformacions; l'escenari cultural i comprensiu més ampli on totes les categories, tots els conceptes, els objectes i totes les narracions que els formen coincideixen i es disposen sobre el mateix pla. El context hauria de facilitar una clau per la comprensió de l'aparició de l'objecte del públic/societat/poble. Els canvis culturals i simbòlics, els valors i la transformació política i comprensiva són contemporanis a l'emergència d'una figura de múltiples cares: públic-audiència-electorat-societat, serviran també de condicions pel nou escenari legal i nacional.

---

Els nous lectors del darrer terç del s.XVIII europeu van estirar el mercat editorial que va topar-se davant d'una via nova de desenvolupament vinculada amb la transformació dels estils i dels gèneres literaris; però la nova via també obria un nou espai d'interpretació professional: la crítica literària. La inèrcia més habitual entre els estudiosos d'història de la comunicació és contraposar autors i lectors com si juguessin en dos espais separats; però aquesta opció s'esgota, per simple. Les condicions i el context comunicatiu només es pot abordar si es proposa una reflexió nova que passi per les possibilitats que la crítica literària va brindar a molts dels autors consolidats, i a d'altres d'emergents. Es tracta d'un espai generat entremig del raonament polaritzat que permet comprendre millor els raonaments dels autors –que durant el final del s.XVIII ocupaven, personalment, les tres posicions de l'auca: autors, lectors i crítics. Algunes discussions acadèmiques contemporànies donen cos a les noves mirades i opcions metodològiques i conceptuals que sorgeixen quan s'obre la porta de la crítica literària: prestar atenció als *altres* mitjans –la ficció, la novel·la i els *altres* gèneres literaris ajuda a multiplicar els grups de lectors; també hi ajuda fixar-se en la distinció entre poesia i prosa pel que fa a les afinitats ideològiques; o encara, no menystenir les transformacions cognitives associades al canvi que es produeix en passar d'una *publicitat oral* a una *publicitat escrita* (Newlyn, 2000: 25 i s).

Tots aquests aspectes reforcen la idea que els canvis produïts després de la segona meitat del s.XVIII en relació amb la producció literària estan sincronitzats amb els canvis epistèmics i els canvis en l'escenari i les formes polítiques: la transformació de la publicitat burgesa no és només un procés de canvis dels escenaris polítics i legals sinó que està emmarcat en un procés més profund i complex de canvis comunicatius que s'estira per tota la superfície canviant de la cultura i arriba fins als canvis en la comprensió del món.

L'estudi de Lucy Newlyn (2000) assenyala com els aspectes que per Habermas (2006) formaven les condicions de partida per al desenvolupament de l'esfera pública burgesa en realitat, estan inserides en un context més ampli de transformacions que no s'esgota amb la politització de la discussió sobre literatura. Més aviat al contrari, hi ha una combinació de factors que permet pensar que el desplegament d'una esfera privada i íntima –que per Habermas tenia un valor estructural fonamental- és simultani al canvi des d'un escenari comunicatiu de caràcter principalment oral (més associable a l'episteme clàssica) fins a un escenari guiat des de l'escriptura (propi de l'episteme moderna).

Per Foucault, aquesta mateixa transició es pot resseguir en els gèneres literaris especialment amb l'emergència de la novel·la policíaca que substitueix els fulls solts que relataven crims escabrosos i que voleiaven per les ciutats (per Foucault la referència és sobretot francesa) abans de finals del XVIII. L'autor de *Vigilar y castigar* (vegeu Foucault, 2009:70) situa aquesta transició en relació amb el pas d'un sistema penal basat en la demostració pública del poder del rei a un sistema penal basat en la cautela i la discreció i la intel·ligència per sobre de la força. Els dos sistemes legals/penals que descriu Foucault es corresponen a grans trets, amb els dos escenaris epistèmics que ell mateix havia descrit a *Les mots et les choses* (vegeu Foucault, 2006) alhora que coincideix amb la traslació d'estils literaris i de canvis d'hàbits lectors que proposava Newlyn (2004).

I, precisament, paral·lel a aquest pas en la naturalesa comunicativa de la discussió, hi ha la presa de consciència d'un públic lector que per molts autors s'havia convertit –a partir del darrer terç del s.XVIII- en una amenaça i en una deformació del públic lector d'abans del 1780. La sensació d'amenaça, de decepció, de menyspreu, de promesa trencada, es pot resseguir sense gaire equívocs en bona part de la literatura romàntica europea de principis del s.XIX: per una banda, els exemples de Newlyn assenyalen amb claredat com el nou públic lector és descrit pels autors del XIX com il·letrat i parasitari, mediocre i gandul. El públic-lector és un dictador, arbitrari que amenaça amb acabar amb les llibertats conquerides (alguns autors culpabilitzaven la Il·lustració de tal escenari pervers!):

“Parleu una mica de les novetats que es noten als cafès quan s'hi entra (com el de Venècia) i es veuen les taules cobertes de pallussos, que també prenen llur cafè com unes persones. Oh! Segle de les llums! Quan es veia un provincià, abans, prenent cafè? Efecte de la Il·lustració. Allà hi arreglen Europa, prenen la Gazeta, fan com qui llegeix, parlen alt i claven cops per donar-se la importància que ningú els dona, manen sovint els mossos i si us hi acosteu, els veureu dir “Si jo fos ministre, si jo fos rei, una altra ens en passaria, hauria de ser, s'esdevindria”. Quan surten d'allà van de dret des de llur congrés a arreglar els aparells de llurs ases, que dugueren carregats de palla; per tornar al seu lloc, en què, si hi aneu, veureu aquells minstres que es creuen amb més talent que un Floridablanca, començar a bastonades amb les seves dones i a governar pèssimament llurs fills, que no saben arreglar ni ensenyar a llegir ni a escriure”<sup>130</sup>.

Mariano José de Larra a: “Correspondencia de El Duende” El Duende Satírico del Día, 31 març de 1828, Citat a: Martí Monterde, Antoni (2007: 115).

“El llenguatge figurat de Coleridge podria associar el públic-lector, a la manera burkeana, amb dictadors arbitraris i deslleials, multituds sense rostre –tots ells, per implicació, els productes monstruosos de la Revolució”<sup>131</sup> (Newlyn, 2000:56); tant l'exemple madrileny

---

com l'anglès, permeten pensar que en diversos països i escenaris es pot percebre alhora la sensació de malentès, de frustració o de decepció.

L'any 1844, des de França i per prologar "*Deutschland. Ein Wintermärchen*" (Heine, 2001) (vegeu, també, "Alemania. Un cuento de invierno" (2001b) Heinrich Heine (1797-1856) s'exclamava en aquesta direcció:

"De Cervantes i Molière me'n puc fer millor la idea; el primer escrigué pel gran senyor de les dues Castelles, el segon pel gran Rei i la gran Cort de Versailles! Oh, me n'oblidava, que vivim en un temps molt burgès i que ja em veig a venir, com moltes filles dels rams, educades a la vora del Spree, o fins i tot de l'Alster, arrufaran més o menys llurs nassarrons davant del meu pobre poema!"<sup>132</sup> (Heine, H. 2001:3).

Però, en el cas d'aquell pròleg esmolat i memorable, Heine assenyala la ruptura entre els propòsits del nacionalisme alemany "negre, vermell, daurat" (*schwartz-rot-goldner*) i els propòsits universalistes i d'emancipació de la Il·lustració. En aquell text s'hi detecta, al capdavant, el canvi de significats que s'han produït en la noció de poble i en la contradicció entre el modern model legal –que ja és un fet i que representa la França de la primera meitat del s.XIX- i les intencions prerevolucionàries. Heine exposa com "els burgesos [francesos] se senten còmodes amb el nou marc de drets de l'Estat francès però que encara deixa molt a desitjar per bona part de la població"<sup>133</sup> (Heine, H. 1970:4).

La contradicció que deriva d'aquesta transició significativa és fonamental per entendre que el primer públic lector del s.XVII no es podria convertir en el públic de l'opinió pública regulada pel nou sistema legal a partir de finals del s.XVIII: no es tracta del mateix. Hi ha una escissió molt significativa que obliga a revisar el concepte de públic i a prestar atenció al procés de la translació.

En la seva completa recerca al voltant de la relació entre escriptors i lectors, Newlyn (2000) es fixa en el contrast de valors entre aquells de què gaudia la lectura en l'època prerevolucionària, i posa per exemple l'obra de Milton (1608-1674) que suggeria que la promiscüitat lectora era un motor d'alliberament: "una dieta de lectura indiscriminada animava la llibertat d'escollir (i eventualment, d'escollir amb saviesa)"<sup>134</sup> (Newlyn, 2000:56); amb els valors que s'atribueixen a llegir després de la revolució: per exemple, la noció de promiscüitat lectora es detecta en l'obra de Coleridge que arrossega nocions d'indiscriminat apetit sexual sobrepoblador i devaluador dels estàndards morals de la nació (vegeu, també, Newlyn, 2000:56).

---

De fet, l'argument de la promiscuïtat que havia perdut la ironia formadora de la proposta miltoniana amb el pont del s.XIX, s'hauria vist carregat de les preocupacions pròpies del nou moment històric i del nou escenari de coneixement: l'episteme moderna. Això –que també argumenta Newlyn– es detecta en la recurrència d'imatges botàniques i demogràfiques que són pròpies del nou marc cognitiu: les teories de Malthus sobre la sobrepoblació havien servit de referència per als conservadors per advertir del perill de l'escassetat dels recursos i de les contradiccions que arrossegaven els principis aperturistes que havien recolzat la Revolució Francesa. Es noten, també, aquests arguments a l'hora de parlar de la lectura i del públic lector: la vulgarització dels continguts, l'excés de zel dels poetes contraposat als nous gèneres en auge, les necessitats de distingir l'anomenada "premsa seriosa" de les altres formes de publicació periòdica –satírica, per exemple, o fulletonesca, o fins i tot sensacionalista que s'extendria juntament amb la influència de la publicació periodística nordamericana dels anys trenta del s.XIX. Tot això redundava en la mateixa idea de fons que era la de lamentar els excessos revolucionaris tot considerant-los monstruosos.

En aquest mateix sentit, la metàfora que s'havia posat de moda per explicar la botànica parlava de la natural inclinació a la democràcia de les plantes salvatges i de la perversitat inherent en l'horticultura. Es tracta d'una referència moral útil per a traslladar la pauta al codi social: "La planta *salvatge* podria associar-se a la salut, la *luxuriosa* amb la degeneració empesa per la societat humana"<sup>135</sup> (Newlyn, 2000:57). La combinació de les imatges de la botànica amb el creixement del públic lector és una constant entre escriptors de finals del s.XVIII anglès i passa per associar –per exemple– el nou públic lector amb una espècie parasitària insaciable entre cancerígena i malformada: un monstre.

Ja s'ha fet –bé que lleu– una menció al paper dels monstres en l'episteme moderna segons Foucault però s'hi podria afegir el paper que el francès els atribuïa com a "guardians dels límits del coneixement" establint el punt de partida per algunes perspectives més actuals (vegeu per exemple, Cohen, J.J. 1996). De manera que, per al cas, la por de la sobrepoblació (i, en concret, de la sobrepoblació de lectors incultes) funciona com una sola idea que reverbera en una imatge de desencís, d'amenaça o de pèrdua que arriba a esdevenir nostàlgica. És una imatge identificable en la major part de la literatura culta (o de referència) durant el període que va des del darrer terç del s.XVIII fins a mig s.XIX. El públic lector massificant-se és considerat un dictador arbitrari i irracional que amenaça els propòsits il·lustrats alhora que és el producte directe dels corrents generats per la Revolució Francesa.



---

El to i les preocupacions dels sectors socials més cultes són el moviment de sortida del canvi que s'ha produït en l'escenari lector i coincideix amb algunes de les qüestions que ja s'havien assenyalat entre els problemes de plantejament que arrossegava HCOP de Habermas: l'autor alemany hauria passat per alt el canvi de significats que derivarien del salt epistèmic assenyalat per Foucault i hauria reconegut, en el to dels romàntics post-revolucionaris, la decepció i l'engany de les masses que havien descrit Adorno i Horkheimer pocs anys abans de HCOP (vegeu Adorno i Horkheimer, 2006). Habermas també hauria aclarit el canvi, no com un problema ideològic, sinó més aviat com la contradicció filosòfica que explora, al llarg del capítol quart de HCOP. Ja s'ha exposat més amunt que aquell canvi de posició narrativa de Habermas a HCOP ha estat assenyalada, descrita i discutida repetidament (per exemple i de referència, a Hohendahl, 1979).

Per Habermas, com per Coleridge (Newlyn, 2000), el canvi d'un escenari lector al següent consisteix sobretot en un *empobriment* dels continguts; però aquesta hipòtesi es pot discutir –com es pot discutir la condició de *premsa seriosa*. El dubte emergeix tant des d'una mirada sobre la lectura en el moment històric en què es produeix, com des d'una òptica més general de la teoria de la lectura. Possiblement la qüestió més important que s'hauria d'assenyalar per comprendre la transformació de la publicitat com un producte dels canvis en les formes socials de la lectura, sense caure en la repetició del model elitista i burgès és deixar de banda la recepció simple: la tendència a construir receptors passius i homogenis ha influït durant molts anys tota la recerca comunicativa i per al cas dels hàbits de lectura del s.XIX i de la història de la lectura en general superar aquesta tendència és fonamental.

La diversificació de públics i estils, els nous llenguatges i els nous mitjans, i la multiplicació de narracions coincideixen històricament amb tots els canvis en el pla del coneixement –també científic, tècnic, filosòfic, legal i polític- que s'han descrit als capítols anteriors. De manera que, caure en la simplificació en aquest punt i aplicar el model senzill i fàcil que estava de moda als anys cinquanta del s.XX –i que alguns teòrics encara no han abandonat- seria un error.

Precisament, la manca de sensibilitat en relació amb les complexitats de la recepció de la comunicació social de l'època i la drecera teòrica que tendeix a igualar el públic alfabetitzat amb la classe burgesa amb la població que participava d'una discussió pública que es vantava de desinhibida i que tenia lloc als cafès, són els dos factors clau que oculten el problema del canvi de significats i de les contradiccions que emergirien posteriorment i que ocupen aquestes pàgines. L'esfera pública burgesa no era un terreny

---

neutral i lliure ni un espai alliberat de censura; com no ho era d'unes pràctiques tan fortament ritualitzades com qualssevol altres pràctiques socials. L'accés als cafès, la retòrica de la discussió, els temes i les sensibilitats, les preocupacions i les maneres, tot plegat fins a les institucions –primer informals i després progressivament formalitzades- de l'esfera pública duïen la signatura d'un grup social molt concret que hauria adquirit el dret i la posició de signar en nom dels universals. Part dels propòsits d'aquesta tesi és insistir i assenyalar alguns dels dispositius d'aquesta ocultació; i per això, no n'hi ha prou amb recordar que ja s'ha escrit com Sue Jansen (1988) s'havia ocupat de la qüestió de la censura postrevolucionària i de com els dispositius de prohibició, i de tabú que van instaurar-se progressivament amb el règim burgès només *traduïen* (en el sentit que reinterpretaven i que renovaven) els propis de l'Antic Règim.

També Lucy Newlyn (2000) s'ocupa d'assenyalar que estructuralment els sistemes comunicatius –la premsa, l'autoria, la crítica, la publicació- no eren ni neutrals, ni universals. Més aviat al contrari, l'autora mostra, amb una mirada històrica i literària a l'Anglaterra del pont de segle XVIII al XIX, que el món editorial estava teixit d'amiguïsmes, de pressions i de connexions entre editors, crítics i autors; de mentoratges i de recomanacions, de simpaties i d'empentes (vegeu per exemple, Newlyn, 2000:24-6). Si bé, en el recorregut que proposa, els protagonistes són els autors de literatura, Newlyn no s'oblida ni de mencionar la premsa ni els cafès; entre d'altres coses perquè els lligams entre unes formes de comunicació i les altres només són destriables des d'unes posicions metodològiques més intencionades que no comprensives.

En aquest punt es retrobarien, ara des del seu vessant més pràctic, les discussions teòriques que s'havien iniciat més amunt: Hohendahl (1979) criticava Habermas que barregés una revisió teòrica i una revisió històrica perquè semblaria que el model d'esfera pública descontextualitzada i veritablement neutral hagués pogut tenir lloc en algun moment del temps passat i que s'hauria perdut; quan en canvi, l'esfera pública només tindria el valor normatiu d'una utopia, d'un projecte de modernitat que no s'hauria completat. I tot i que la idea d'una esfera pública descontextualitzada i abstracta ha desplegat àmplies reflexions i recerques que han sabut treballar sense caure en aquesta drecera cognitiva i en canvi han aprofitat les condicions específiques que el model de Habermas proposava<sup>a</sup>; no resol el plec detectable en l'obra de Habermas (2006).

---

<sup>a</sup> En són exemples, el *Hans Bredow Institut* o l'*Institut für Journalistik und Kommunikationswissenschaft* a Hamburg o el *FÖG* a Zurich, on es fa recerca sobre esfera pública europea, o sobre esfera pública i identitat (vegeu, per exemple, el projecte *Euromaps* o els textos de Lucht i Trefas (2006) o de Kurt Imhof (2003) que ja s'han referenciat més amunt).

Ja s'ha esmentat més amunt, al capítol anterior, el model teòric de les arenes de comunicació pública. És un exemple de teoria que es fixa en la transformació social alimentada comunicativament. La perspectiva resol el punt de trobada entre la discussió sobre identitat i esfera pública. I d'altra banda, al contrari del que passa en d'altres teories de l'esfera pública derivades de la teoria política, aquesta no cau en l'assumpció d'un *demos* integrat a priori (Lucht i Trefas, 2006). Es tracta d'una línia de recerca de les més exitoses en el marc de la recerca sobre comunicació social i política a Europa perquè problematitza la noció de la identitat i dels límits de l'esfera pública: En els processos de crisi "els límits de l'esfera pública política són literalment trencats per jugadors nous, subjectes i focus d'atenció, que poden alhora, conduir a una extensió o clausura interna o externa dels límits de la validesa política"<sup>136</sup> (Imhof, citat per Lucht i Trefas, 2006:11). Altra vegada, el que es posa en joc i el que s'entra a discutir és la noció del públic: aquella entitat indiscutida condicionadora i necessària per a la idea de l'esfera pública burgesa original. Es tracta d'una discussió –i per això s'assenyala aquí– que considera l'esfera pública en abstracte però manté els processos comunicatius al centre del problema sobre publicitat.

Però seguint amb l'exercici de contextualització històrica, hi ha una qüestió assenyalada per Thompson (1996) respecte del raonament de Habermas que servirà com un nou punt de partida per avançar amb el tema del marc epistèmic i de la transformació de la publicitat burgesa:

"Molts estudiosos han notat que, quan s'adona de la formació de l'esfera pública burgesa, Habermas atribueix un paper significatiu a la premsa. Però si rellegim *la transformación estructural* amb atenció, advertirem, crec, que Habermas no estava interessat en la premsa com a tal per les característiques específiques d'aquell mitjà de comunicació i per les classes de relacions socials que s'hi establien. La seva manera de reflexionar sobre la premsa estava determinat per un model de comunicació basat en el llenguatge parlat: la premsa periòdica formava part d'una conversa iniciada i prosseguida en els espais compartits de la sociabilitat burgesa. La premsa estava entreteixida tan íntimament amb la vida dels clubs i de les cases de cafè que seria inseparable de les institucions: "La mateixa discussió, transportada a un mitjà diferent, va ser continuada per reingressar, per via de la lectura, al mitjà conversacional original" (*Structural Transformation* pàg. 42). Així, si bé la premsa va jugar un paper crucial en la formació de l'esfera pública burgesa, va ser conceptualitzada per Habermas no en relació amb la premsa mateixa, sinó en relació amb les converses que la premsa estimulava"<sup>137</sup> (Thompson, 1996:93).

Els sobreentesos habituals, no només teòrics sinó també metodològics, en l'estudi de l'esfera pública burgesa han consistit en confondre el paper de la premsa escrita i la publicació amb el paper de les pràctiques de la discussió als cafès; mentre que, en canvi,

---

també s'ha tendit a separar uns tipus de publicacions de les altres (poesia, novel·les, premsa periòdica o publicacions de canya i de cordill i fulletons) com si fos possible distingir l'increment de la maquinària editorial dels diversos tipus i formats que també s'havien multiplicat i que ocupaven cada vegada més espais a les ciutats i cada vegada més temps de la vida dels seus habitants. En certa manera, l'efecte final seria que l'escriptura s'acabaria inscrivint en la quotidianitat i acabaria sotmetent les pràctiques orals.

Es tracta d'un fenomen i d'un problema complex. Per una banda convé distingir l'estudi mediàtic (dels mitjans) del fenomen comunicatiu; per l'altra, es tracta d'un fenomen d'ampli espectre que ja s'havia començat a descriure al capítol dedicat al marc epistèmic. Però la transformació que implica passar d'unes pràctiques principalment orals a uns escenaris centrats en l'escriptura, és fonamental. D'una manera més o menys explícita, la major part de la literatura que s'ha considerat en aquesta tesi, hi ha prestat atenció; però tot i així, en la majoria de treballs sobre història de la premsa la separació entre oralitat i escriptura encara passa desapercbut. Té sentit pensar que aquesta desatenció es deu sobretot, a una dificultat metodològica afegida: l'estudi històric basat en l'accés a documents escrits dificulta molt imaginar l'oralitat –i les pràctiques de discussió orals- que continuaven i s'entrellaçaven amb els textos escrits, tal com es descrivia, tot just unes línies més amunt, amb la cita de Thompson.

Per començar-ho a resoldre, convé proposar un canvi de mirades complet: gràcies a les propostes teòriques de l'Escola de Toronto i a feines com les de Walter Ong (1987) o Eric Havelock (1996) ha estat possible redirigir l'atenció cap a l'estudi de l'oralitat. Llur mirada ha permès que Newlyn (2000) obrís una nova línia de reflexió d'efectes profunds per la comprensió de l'emergència de l'esfera pública. De la mateixa manera, i traslladant lentament el fenomen escriptuari fins als escenaris del poder, Foucault (2009:193 i s.) descriu com el sistema gramatical i normatiu que s'aplica a l'ensenyament de la llengua és un dispositiu que contribueix a la societat disciplinària. De manera que els canvis en l'hàbit lector -a què s'ha fet referència- i de les normes i l'extensió de l'escriptura normativitzada que van produir-se al llarg del s.XVIII podrien ajudar a comprendre una transformació que, per al model de Habermas, és fonamental. Però a part, encaixa, també, amb l'argument que les dues epistemes es poden distingir, en el plantejament de HCOP.

Si es fixa la mirada sobre la naturalesa oral de la discussió als cafès, llavors, els papers, els diaris, les notes, les cartes i les publicacions hi queden subordinades –si més no inicialment. El progressiu augment de publicacions i l'augment de lectors hauria facilitat

---

el trasllat del centre de gravetat de les discussions cap als textos escrits i s'hauria naturalitzat tant la pràctica lectora com la pràctica escriptuària. Es tractaria d'un procés relativament lent que s'hauria desencadenat al llarg del s.XVII –segons Foucault (2006)– amb l'episteme clàssica; però que s'hauria consolidat definitivament amb l'episteme moderna a partir de la segona meitat del s.XVIII, evidentment, de manera irregular als diversos països europeus.

Els cafès que des del s.XVII s'haurien extès per Europa podrien representar bé la translació: els espais de trobada i de discussió acabarien per transcriure els arguments per deixar-ne constància documental (a la manera de les actes) com per poder-los traslladar d'uns escenaris als altres, d'uns cafès als altres. El recorregut de les peces escrites generaria més discussió oral i progressivament s'anirien encadenant uns debats amb els altres gràcies al relleu dels documents escrits. El procés que podria anomenar-se d'*escriptualització* i en certa manera també d'*oralitat secundària* de la discussió es pot detectar aprofitant el cas de l'estudi de Newlyn (2000): en les obres dels autors i en la seva manera de construir els lectors, el públic, la comprensió i la interpretació dels textos i, doncs, també en la crítica, ha canviat la manera a favor de formes *escriptocèntriques*. Dupré (2004) també deixa veure aquesta cesura en la conquesta que significava desplaçar la discussió teològica de la fe per dur-la fins a la noció d'interpretació; per a Sue Jansen (1988), en canvi, seria l'alliberament respecte de la discussió transcendent i la possibilitat de falcar una separació entre teoria i pràctica que deixés la fe al marge de la raó; per al cas de Foucault (2006), ja es veia a l'anterior capítol, el procés conduïria fins a la separació definitiva entre les paraules i les coses: a l'episteme moderna.

Un dels factors que podria haver dut Habermas a donar per descomptat un canvi comunicatiu tan important –la pendulació des d'un escenari primordialment oral fins a un d'escrit– és que per als estudis sobre opinió pública, democràcia i discussió pública se sol fer servir el referent grec (vegeu, per exemple, Habermas, 2006; o Arendt, 2009; però Berrio, 2000, també). Es podrien identificar un conjunt de factors que explicarien per què Grècia: els antecedents democràtics; les referències culturals i filosòfiques; l'ennobliment clàssic. Hi ha una tradició científica que, sobretot a partir dels principis del s.XIX, intenta recuperar i encadenar una certa visió del que passava al món grec amb les formes modernes. Entre ells, el més notable, la democràcia. La imatge grega, però, té a veure, segurament, amb la nova tradició burgesa i la necessitat de canviar de referents. Tanmateix, tantes intencions haurien acabat per idealitzar l'antecedent hel·lènic: el que avui es considera la Grècia clàssica en general va ser sempre un conjunt de comunitats orals en què l'escriptura no podia tenir el valor social que molts han volgut creure.

---

L'emergència de la filosofia té molt a veure amb els canvis tecnològics associats a l'escriptura, (vegeu Ong, 1987) però igualment a la Grècia democràtica era una minoria la que sabia escriure; i l'escriptura estaria sempre subordinada a les pràctiques orals: els diàlegs, el cor, la retòrica. Eric Havelock (1996:133), un dels hel·lenistes més importants del darrer temps, no dubta a afirmar-ho:

“La Grècia oral no sabia què era un objecte de pensament. Quan la musa va aprendre a escriure, va haver d'apartar-se del panorama vivent de l'experiència i del seu fluir incessant; però mentre va romandre grega no va saber oblidar-lo del tot”<sup>138</sup>.

Paradoxalment, Habermas (i d'altres autors) acceptaria que els canvis en les formes comunicatives podrien anar associats als canvis en les formes de coneixement i del discurs (per exemple quan Habermas s'alinea amb l'Adorno i el Horkheimer de la *dialèctica* i assumeix que les noves formes comunicatives estupiditzen i infantilitzen: per exemple el ritme sincopat de la música jazz que diria Adorno (Adorno, 1973) o les imatges i les sensacions immediates proporcionades pel cinema (Adorno i Horkheimer, 2006); però tots ells passen per alt que el model democràtic hel·lènic que serveix de referència per defensar la lliure discussió pública era oral, mentre que llur proposta contemporània passaria pel reforç i la consolidació de les formes escriptuàries de comunicació –sobretot la dita *premsa seriosa* (Habermas, 2008c). I encara, d'altra banda, tant Adorno i Horkheimer com Habermas, obliden que l'emergència de la premsa coincideix amb la consolidació dels Estats-nació, que, tal com demostren diversos autors només poden *imaginar-se* des de la base escriptuària de la comunicació (vegeu, entre d'altres, Benedict Anderson, 1983; Briggs i Burke, 2002; Eisenstein, 1994).

I malgrat tot, el referent democràtic i els estudis sobre filosofia política i del dret han tendit a passar per alt el condicionament tècnic que modificaria substancialment les característiques de veritat, de saber i d'objectivitat en un cas i en l'altre. En el nou escenari posterior al s.XVIII, de l'episteme moderna, s'ha capgirat la prioritat: l'escriptura ha subordinat l'oralitat de manera que la veritat recau sobre allò que està escrit; i, en canvi, les paraules se les endú el vent. Per això Habermas, quan incorpora progressivament la premsa crítica a l'hora d'estudiar la publicitat burgesa, hauria d'haver prestat atenció al canvi de centre de gravetat que també es va produir al llarg dels s.XVII i XVIII i que va dur d'unes discussions obertes i públiques, de naturalesa oral; a uns debats tancats, tècnics, polítics i legals de naturalesa escrita que coincideix i és imprescindible per l'arribada dels Estats de dret constitucionals.

No resulta estrany, doncs, que en els estudis sobre aquest període, la preocupació per la transformació de l'escenari oral a l'escrit, sigui recurrent. Per exemple, en l'estudi de

l'emergència de l'audiència -un actor nou en l'equació literària del principi del s.XIX-: "De Certeau", cita Newlyn (2000:27)<sup>139</sup> "exposa que des del s.XVII endavant, la lectura en veu alta va produir-se cada vegada amb menys freqüència; i que aquest descens anava carregat de significació cultural". Tot i que, segons l'autora, la importància de les lectures orals i dels recitals durant els s.XVIII i XIX farien matisar la cronologia establerta per de DeCerteau, les característiques socials de la lectura oral dels textos, per oposició als trets privats de la lectura silenciosa, encaixen amb la distinció axial sobre la qual Habermas havia construït el seu model: l'esfera pública i l'esfera privada. La gestió de la publicitat, i de la privacitat, podrien anar directament relacionades amb aquest canvi de "contracte de lectura" de la discussió i dels textos; perquè mentre la oralitat estava al centre, els debats, els cafès i els clubs també funcionaven com els nodes de la dinàmica pública i podia separar-se dels espais destinats a la lectura en què regnava el silenci.

Walter Ong insistia en aquesta direcció: "escoltar paraules parlades construeix els oients en un grup, una audiència pròpiament; de la mateixa manera que llegir un text escrit o imprès gira els individus cap a ells mateixos"<sup>140</sup> (vegeu Ong, 1987; també citat per Newlyn, 2000:16). És una mirada que separa les pràctiques comunicatives diverses per esferes diferents. Aquest plantejament ajudaria a comprendre com s'estructurava -teòricament- la vida burgesa des del s.XVII i fins a les darreries del s.XVIII. El mateix abisme entre l'oral i l'escrit, s'estira, com es veurà, fins als gèneres literaris i les pràctiques socials i es consolidaria en llei i norma moral a partir del moment en què la Revolució Francesa va permetre la implementació d'una narrativa legal nova i d'un sistema polític i cultural que duia l'accent moral de la burgesia. Paral·lelament, Foucault (2009:100-101) estableix una diferenciació simbòlica associada a l'oralitat i a l'oralitat secundària que s'instaura a partir d'aquell mateix moment.

La noció, aprofitant les teories de la semiòtica interpretativa, de "contracte de lectura" resulta pertinent perquè ajuda a posar l'accent no sobre el canvi dels continguts -en què s'havia quedat Habermas quan distingia l'esfera pública impolítica, la literària i la publicitat burgesa (vegeu Habermas, 2006)- sinó sobre un canvi més profund que lliga transversalment la transformació dels dispositius, la dels continguts i la dels significats. Insistir en la idea d'un canvi en el contracte de lectura permet visualitzar més dimensions que actuen en sinergia i que són fonamentals per identificar la formació objectual del públic.

La transformació, doncs, té a veure amb un canvi comunicatiu a molts nivells prou profund com perquè permeti -a hores d'ara- la comprensió de les dificultats i les

reserves, la sensació d'exposició i l'actitud defensiva que mostraven els autors de la literatura romàntica: la poesia, en tant que homenatge a la intimitat i al sentiment, es veia esquarterada per la crítica i exposada públicament en forma d'impressions periòdiques sotmeses a les dinàmiques socials i als gustos populars.

En aquell mateix període, però, el periodisme aniria obrint les vies de la seva consolidació com a pràctica professional, tot ocupant-se dels temes propis d'una publicitat literària, política i econòmica que només estaria separada de l'esfera privada segons uns criteris morals burgesos que no s'haurien acabat de posar mai en pràctica.

Malgrat la intenció teòrica de Habermas, hereva dels propòsits de la Il·lustració, hi ha nombrosos exemples que expliquen que és impossible separar l'esfera pública i l'esfera privada en les pràctiques comunicatives del s.XVIII. Newlyn (2000) exposa que els poetes del pont del s.XIX es sentien intimidats i atrapats en una xarxa d'amiguismes, simpaties, mentorismes vinculats al negoci de la publicació alhora que sovint estaven entramats en grups polítics, morals i ideològics. Un exemple d'aquest entramat és el de Keats (1795-1821): "hauríem de considerar els escriptors en relació amb el cercle immediat de col·legues gràcies a qui llur creativitat se sostenia, més que no pas aïlladament"<sup>141</sup> (Cox, citat per Newlyn, 2000:25). I segueix:

"Hem d'afirmar, en termes generals, la importància dels grups a l'hora d'establir la naturalesa social dels objectes culturals i a l'hora de representar el territori vital sobre el qual els individus comparteixen una ideologia més àmpliament difosa... hem de (re-)situar el Romanticisme de segona generació, i el treball de Keats en particular, com a poesia Cockney, poesia produïda a l'interior d'un cercle d'escriptors amb un projecte cultural comú"<sup>142</sup> (Cox citat per Newlyn, 2000:25).

La continuïtat entre el projecte polític, la producció literària i cultural i el nou escenari legal és el punt de partida per a discutir la necessitat de considerar el que alguns (McGuigan, 2004, per exemple) han anomenat l'esfera pública cultural. I, de fet, aquest és el camí pel qual ha de passar el capítol; però, primerament, encara es prestarà una certa atenció a alguns altres trets de natura comunicativa importants per comprendre millor el marc de l'esfera pública burgesa descrita per Habermas (2006).

La vinculació entre la producció literària, l'increment de lectors i la pressió i l'amiguisme en el sector editorial ajuda a comprendre que l'entorn en què es va desenvolupar l'esfera pública burgesa –especialment l'anglès, que Habermas utilitza d'exemple (2006)- fos un entorn profundament influenciat pel liberalisme. Per això, Badia (1992) escrivia que "la incidència bàsica de la premsa periòdica consistí precisament a originar la consciència de públic entre els estaments il·lustrats i capitalistes que exigirà de l'Estat actes



---

administratius que consonin amb la iniciativa de les persones privades i que l'esperonin" (Badia, 1992:17). Es tracta, d'una comunitat de dimensions que es troben juntes en aquella idea de públic –tal com s'exposava més amunt– que estira i dota de continuïtat unes característiques que s'allarguen des del capitalisme en l'economia fins a les persones privades de l'Estat o al nou rol de la família. La consciència de públic articulada sobre aquesta base podria ser el punt de partida per retrobar la forma i la funció del discurs nacional; però això es discutirà després. De moment, s'insistirà encara en la continuïtat entre el liberalisme burgès i la concepció de la premsa.

El liberalisme és la perspectiva que ajuda a comprendre el nou paper que *hauria de* tenir la premsa. És també el referent que orienta el model d'esfera pública de Habermas (2006) i per això comporta una certa confusió entre les pràctiques comunicatives i els propòsits ideològics: "el liberalisme va jugar un paper emancipador a l'hora d'anticipar les causes de la llibertat de qüestionament i la llibertat de premsa"<sup>143</sup> (Jansen, S. 1988:6). De manera que les característiques comunicatives i sobretot les condicions legals i teòriques, entre les quals s'han de comprendre la publicitat burgesa i la seva funció legitimadora dels sistemes democràtics i dels Estats de dret moderns, estan basades sobre els principis del liberalisme.

Així s'intueix doncs, un altre nus que hauria pogut dur a embolicar i a curtcircuitar la mirada històrica respecte de l'escenari i l'evolució comunicativa: la transició des d'una noció de publicitat articulada en discussions orals als cafès fins al paper de la premsa com a dispositiu per a la legitimació política en la nova esfera pública burgesa. Altra vegada: la historicitat toparia amb la postura normativa. Confondre les dues mirades ha llastat l'obra de Habermas perquè ha fet incompatibles les perspectives historicistes i les perspectives normativistes de la filosofia del dret. Però, tanmateix, l'estudi de la comunicació social, i no només la història de la comunicació social, és l'àrea de coneixement que ha patit les conseqüències d'aquesta confusió perquè ha quedat mancada d'un equipatge teòric que desdoblés alguns dels malentesos que l'obra de Habermas podria haver generat precisament per aquest doble abordatge.

Entre les dificultats que s'arrossegueuen des de la proposta habermasiana d'esfera pública hi ha el descuit del que podrien anomenar-se els "altres mitjans". És una categoria dèbil i ambigua, tot just, perquè posaria a prova la pròpia definició de mitjans de comunicació; però convé recuperar el comentari que fa Calhoun (1992:33)<sup>144</sup> quan parla dels espantosos del penic, les fulles d'escàndols morbosos, etc. O Michel Foucault, referint-se a la literatura de venda ambulants i al gènere "últimes paraules d'un condemnat" (vegeu, 2009:71).

L'obertura que pateix així la noció de mitjà de comunicació, ja s'ha comentat en d'altres moments d'aquest mateix document, és una preocupació compartida per autors que s'han fixat en diverses inèrcies de convergències comunicatives que es produeixen en l'actualitat (vegeu Jenkins, 2006) però també d'altres que han denunciat problemes metodològics secundaris a una definició de mitjans de comunicació massa intuïtiva. En tots els casos, l'opció ha passat per fixar-se en els continguts de la comunicació i prestar atenció a les dinàmiques d'interrelació que es produeixen entre els diversos suports comunicatius (*devices*, dispositius) en relació amb una història que continua i s'escampa a través de cadascun d'ells autònomament però contínua. Per resoldre el problema que s'intenta assenyalar aquí, doncs, es pot buscar en la línia de conceptes com el de *transmedia storytelling* (Jenkins, 2003; 2006; o Scolari, 2009) o el d'ecologia dels mitjans (McLuhan, 1995). És il·lustradora, en aquest sentit, la referència de Michel Foucault sobre les sentències en el nou escenari disciplinari. "El sentit del dol ha de ser clar per a tots; cada element del seu ritual ha de parlar, dir el crim, recordar la llei, demostrar la necessitat del càstig, justificar-ne la mesura. Anuncis, cartells, signes, símbols s'han de multiplicar, perquè cadascú pugui aprendre'n els significats. La publicitat del càstig no ha de difondre un efecte físic de terror; ha d'obrir un llibre de lectura"<sup>145</sup> (2009:115).

Però tornant a l'escenari del s.XVIII. El mateix Immanuel Kant venia els seus textos fulla per fulla. Es tractava d'una pràctica habitual durant tot el s.XVIII (vegeu Gulyga, A. 1987). Totes aquestes *altres* formes de comunicació eren contemporànies de les publicacions angleses que Habermas utilitzà de referència (com ara els més que citats *Tatler* o el *Spectator*, o el *Guardian*, vegeu Habermas, 2006:80) per parlar de l'esfera pública burgesa del principi del s.XVIII. I tanmateix, l'autor alemany no menciona els altres; més aviat al contrari, passen tan desapercubudes en el seu raonament que han estat motiu de crítica per a la proposta de HCOP (vegeu Calhoun, 1992). Foucault (2009:72) exposa diversos exemples d'*altres* formes literàries –gèneres, suports i publicacions- que no s'han estudiat i que han caigut al marge de l'atenció habitual dels acadèmics i que en canvi s'haurien de considerar en llur efecte: "si aquests relats poden ser impresos i posats en circulació és perquè s'espera d'ells efecte de control ideològic, fàbules verídiques de la petita història"<sup>146</sup>.

Al pròleg del recull d'articles en discussió amb HCOP, l'editor, Craig Calhoun ja assenyalava que havia comès un error de simplificació en construir una continuïtat de recepció: "Habermas tendeix a jutjar el s.XVIII per Locke i Kant, el s.XIX per Marx i Mill i el s.XX pel típic espectador suburbà de televisió"<sup>147</sup> (Calhoun, 1992:34). La crítica

---

formulada per Calhoun, en realitat, té dues lectures que van més enllà del matís d'idealització que retreu a Habermas: per una banda, hi ha la qüestió de l'oblit dels altres mitjans que s'està desgranant en aquestes línies; i per l'altra s'hi troba l'efecte que aquella simplificació tindria per a les conseqüències que Habermas –i extensivament, molts dels seus lectors– assenyalava respecte de l'esfera pública: Habermas, diria Calhoun, "sobrestima la degeneració de l'esfera pública"<sup>148</sup> (1992:33).

Però la discussió sobre la qualitat de l'esfera pública i el desenvolupament de la modernitat és un tema que ja s'ha tractat àmpliament al llarg de les darreres dècades i tot i que alguns autors encara insisteixen a entonar càntics de pèrdua i de nostàlgia davant dels nous escenaris i les noves condicions comunicatives, la inèrcia ja és intentar estudiar les característiques de les esferes públiques actuals i llurs noves transformacions (com és el cas d'Imhof, 2003b, per exemple). Però aquesta tesi no pot obrir tampoc aquest front.

En canvi, sí que ha de tornar a prestar atenció als *altres mitjans* perquè en el model d'esfera pública de Habermas no hi són quan, malgrat tot, formen part fonamental de les condicions comunicatives del final de s.XVIII europeu. Tots aquells altres dispositius de comunicació que van des de les múltiples diverses formes de publicació i gèneres fins a les expressions estrictament gràfiques o la pintura i les altres formes artístiques (l'arquitectura, la música, l'escultura, el teatre, etc.), contribueixen a formar un escenari comunicatiu molt més complex que el de la premsa "seriosa" que Habermas va decidir considerar. En realitat, el paisatge de la comunicació social s'extendria molt més enllà – fins i tot a través– de la ficció i de la nova narració històrica: els nous valors liberals i burgesos, de fet, es poden rastrejar al llarg de tot els dispositius que configuren imaginaris coherents superant –com els mites– els límits de la realitat o de la ficció. I Habermas, també hauria menystingut el valor de la ficció (tal com assenyalava Calhoun, 1992:34).

De fet, diversos autors ja s'han fixat que hi ha una continuïtat sòlida, narrativa i imatgística, entre els dispositius comunicatius de l'època; i també s'ha detectat que entre tots completaven la noció més legal i política del procés de discussió pública: per exemple, el mateix Diderot considerava que una galeria d'art "es comunica en silenci" (Dupré, 2004:93). El grafisme, l'humor, les novel·les, els fulletons i les estampetes ajudaven a configurar una continuïtat simbòlica entre els membres de la comunitat. Sense ella no es percebria la necessitat de discutir públicament sobre afers que tenen a veure amb el col·lectiu.

---

D'aquí la importància d'un públic que tingués consciència de tal; i d'aquí, també, la importància de dispositius simbòlics per configurar la consciència i per construir-la en una narració que es repeteix (s'estira, s'escampa) a través dels múltiples mitjans de comunicació: la premsa seriosa, és clar, però també tots aquests *altres mitjans*. En realitat, no es podria parlar d'una esfera pública burgesa amb una finalitat legitimadora del sistema legal dels Estats de dret, tal com ho fa Habermas, si no és incorporant els mecanismes que contribueixen a fer que el públic es senti membre d'una comunitat. La maquinària disposada per l'Estat per construir una narració central que l'aculli s'anomena aquí l'Esfera pública simbòlica..

Bona part dels autors que es tractaran a les pàgines que vénen han estudiat com una d'aquestes narracions que amb més èxit i més força va emergir a les darreries del s.XVIII i al llarg del s.XIX segons els llocs va ser, precisament, la idea de la comunitat nacional. Per descomptat, no és la intenció de la tesi decidir si aquella *narració transmediàtica* (a la manera de Jenkins, 2003, 2006 i Scolari, 2009) es va inventar de bell nou o si va consistir en una recuperació –i actualització- intencionada de velles narracions. Encara menys, aquesta tesi es pot ocupar de comprovar, o discutir, la veracitat d'aquella nova narració cohesionadora com a correspondència amb una realitat social, material o política. Dir la paraula nació o nacionalisme, sovint –ja s'ha exposat a la introducció- suscita aquesta mena de preguntes però són inoportunes tenint en compte el propòsit específic i les característiques d'aquest estudi.

És més interessant explorar com totes les reflexions coincideixen a assenyalar aquell moment de la història com un punt d'inflexió en la producció de perfil nacionalista alhora que s'ha vist que el pont del s.XVIII al XIX és un moment en què creix l'assortiment de dispositius comunicatius per posar aquesta narració particular en moviment. Abans però, d'entrar a estudiar les característiques específiques del discurs nacionalista per veure si encaixaria amb el marc de transformacions de la publicitat burgesa, és millor seguir encara una mica més amb el fil d'aquesta narrativa contínua a través, també dels "altres mitjans de comunicació".

Adorno i Horkheimer (2006), en llur històric "engany de les masses", ja s'havien adonat que la ideologia burgesa es repetia de manera coherent a través de tota la maquinària de la indústria cultural i que organitzava el temps, les pràctiques tot ritualitzant i naturalitzant diferències i discriminacions, la violència i uns valors adequats al sistema fabril i de consum. Els dos autors, des de l'exili nord-americà, havien pogut concloure que la comunicació social –des del cinema fins al jazz- tancava el cercle del model capitalista.

---

Anàlogament doncs, potser, s'haurien de considerar algunes de les "narracions transmediàtiques" del s.XVIII. En aquesta direcció, de fet, Lluís Badia (1992:16), Jordi Berrio (2000:78), Jürgen Habermas (2006:80) i Calhoun (2007), precisament, coincideixen a recordar que: "no és casual que el segle XVIII sigui un segle d'intercanvi epistolar entre les persones privades: a correspondència interpersonal, els diaris íntims i el realisme psicològic de la novel·la burgesa representen les formes de mediació literària d'una subjectivitat interessada en l'autoobservació i en la compenetració intersubjectiva".

La recurrència temàtica i l'emergència de mitjans de comunicació que ressalten la subjectivitat, al capdavant coincidiria amb la hipòtesi –tan defensada per alguns teòrics de la comunicació recents– que els mitjans de comunicació generen (o reforcen) no només unes determinades formes de coneixement sinó també uns determinats coneixements. Precisament aquesta discussió és la que Michael Billig (2008) posa sobre la taula quan analitza el debat que John Locke i Anthony Ashley Cooper (el tercer comte de Shaftesbury –i nét del primer comte de Shaftesbury, que es deia igual) havien iniciat a principis del s.XVIII. Aquell debat entre mestre i deixeble, suggereix Billig (2008), encetaria la discussió entre la psicologia cognitiva i la psicologia crítica. Seria, posat en d'altres termes, la presa de consciència de la psicologia com a àrea de coneixement: la discussió entre un i altre passava pel punt en què per Locke, el pensament era ahistòric i l'individu també; mentre que per Shaftesbury el pensament, i doncs, la consideració de l'individu pensant, també, eren producte del context històric en què es trobaven.

Aquell debat, que en la psicologia contemporània encara no s'ha resolt, marcava el punt de partida d'una discussió ben encaixada amb aquelles preocupacions que Badia (1992), Berrio (1991 i 2000), Habermas (2006) i Calhoun (2007) assenyalaven unes línies més amunt. L'individu aïllat, amb tota la subjectivitat ahistòrica, receptor de drets, com a entitat autònoma, es pot identificar amb aquest moment de la història: el mateix moment, al capdavant, que uns capítols més enrere s'identificava el que Foucault assenyalava com l'aparició de l'home.

Tenint en compte que l'individu –com a l'objecte de pensament i de discussió– és nou a partir d'aquell moment, també és plausible que més que una resposta concreta i definitivament verídica sobre la veritable essència del jo i sobre la identitat individual; tingui sentit buscar el recorregut de l'objecte històric com a fruit d'un discurs amb data d'aparició i amb traces del moment de la seva formació. Per explorar en la direcció de l'analogia entre l'individualisme i el nacionalisme es pot seguir l'obra de Calhoun (2007):

---

només és qüestió d'inèrcies i d'interessos, de pràctiques, de repeticions i de temps, que les interpretacions i les discussions s'acabessin homogeneïtzant.

Amb aquest sistema de dispositius i de discurs, es desplaga un joc d'iteracions multiplicat al llarg dels diversos mitjans disponibles fins a cristal·litzar l'objecte i fer-lo tan inqüestionable com material. La noció d'home, d'individu, i amb ell, la idea de subjectivitat i d'identitat servien, des de llavors, com a analogia i com a punt de partida pel nou model de dret –que ja no recauria sobre els cossos i les entitats aristocràtiques hereditàries sinó sobre entitats i conjunts autònoms de subjectes en forma de ciutadania-. El canvi, extensivament, acabaria vinculant la idea de comunitat amb característiques pròpies, amb personalitat col·lectiva i amb capacitat, doncs, per fer-la receptor de drets específics, i com l'home kantià major d'edat, d'autodeterminar-se legalment.

La transformació en el marc jurídic que s'esdevé en el pont del s.XVIII i cap al XIX (i que Foucault va descriure, per exemple, a *Vigilar y castigar*, 2009) és anàloga de les transformacions epistèmiques i polítiques. Al capdavant, Foucault ja s'havia ocupat d'assenyalar, gràcies a la *microfísica del poder*, a través de quins dispositius el poder es materialitzava en lleis (per exemple, Foucault, 2006). Respecte d'aquesta relació, la comunicació adoptaria una posició central que contribuiria a vincular el poder amb les formes de coneixement (*saber*), tot garantint una certa continuïtat simbòlica coherent entre els escenaris de coneixement i els sistemes de dominació.

Si s'accepta aquesta premissa, deixa de ser estrany que la transformació epistèmica moderna sigui un mer avenç intel·lectual i tingui un referent, també, en els canvis de caràcter polític i legal. Dit d'una altra manera, les transformacions intel·lectuals que haurien configurat l'episteme clàssica serien només un precedent d'un sistema de coneixement que fa entrar en crisi la superfície del coneixement pròpia de l'Antic Règim sobre la qual s'instal·lava tot el sistema legal basat en els principis hereditaris i aristocràtics –en termes de Habermas, la publicitat representativa. La crisi epistèmica només podria anar seguida, doncs, d'una transformació nova en l'escenari polític i legal que derivaria inevitablement en una nova condició per al coneixement considerat acceptable.

Sue Jansen, (1988) en el seu llibre sobre censura va prestar una atenció molt especial al paper de la comunicació en tant que mediadora entre els sistemes de poder i de saber propis d'un determinat escenari social: "tota la comunicació aspira a crear poder-saber. Tot el poder-saber està lligat per l'interès; esbiaixat per unes prioritats jeràrquiques,

---

organitzatives, lingüístiques i perceptuals. Tot el coneixement, fins i tot el marxisme, porta l'*imprimatur* del pecat original de la consciència"<sup>149</sup> (1988:98).

El vincle entre saber, poder i comunicació que proposa Sue Jansen només aplicant el seu model de censura derivat de la proposta teòrica de Foucault, té un efecte multiplicador pel que fa a les consideracions de la comunicació que Habermas havia simplificat en el seu model d'esfera pública a HCOP: incorporar la variable del poder fa prestar atenció sobre l'estructura comunicativa: les propietats dels mitjans, l'accés als dispositius, les pautes vinculades al consum... Però el mateix raonament també canvia el valor que s'atribueix a la premsa en particular: respecte dels supòsits vinculats a la llibertat de discussió, de publicació, d'opinió, etc. perquè des d'aquesta nova òptica s'ha de prestar atenció també als canvis relacionats amb els continguts: el valor d'allò que es diu –el poder de nombrar (emparaular, com un exercici de poder), el vocabulari, els valors, les paraules clau. La vinculació entre la comunicació i el poder a través de les formes de censura dota els mitjans, nous i vells, d'un paper actiu. És a dir, els converteix en actors, com a mínim, a tres nivells: des de llur estructura de propietats, fins a llurs continguts, i encara, també, en tant que dispositius tecnològics. Però assumir aquesta nova condició al peu de la lletra podria enfonsar l'estudi de la comunicació en un propòsit senzillament inabastable (vegeu Jansen, Sue 1988:6).

Però assumint la limitació i tornant al marc històric que interessa aquí, des del punt de vista dels mitjans de comunicació, els canvis en el sistema legal, els canvis que Foucault descriu a *Vigilar y Castigar*, assenyalen una transformació en la relació entre el poder i el saber que, durant molt de temps va ser considerada com el final de la censura comunicativa: la Il·lustració, es deia, i la fi de l'Antic Règim són el punt final de la repressió comunicativa i aristocràtica. Però la mirada autocomplaent que considera el dret modern merament com una conquesta respecte de la del règim anterior, descuida el procés disciplinari que Foucault va ocupar-se de descriure amb deteniment: l'exèrcit, els càstigs, les presons formen un dispositiu complex de formació i de reorganització de tot el cos social fins a donar-li dimensió, precisament, nacional (vegeu-ne detalls a Foucault, 2009:142 i 2009:174, per exemple). Tant Sue Jansen (1988) com Foucault, (2009) demostrarien, doncs, que aquella idea inicial –i encara ara habitual- era una ingenuïtat: la noció de l'absència de control comunicatiu havia servit com una pantalla només per fer més subtils uns mecanismes de censura nous o de disciplina i *d'ortopèdia* instal·lats en una tecnologia de *distribució capil·lar* destinada a reforçar el nou model burgès.

És el mateix que confirmen Heiniger i Steiniger (2007:5) quan, en discutir els significats atribuïts al concepte de *publicitat* (en alemany original *Öffentlichkeit*), veuen la mateixa

---

empremta del context històric i legal de la censura de l'Alemanya-prussiana del s.XVIII que també, serveix d'exemple a l'hora de parlar de la disciplina del cos (a Foucault, 2009:158). En llur raonament, els dos autors alemanys, no només tenen en compte la premsa *seriosa* i "ben considerada" sinó que es fixen en la censura patida pels *altres* mitjans que queden fora del model original de HCOP (Habermas, 2006). Es tracta d'una demostració de la necessitat d'obrir les intuïcions habermasianes dels anys cinquanta, per fer palès que la pressió social, la distinció, i finalment, la prohibició només havien canviat de forma i de continguts però que seguien imperant també després de la Revolució Francesa.

Així s'obriria una línia de discussió que podria derivar fàcilment fins a les característiques i el debat al voltant de l'opinió pública i de l'enfrontament teòric entre Habermas i Luhmann (1981): per Habermas, la condició de la discussió pública és, precisament la desinhibició, l'absència de censura; mentre que per Luhmann, el feix de llum de l'opinió pública deixa l'opció d'una complexitat no dita, la idea d'una foscor que ocultaria alguna mena d'informació. És precisament la noció que els funcionalistes diuen *pragmàtica* la que permet pensar en una forma de limitació o censura: no tothom accedeix a tota la informació –que és funcionalment impossible, d'altra banda.

Per la seva part, Sue Jansen –seguint Durkheim i Freud i la sociologia i psicologia clàssiques- havia preferit recolzar-se sobre el principi que totes les comunitats necessiten dispositius de tabú (i de censura) i tòtems. Des d'aquesta òptica l'Estat de dret modern no hauria acabat amb els sistemes de dominació en nom de la llibertat – d'opinió, d'expressió, d'acció- sinó que només n'hauria desplaçat els mecanismes. I tanmateix, tant la raó com la llibertat d'opinió i d'expressió de la premsa es presenten com els pilars sobre els quals l'Estat de dret ha erigit el seu dispositiu de legitimitat (vegeu, per exemple, USA.3.1<sup>b</sup>. que representa la reclamació per la llibertat d'expressió de Patrick Henry). La censura, doncs, com a concepte, resulta difícil d'estudiar i de considerar en tant que funciona –des de la implementació del marc legal dels Estats moderns d'estructura burgesa- com un residu de deslegitimació i com algun rastre atàvic que ja s'ha superat.

Fóra ingenu doncs, assumir senzillament que unes societats que van instaurar uns sistemes legals de la força i de la complexitat de les constitucions dels Estats de dret moderns no tinguessin dispositius de censura, de prohibició i de tabú. Es podrien trobar

---

<sup>b</sup> L'apartat 7.1 d'aquesta tesi recull algunes imatges que serveixen d'exemple en moments del text. La referència segueix un codi útil per l'organització al final: l'inicial del país en majúscules i el tema i el número de la imatge separats per punts (en aquest cas, Estats Units d'Amèrica, tema 4 i imatge 1). Al final, els diversos països s'han organitzat per ordre alfabètic i totes les imatges inclouen la font de què s'ha obtingut.



arguments per reforçar aquesta afirmació també en els estudis històrics que demostren que fins i tot a l'Atenes de Pericles els dispositius de *la veritat* estaven lligats i condicionats d'acord amb unes normes (vegeu Vázquez Montalbán, 1999, per exemple). És a dir, que a Atenes s'hi podien discutir diversos aspectes i no s'hi podia, en canvi, posar-ne en qüestió alguns d'altres; tot i que es tractava d'una comunitat de representació directa –i doncs, pràcticament assembleària. En el cas dels Estats de dret constitucionals el procés és molt més complex i també han de ser molt més imperatius els mecanismes d'exclusió, de silenci i de distracció.

S'entén millor així que autors com McGuigan (1996 i 2004), per exemple, hagin proposat que és necessari ampliar la discussió sobre la formació dels Estats de dret més enllà de la proposta de HCOP. Habermas, segons McGuigan, hauria fet un interessant retrat històric de l'Anglaterra dels s.XVII i XVIII però hauria obert de seguida la discussió normativa sobre la hipòtesi d'una certa forma de neutralitat valorativa per l'esfera pública. Per McGuigan, i també per aquesta tesi, aquell supòsit no seria suficient. Amb l'aparell legal de l'Estat no n'hi hauria prou; i l'esfera pública no suraria al buit sinó que hauria d'estar inscrita en un marc i en unes condicions culturals particulars. McGuigan (1996) inaugura d'aquesta manera el concepte de l'esfera pública cultural (vegeu també McGuigan, 2004). I aquesta tesi considera que aquest context *cultural* s'estira per totes les àrees del coneixement fins a convertir-se en dispositius de veritat (que inclouen formes de poder i formes de saber). El gir, doncs, és que mentre per McGuigan es pot distingir un escenari cultural que dugui per nom la *cultural public sphere* (vegeu McGuigan, 2004); aquesta tesi proposa la noció d'*esfera pública simbòlica* per explicar-ho.

La idea d'un marc simbòlic més ampli que superaria l'estricta esfera pública de valor normatiu i legitimador, ja s'havia intuït en diversos casos; però els propis sistemes de parcel·lació del coneixement han desplaçat tossudament la discussió als marges i als intersticis de l'atenció acadèmica. Per això, aquesta tesi és transversal i interdisciplinària i bona part de la reflexió més estimulante sobre aquest aspecte va acompanyada d'una sensació de marginalitat o de bandejament en les formes de saber tradicionals: molt representatiu d'aquest problema és el principi del text de Hohendahl (1989):

"Aquest llibre no s'ocupa ni de textos literaris individuals ni de la influència o la recepció de treballs literaris. D'acord amb els estàndards tradicionals, doncs, el llibre cau fora del camp dels estudis literaris. Tant des del punt de vista de l'hermenèutica com del de l'estètica de la recepció, els problemes que examino al llibre són extraliteraris; formen *el rerefons* del tema d'interès real. Els tòpics i els temes amb què s'enfronta aquest llibre, doncs, són considerats per als acadèmics de literatura com a "útils" per a la interpretació dels textos; però no com indispensables per aquesta tasca. Perquè la decisió

sobre quant "material de rerefons" s'ha d'incloure en una recerca donada es deixa normalment a l'investigador particular. Per descomptat, la dicotomia convencional de literari *versus* extraliterari dóna prioritat al concepte de literatura; però a més a més, -i aquest punt és especialment significatiu per a l'avaluació dels estudis històrics-, aquesta dicotomia relega totes les altres matèries sense discriminació a un estatus suplementari. (...)

Mentre aquesta dicotomia prevalgui, els problemes que examinaré aquí romandran marginals respecte dels estudis literaris, tant pel que fa a llur importància històrica com per llur inclusió i penetració en el discurs teòric contemporani.<sup>150</sup> (Hohendahl, 1989:1).

La impressió que donen aquestes primeres línies respecte del tema que ocupa el llibre és molt significativa i està molt clarament assenyalada: "No és un llibre de recepció ni un llibre de literatura". En realitat es tracta d'un llibre que va més enllà de les limitacions disciplinàries tradicionals i que, sense deixar la perspectiva crítica pròpia de l'autor, inaugura un terreny de discussió que vincula les transformacions literàries amb les transformacions històriques; els canvis culturals amb els canvis polítics; els canvis comunicatius amb els canvis en el coneixement. En aquesta línia, també s'hi troba l'obra de Sala Rose (2007) que trenca una llança a favor de la consideració de la literatura com a escenari en què s'aclaririen esdeveniments i complexitats històriques (misteris, els anomena ella) que des de la filosofia i des de la raó no es detecten fàcilment. Això completaria aquesta crítica a l'obra de Habermas:

"Per la seva essència, la literatura és permeable i oberta, però això no significa que no deixi rastre. "Ja sigui de manera reflexiva o irreflexiva, directa o indirecta, oberta o codificada: les tendències i aversions, necessitats i pors d'una època s'expressen en la seva literatura, en la mesura en què es manifesten al voltant de i sota la forma de figures concretes. Resulta, doncs, un error freqüent, indigne de qui veritablement l'aprecia, trivialitzar la seva enorme importància cultural i la seva capacitat de configuració al declarar-la innocent en els processos històrics sense molestar-se a exigir-ne testimoni. Precisament, la literatura podria oferir una valuosa declaració sobre les presons mentals que determinen el nostre comportament, perquè no només és l'expressió dels paradigmes d'una societat determinada, sinó que també contribueix a augmentar la importància d'aquests paradigmes i a ancorar-los en l'inconscient col·lectiu"<sup>151</sup> (Sala Rose, R. 2007:24-5)

Foucault havia detectat la profunditat de la transformació en el coneixement i l'havia descrita no des de les disciplines o les àrees del saber que emergeixen i creixen autònomes per primera vegada des de principis del s.XIX sinó que en ressegueix l'origen borrós fins a assenyalar -amb prou precisió i plausibilitat, cal dir-ho- el moment de llur eclosió i de llur divergència. Aquesta continuïtat anterior de l'art, a la ment, a la història, però, entronca fàcilment amb la denúncia formulada unes línies més amunt per Hohendahl que reclama, de fet, que la literatura -com a motor d'uns imaginaris culturals

---

propis d'una època i no tant com un antecedent intencionat per la literatura posterior-s'estudiï inscrita en la convulsió històrica del moment en què es produeix.

Michel Foucault (1968a) assenyalava com, també amb la ruptura en el coneixement produïda a principis del segle XIX, s'esdevé un canvi en la clau comprensiva dels textos i del llenguatge:

“Tals formes de desxiframent es destaquen d'una situació clàssica del llenguatge –la que va regnar durant el s.XVII, quan el règim dels signes es va convertir en binari i quan es va reflexionar sobre la significació en la forma de la representació; llavors la literatura estava constituïda per un significat i un significat i mereixia ser analitzada com a tal. A partir del s.XIX, la literatura torna a treure a la llum el ser del llenguatge: però no tal com apareixia a finals del Renaixement. Ara ja no existeix la paraula primera, absolutament inicial, que fonamentava i limitava el moviment infinit del discurs; d'aquí en endavant, el llenguatge creixeria sense punt de partida, sense terme ni promesa. El text de la literatura traça, dia a dia, el recorregut d'aquest espai en va i fonamental”<sup>152</sup> (Foucault, 1968a:52).

En la línia transversal que creuaria els aspectes contextuais de les transformacions legals (censura, valors, la imposició –i la repressió- de significats que es veia més amunt); la proposta de Hohendahl, d'obrir les barreres disciplinars per engegar un estudi que s'escapi de la centralitat d'una certa noció de literatura que relega el marc històric i comprensiu a la condició d'ambient; la idea de Sala Rose que s'ha de cridar la literatura a declarar en el judici de la història i l'assenyalament que fa Foucault respecte d'una transformació profunda que arriba fins a les mateixes maneres d'entendre els processos de significació del llenguatge, hi cobra sentit la necessitat d'una mirada més hermenèutica. Només afegint una clau interpretativa sensible als processos de comprensió socials i històrics es podrà capir el valor dels canvis que es van produir amb el final de s.XVIII.

S'haurien d'adduir però, com a mínim, dues grans reserves a l'hora d'insinuar l'entrada a la proposta habermasiana des del costat de l'hermenèutica: la primera són les insistents reserves explícites de Habermas respecte d'aquesta tradició de coneixement; i la segona és la pròpia historicitat de l'hermenèutica com a disciplina diferenciada.

Pel que fa a la primera, la discussió de referència és la que ja s'ha exposat unes pàgines enrere d'aquest mateix capítol: Habermas va entrar en l'escenari del professorat acadèmic de la mà de Gadamer amb qui va enganxar-se en una discussió sobre les pretensions i les limitacions de l'hermenèutica que, en resum, concretarien les posicions de la manera següent:

Per Habermas, l'hermenèutica a) interpreta des de prejudicis que no poden ser criticats; b) els prejudicis poden ser resultat de la falsa consciència o de la pseudocomunicació organitzada des del poder; c) el consens assolit per mitjà del llenguatge pot ser produït per coacció autoritària; d) l'hermenèutica suposa una situació ideal de parla (exempta de domini, de coacció, d'humans emancipats, de correcció moral) i e) Gadamer no veu oposició entre autoritat i raó. De manera que l'interès de l'hermenèutica tant pel prejudici com per la raó faria, segons Habermas, que la societat no es vulgués canviar: una opció conservadora, doncs, i desimplicada.

Per Gadamer, en canvi, l'hermenèutica és una reflexió crítica que busca reificar l'autocomprensió. De manera que l'hermenèutica descobreix també, com l'objectivisme de les ciències històriques és ingenu i té la funció d'assenyalar com les paraules són falsament objectivades. Aquesta mena d'operacions poden fer de l'hermenèutica una crítica a la ideologia.

Al capdavall, però, el rebuig inicial de Habermas per l'hermenèutica no impediria que després, a la teoria de l'acció comunicativa (1988), hi incorporarés un món de la vida (*Lebenswelt*) teixit de significacions i de processos d'entesa que contrastaria, precisament, amb el sistema (*System*) organitzat funcionalment a través de lògiques estratègiques econòmiques i de poder. De manera que, encara que convé subratllar que el Habermas de HCOP i el de la teoria de l'acció comunicativa tenen propòsits heurístics diferents, en el segon cas ja ha obert la porta a la discussió sobre el paper de la cultura i una configuració mítica del món com a part constitutiva del món de la vida:

"Aquelles experiències (mítiques) estan organitzades de manera que cada fenomen individual s'assembla, en els seus aspectes típics, a tots els altres fenòmens o hi contrasta. A través d'aquestes relacions de semblança i de contrast, la diversitat de les observacions es combina en una totalitat. El mite "construeix un joc gegantí de miralls en què la recíproca imatge de l'home i del món es reflexa fins a l'infinit i es compona i recompona contínuament en el prisma de les relacions entre natura i cultura... Per mitjà de l'analogia, el món sencer obté sentit (...)

Tal interpretació segons la qual tot el fenomen està en correspondència amb tots els altres fenòmens per l'acció de poders mítics, no només possibilita una teoria que explica i fa el món narrativament plausible, sino que també possibilita una pràctica amb què el món pot ser controlat de manera imaginària"<sup>153</sup> (Habermas, 1988:75-6).

Aquesta interpretació mítica del món no aguanta un discerniment entre la veritat i la ficció perquè són representacions que no obren esclatxes per a formes de comprovació

---

que les transcendeixin: dibuixen un món complet i rodó que explica els processos i els esdeveniments, els orígens i les seves causes últimes (vegeu Habermas, 1988:77 i s.).

Per una banda, doncs, aquest segon Habermas, més descriptiu, es fixa en la naturalesa i les característiques del món de la vida. El *Lebenswelt* incorpora les nocions pròpies de l'hermenèutica –al contrari del que havia fet a HCOP, més preocupat per la substància profundament racional de la llei i la moral. Així, el món de la vida incorpora el mite, la significació, les narracions heurístiques. Paral·lelament, en textos posteriors (per exemple a Habermas, 1992) Habermas ha acceptat que les consideracions crítiques sobre HCOP en relació amb els mitjans de comunicació eren correctes. Això vol dir que quan es parla de la simplicitat amb què l'alemany havia tractat la recepció de la comunicació social convindria una rectificació. La proposta que han fet alguns autors respecte d'aquest punt és que convé repensar el model de HCOP tot incorporant-hi una reflexió hermenèuticament més sensible (aquesta observació que s'ha repetit més amunt, i la fa hàbilment Thompson, a 1996 i a 1997).

La segona de les objeccions que es poden adduir referents a l'ús de l'hermenèutica com a recurs per a millorar la comprensió del que proposava d'explicar HCOP també té a veure amb les característiques associades al naixement de la disciplina. Respecte d'aquest punt, convé marcar dues qüestions més. La primera és que incorporar una discussió amb valor hermenèutic a la proposta de Habermas ajudaria a comprendre millor el que ell mateix intentava aclarir: el procés que du a la consolidació d'un sistema nou de legitimació basada en una voluntat popular que emergeix de la discussió pública i desinhibida. Es parlarà d'aquesta complementarietat explicadora d'aquí a unes pàgines; de moment, l'atenció es centrarà sobre la segona qüestió: l'hermenèutica també ajuda a comprendre millor la profunditat dels canvis que es produïen en les àrees del coneixement en aquell moment, perquè el sentit de l'hermenèutica com a forma de comprensió es troba, precisament, en el salt epistèmic que du fins a la modernitat. En uns altres termes, Foucault (1968a) ancora l'origen de l'hermenèutica en el marc de les transformacions epistèmiques de la següent manera:

“Diem hermenèutica del conjunt de coneixements i tècniques que permeten que els signes parlin i ens descobreixin llurs sentits. Parlem de semiologia pel conjunt de coneixements i tècniques que permeten saber on són els signes, definir què els fa ser signes, conèixer-ne els lligams i les lleis de llur encadenament: el segle XVI va sobreposar la semiologia i l'hermenèutica en la forma de la similitud. Buscar el sentit és fer a la llum allò que s'assembla. Buscar la llei dels signes és descobrir les coses semblants. La gramàtica dels éssers és llur exègesi. I el llenguatge que parlen no diu res més que la sintaxi que els lliga. La naturalesa de les coses, llur coexistència, l'encadenament que les uneix i pel qual es comuniquen, no és diferent a llur semblança. I aquesta només apareix en la xarxa dels signes que, d'una

punta a l'altra, recorre tot el món. La "naturalesa" és presa en l'espessor mínima que conserva, una sota l'altra, la semiologia i l'hermenèutica; no és misteriosa ni està velada, només s'ofereix al coneixement que desvia algunes vegades, en la mesura que aquesta superposició comporta un lleuger desplaçament de les semblances. De sobte, la reixa no és clara; la transparència està enterbolida des del primer carteiç. Un espai ombrívol apareix i caldrà aclarir-lo progressivament. Allà hi ha la "naturalesa" i és això allò que cal fer per conèixer-la. Tot seria immediat i evident si l'hermenèutica de la semblança i la semiologia de les signatures coincidissin sense cap oscil·lació. Però, tenint en compte que hi ha una escletxa entre les similituds que formen grafismes i les que formen discursos, el saber i la seva tasca inacabada hi reben l'espai que els és propi: han de surcar aquesta distància tot anant, en un zigzag indefinit, del semblant a allò que se'ls assembla"<sup>154</sup>. (Foucault, M.1968a:38).

La triple coincidència doncs, entre l'aparició d'un espai nou per al sentit que hagi permès el desenvolupament d'una reflexió que dugui el nom d'hermenèutica i el desplegament epistèmic que s'ha descrit uns capítols enrere i l'aparició d'un nou escenari de legitimitat basat en l'abstracta entitat del subjecte del dret i l'abstracta dinàmica de la raó buidada de context, fan que valgui la pena considerar que el símptoma i el recurs de l'hermenèutica ajuden a completar la fotografia.

Entre d'altres coses, l'aparició de la nova disciplina encarregada d'estudiar el sentit ajuda a comprendre el fenomen de l'aparició de la cultura com un espai diferenciat nou. Ja Calhoun havia assenyalat la continuïtat entre la nova idea de "cultura" com un reialme autònom i l'emergència i desplegament de l'esfera pública literària (vegeu, per exemple, Calhoun, 1992:12). Un exemple d'aquesta transformació es podria resseguir en la tasca, per exemple, dels germans Grimm en la formació d'Alemanya (vegeu Habermas, 2000 i Rölleke, 2003). El raonament que proposa ampliar l'atenció cap al nou espai de la cultura permet comprendre millor que es multipliquessin tota una sèrie de "dispositius culturals": art (literatura –tant el que habitualment s'ha dit popular com la que s'ha dit culta-, pintura, escultura, arquitectura, etc.), religió, recuperació i erecció de monuments; tot això, precisament coincidint cronològicament amb l'entrada al s.XIX tal com Jansen (1988) i McGuigan (1996; 2004) ja descrivien. Es tracta d'un procés simultani i paral·lel a tot el que explorava Newlyn (2000) en relació amb les distincions entre art i folklore (o alta cultura i cultura popular) i amb l'aparició d'un discurs – típicament romàntic- en què els autors s'escandalitzen per la incompetència congènita del públic lector a mesura que creix el paper del "lector professional" o la crítica.

El discurs romàntic –la tisora que fa una actitud dels autors que escriuen per ser llegits mentre menyspreen el públic a qui es deuen- ajudarà a construir les distincions entre el públic i l'audiència (que derivaria en problemes de caràcter metodològic per a l'estudi de la recepció fins als nostres dies). Tota la distinció que separa lectors "competents", de

lectors "incompetents"; o lectors adequats, de lectors inadequats, entronca directament amb una problemàtica que Habermas no va criticar i que va atrapar-lo a l'hora d'engegar la segona part d'HCOP –que molts coincideixen a considerar menys interessant que la primera (Thompson, 1996 i 1997; Hohendahl, 1979; Calhoun, 1992; per exemple). El que Habermas va denunciar com una "refeudalització" de l'esfera pública perquè es polititzaria i s'ompliria de valors sentimentals i no racionals i d'interessos econòmics, només hauria estat un efecte pervers de la hipòtesi que en algun moment l'esfera pública –i algunes formes d'art- haurien sigut completament neutres. Contra això, Newyn (2000:26) ja havia parlat dels amiguismes i les connexions editorials i les implicacions polítiques dels autors –tot resseguint, per exemple, les obres de Keats o de Byron- i també Sonia Livingstone (vegeu, 2005) hauria compilat el seu llibre per assenyalar la implicació entre cultura i el desplegament de l'esfera pública i per desmontar l'habitual separació entre públic i audiència.

Es tracta d'una separació, de fet, que podria contribuir a aprofundir el problema de la descontextualització de l'esfera pública. Al capdavant, la idea d'una esfera pública abstracta separada del marc històric és un factor clau per a assumir-ne la neutralitat valorativa. Així comença una de les discussions que han resseguit Seyla Benhabib (1992) o Thomas McCarthy (1992), quan, de maneres diferents, han intentat sostenir-ne la possibilitat tot fent servir HCOP com un antecedent de l'acció comunicativa i la resta de l'obra posterior de Habermas. És precisament sobre aquest punt que gira l'article de Hohendahl (1992) i la crítica que els fa. Segons Hohendahl, tant Habermas com McCarthy "insisteixen en la interdependència de les normes i els valors que vol dir que la separació entre el procediment formal i els continguts substantius no és mai absoluta [de manera que] (...) una justificació universalista de les normes relacionades amb els problemes polítics i socials no és possible, des del moment que aquelles mateixes normes estan afectades pels contextos culturals"<sup>155</sup> (Hohendahl, U. 1992:107).

Aquesta necessitat d'un context cultural en què les normes i la discussió prenguin sentit i cos és desenvolupada més atentament pel mateix Hohendahl al llarg de l'article. El millor, però és que, en fer-ho, resta fidel tant a l'obra de l'Escola de Frankfurt com a HCOP:

"...des del moment que allò que Habermas anomenava esfera pública literària és precisament el *locus* on els problemes d'identitat i de diferència són articulats. Les imatges nacionals i els estereotips, per donar un exemple, havien estat una part significativa del discurs literari del s.XVIII abans que entressin al discurs polític dels s.XIX i XX. Emfasitzar la naturalesa pública de l'esfera cultural és tan important perquè els teòrics de la política tendeixen a marginalitzar les qüestions culturals (especialment l'estètica) cap al privat, personal, "*nicht wahrheitsfähig*" (no veritat o fals), i doncs, irrellevants al

capdavall pel procés de presa de decisions. Una distinció rígida entre les esferes política i cultural, tal com és reforçada des de les institucions polítiques contemporànies, reprimirà necessàriament la nostra comprensió de les preocupacions que arriben sota la categoria del bé (*good life*)<sup>156</sup>. (Hohendahl, 1992:108)

La reclamació de Hohendahl, de fet, s'assembla molt a la preocupació sobre la qual s'organitza aquesta tesi. Assumida la necessitat d'aproximar la discussió de l'esfera pública burgesa també des del context cultural, s'intenten aportar arguments que ajudin a comprendre el paper del discurs nacionalista per completar aquella necessitat d'explicació –de característiques no estrictament ni neutralment racionals però igualment necessàries- per a la comprensió dels factors anteriors i fundacionals dels models de l'Estat de dret constitucional que generarien les condicions del nou marc legal i de la nova publicitat legitimadora.

Així doncs, les connexions amb l'antiga Escola de Frankfurt, una vegada salvat l'escull de les dificultats que la situació de llur present va implicar per a les produccions intel·lectuals, es mantenen des del moment en què la preocupació política s'intrínca amb la preocupació cultural, tal com ja els explicava Hohendahl (1979). La línia de vinculació podria explorar-se amb més deteniment, de fet, si s'obris la discussió sobre art, estètica i cultura (que s'estiraria, per exemple, des de Benjamin fins a Adorno); o incorporant les discussions hermenèutiques al voltant del valor explicador dels mites i el paper de l'art en llur configuració i reforç (seguint per exemple l'obra de Marcuse); o encara més, explorant el recorregut que allunya progressivament l'obra de Habermas de les discussions estètiques –tal com han estudiat Hohendahl (1979) o Duvenage (2003).

Per una banda, l'Escola de Frankfurt no havia tingut mai por dels mites. Tan les primeres generacions –Adorno i Horkheimer o Walter Benjamin- com les segones –Marcuse, per exemple- havien tractat el paper de l'art com una forma d'entrada al llenguatge mític i com una forma "domesticadora" de la realitat: "és ben sabut que la primera generació de teòrics crítics van prendre's seriosament la interacció entre els aspectes racionals i sensuals de la humanitat"<sup>157</sup> (Duvenage, 2003:1).

Paradoxalment, però, Habermas ha tractat poc aquesta dimensió "emotiva" i "estètica" i s'ha centrat en les característiques racionalistes i universalitzadores de la llei. Un dels autors que s'han entretingut a explorar sistemàticament l'atenció que Habermas ha dedicat a l'estètica és Pieter Duvenage (2003:27): "sembla clar, al principi de la carrera intel·lectual de Habermas, que el costat fosc de la Il·lustració no cancel·la l'esperança d'un ideal modern de llibertat, de justícia i de felicitat"<sup>158</sup>. Al seu volum, l'autor sudafricà explora les diverses posicions que Habermas ha adoptat en relació amb l'estètica i l'art



(l'alemany no s'ha mantingut a una distància constant o permanent al llarg de la seva obra): mentre inicialment, a la primera part de HCOP, Habermas considerava la discussió pública sobre art com una via del públic per a l'adquisició de competències retòriques i de controvèrsia; a la segona part de HCOP Habermas s'acosta més a l'Adorno i el Horkheimer de l'"La indústria cultural- l'engany de les masses" (*Kulturindustrie - Aufklärung als Massenbetrug*) (2006). Tot aprofitant els antecedents del concepte d'indústria cultural, Habermas (2006) incorpora la cultura en un punt de mediació pròpia del sistema capitalista i del valor d'ús i del valor de canvi amb què ja s'havia denunciat l'estètica com una via de distracció i d'alienació de les masses. En aquell context conceptual del primer Habermas de HCOP, assajava una formulació provocadora per al rol comunicatiu de l'art des d'una perspectiva sociohistòrica: "Habermas discuteix que la Il·lustració va obrir un espai per al debat racional públic sobre temes polítics i també literaris-estètics (l'esfera pública literària). En aquell procés, certes institucions (com les cases de cafè i els espais teatrals) servien com a nous fòrums de debat contribuint a la recepció de la literatura i obres d'art per part de diverses audiències"<sup>159</sup> (Duvenage, 2003:3-4).

Més endavant, després de revisar l'obra de Benjamin, Habermas modificaria la seva posició en relació amb l'art sobretot a partir dels anys setanta, quan va culminar amb la Teoria de l'Acció Comunicativa (Duvenage, 2003). En aquesta segona concepció de l'estètica, Habermas feia èmfasi en la interacció entre les condicions de validesa dels subjectes parlants i actuant i llurs relacions amb els móns objectiu, social i subjectiu. Així, l'esfera estètica i la raó comunicativa formarien part dels dispositius de diferenciació entre el món de la vida i el sistema; tot i que, eventualment, l'art, podria ser colonitzat pel sistema a través de les lògiques de l'interès i del diner (vegeu Duvenage, 2003:6).

Tant les crítiques associades a aquesta concepció de l'art i de l'estètica com tota la discussió que deriva de les transformacions conceptuals en l'obra posterior de Habermas són innecessàries per a aquest projecte. En canvi sí que és d'interès assenyalar el punt de diferència entre el plantejament de Habermas a HCOP i el propi de l'Escola de Frankfurt, en aquell moment. L'excés de normativitat que Habermas atribueix a la modernitat, topa amb la mirada crítica i dialèctica que hi veien els seus antecessors.

Adorno i Horkheimer (2006), a més d'assenyalar l'efecte devastador per al desplegament de la raó que tenia la indústria cultural –fins aquí, com Habermas–; també havien considerat la "cara oculta" que la raó occidental duia implícita: l'explotació i l'horror de l'Altre necessari engendrat amb la raó de pretensió universalitzadora. Els dos mestres alemanys exploraven com els mites també són un component intrínsec de la Il·lustració:

---

tractaven l'il·luminisme com una forma mitologia. És una mirada liminal present en tota l'obra de l'Escola de Frankfurt perquè entronca amb una tradició de reflexió a Alemanya que s'arrela fins a finals del s.XIX.

"Llurs pròpies [de la Il·lustració] idees sobre els drets de l'home no s'esdevenen d'altra manera que com amb els vells universals. En cada oposició espiritual amb què es topa, augmenta considerablement la seva força. Això implica que la Il·lustració encara es reconeix a si mateixa en els mites. Sigui quin sigui el mite a què s'oposa, aquell contra el qual s'enfronti en discussió, s'hi encara amb l'acusació que intenta dissoldre els principis de la racionalitat, que la Il·lustració protegeix. La Il·lustració és totalitària".<sup>160</sup> (Adorno i Horkheimer, a "Concepte d'Il·lustració".a: Adorno i Horkheimer, 2006:12).

Aquell debat s'havia estirat, en certa forma, al llarg del s.XIX i consolidava el projecte d'un subjecte autònom que malda entre una història universal i la història que els éssers humans comparteixen i experimenten un a través de l'altre (vegeu Gadamer, 1988:155). Per això té sentit no allunyar-se gaire del debat en què Habermas –com un pecat adolescent– va intentar diferenciar-se del treball meticulós i estimulants de Gadamer. El deixeble de Heidegger (1997) ha descrit l'emergència de l'hermenèutica com una disciplina que emergeix en la dualitat raó-irracionalitat originària de l'episteme moderna. La dicotomia, de fet, sorgeix amb la societat burgesa que es va instaurar en el moment en què es fixa aquesta tesi: "Els mites que apareixen com a víctimes de la Il·lustració, eren, de fet, el seu propi producte"<sup>161</sup> (Adorno i Horkheimer, 2006:14).

Lluís Duch (1995:9-10) s'ha entretingut a explicar la complementarietat necessària de les dues direccions interpretatives de la realitat humana posades en circulació: el *mythos* i el *logos*. "Un dels trets més innovadors que es desprèn dels estudis que hem portat a cap (*sic*) durant aquests últims decennis a l'entorn del mite és que la complementarietat entre el discurs mític i el discurs lògic constitueix molt possiblement, l'única manera de què disposa l'ésser humà per expressar-se exhaustivament, tot donant sortida al seu poliglòtisme i al seu polifacetisme constitutius". Però l'autor de Montserrat no ha explorat sol aquesta mirada harmònica de contraposició i complementació; amb Duch, (1995) hi ha molts altres noms de referència.

L'aportació d'aquests estudiosos contemporanis de la cultura crítica, precisament, la mirada típicament racionalista que jutjava el mite com una forma menor de pensament i com una materialització de la ignorància. Igualment, aquests hereus contemporanis de l'hermenèutica del dinou proposen que l'oposició de mite contra logos o de la fantasia contra la raó, o del text que relata contra el text que demostra, no suposa la negació

---

d'un dels dos. Logos i mite tenen trets, característiques, preocupacions i procediments diferents, però poden ser simultanis.

De fet, a arrel d'aquest raonament que considera la dualitat de les formes de pensament i la historicitat d'aquesta distinció, s'han desplegat diverses línies de recerca en el marc de les ciències socials més contemporànies entre les quals hi ha el regne del *més enllà* que es descrivia més amunt (vegeu Bhabha 1994). En són exemples els estudis post-(-colonials, -moderns, -estructuralistes). Entre aquestes darreres propostes destaquen les opcions teòriques que proposen una visió de la modernitat com una "narrativa": Gilles Deleuze (1978); Zygmunt Bauman (2003); Homi K. Bhabha (1990) o Partha Chatterjee (1996) en podrien ser exemples; i, com ja es formulava més amunt, podria discutir-se si la reinterpretació de l'episteme moderna –que crea la distinció entre la raó i el mite– és possible només des d'un nou escenari epistèmic o només n'és una continuació.

Sigui com sigui, l'estratègia de replantejar la modernitat en termes narratius, i com una contraposició intencionada i discursiva de complementar mite i logos, com si es tractés d'una successió, ha permès assenyalar alguns aspectes que passaven desapercebuts: el mite, i la raó, passarien a integrar-se com a part dels artefactes de l'època. I adonar-se de la implícita necessitat mútua entre ambdues formes (raó i mite) permet descobrir i desvelar alguns dels dispositius que d'altra banda haurien romàs ocults. Per això es podria argumentar, amb molt de compte, que Adorno i Horkheimer estaven més avançats al seu temps que el mateix Habermas: els dos autors que van patir l'exili nord-americà no havien renunciat a les característiques explicadores del mite –si més no, no de la manera absoluta, tossuda i gairebé obsessiva que es detecta al llarg de tota l'obra de Habermas. Adorno i Horkheimer haurien criticat les formes mítiques en la mesura que transportaven estructures de pensament acrític i que invitaven a la conservació d'un model burgès; però no en van negar ni les característiques, ni van afirmar la possibilitat de superar-lo. I mentre ja s'ha vist unes línies més amunt que Adorno i Horkheimer escriuen que *Aufklärung ist totalitär*, Foucault escrivia que "Les Llums que han descobert les llibertats, també van inventar les disciplines."<sup>162</sup>(Foucault, 2009:225).

Aquesta és una ferma crítica a l'anàlisi genealògica que Habermas fa de la noció d'esfera pública: tot i que el deixeble insisteix que l'esfera pública burgesa és una ficció liberal dels Estats de dret, no resol la dimensió mítico-simbòlica que l'hauria proveït de context, d'entitat i de valor durant la seva formació. Per això en aquesta tesi s'enceta la noció d'esfera pública simbòlica. La intenció és aglutinar l'esfera pública cultural proposada per McGuigan (1996 i 2004), la noció d'esfera pública literària que Habermas (2006) no estira prou i l'anàlisi de la literatura que havien proposat amb més o menys determinació

---

Hohendahl (1979 i 1989) o Sala Rose (2007). Per descomptat, l'esfera pública simbòlica és tot just un concepte paraigües que ha d'incloure tot el gruix cultural, mític i discursiu que s'extén en negatiu al voltant de l'Estat legal amb la intenció de reforçar-lo.

Una vegada assenyalada la manca i compresa la complementarietat i la contemporaneïtat entre mite i logos, en un discurs sobre el qual s'eregeix la modernitat, ja s'obre tot un altre escenari de caràcter metodològic i procedimental. Ara la tasca més interessant consisteix a explorar i identificar els mecanismes i els dispositius gràcies i a través dels quals el discurs de la modernitat ha desacreditat certes formes narratives, qualificant-les de mítiques, per tal de reforçar tot un aparell racional, objectiu, de valor universal i, tanmateix, en darrera instància, també narratiu. La identificació dels dispositius d'una i altra forma narrativa podria complementar-se amb la identificació de les particulars "maneres" que caracteritzen les dues formes de saber.

Més endavant es demostrarà que tal plantejament al voltant de la dualitat entre les dues formes narratives d'un mateix discurs es pot reprendre la qüestió del nacionalisme. De manera que el pas següent ha d'apuntar en la direcció que el discurs de reificació, de consolidació i d'institucionalització de l'esfera pública burgesa –com a escenari de la raó– ha d'anar vinculat a algun dispositiu de diferenciació i de discriminació que emmarqui l'espai oposat –l'escenari del mite i del vernacle. Aquesta segona forma subalterna de la centralitat universal de l'Estat és l'esfera pública simbòlica. La mútua necessitat entre les dues formes de coneixement, és fonamental a l'hora d'intentar comprendre què es pot i què no es pot discutir a l'esfera pública; quines són les normes internes del seu funcionament i quins són els aspectes que s'hi han de donar per descomptats.

A finals dels anys cinquanta, ja s'ha vist, Habermas no va desplegar la segona dimensió; de manera que en adoptar els postulats de l'Escola de Frankfurt, només hauria assumit la meitat del plantejament. Habermas hauria obviat una liminalitat amb què ja comptaven tan Horkheimer com Adorno en llurs obres –en comú o individuals– així com llurs antecedents de referència: Marx o Freud.

Tampoc l'obra posterior de Habermas para atenció al paper de l'art i a tot l'espectre de caràcter estètic com un factor de construcció d'imaginari col·lectiu, de mite fundacional o de narrativa iniciàtica; per això convé no seguir pel camí del recorregut del deixeble d'Adorno en les seves obres més madures sinó mantenir la hipòtesi central: Habermas no resol el problema del context cultural que la seva interpretació del desplegament de l'esfera pública burgesa demana. La recerca d'un model de racionalitat universal ha distret la seva dedicació a la recerca d'unes formes complementàries que ajuden a

---

explicar millor el gruix que dóta la raó de sentit. Més que la noció transcendent i omnipresent d'una raó universal veritable val la pena buscar algun element que ajudi a ancorar la raó sobre l'escenari de la seva aparició. L'esfera pública simbòlica ha d'entendre's com aquest gruix, concret, històric format alhora i en negatiu d'aquesta raó universal.

L'antecedent més directe de l'esfera pública simbòlica és el que proporciona Jim McGuigan (1996 i 2004). L'autor anglès ha proposat el concepte d'esfera pública cultural: es tracta de vincular els canvis en l'ordre de la legitimitat i les transformacions descrites per Habermas en relació amb els canvis esdevinguts en els règims de veritat propis de l'episteme clàssica i aquells propis de l'episteme moderna. Pel sargit d'aquest apunt, n'hi ha prou recordant que fa falta una dimensió cultural més àmplia en què la formació de l'esfera pública burgesa i la seva institucionalització obtinguin llur sentit complet.

Ja s'ha escrit més amunt que l'esfera pública burgesa es troba en un plec profund. És un plec –ja s'ha assenyalat– que fa l'obra de Habermas particularment complexa. Unes condicions de prefiguració cultural fan possible l'emergència d'una esfera pública medidora de la relació entre l'Estat i la societat civil; però alhora aquesta esfera pública és generadora de les condicions en què una societat civil independent de persones privades reclami drets públics. El plec es pot resseguir al llarg de tota l'obra de Habermas i tot i que l'autor insisteix a mostrar que n'és conscient, molts li han criticat que s'hagi mantingut ambigu en aquest punt (vegeu, per exemple, Hohendahl, 1979, 1992; o Calhoun, 1992, 2007; o Thompson, 1996 i 1997).

Habermas uneix les condicions filosòfiques ideals de l'esfera pública amb les condicions històriques en què va emergir. Això, tal com s'ha exposat al capítol anterior i en aquest, genera els dos moments de l'obra però alhora deixa pensar que hi ha una certa continuïtat entre una i altra: el recurs retòric sembla esborrar el salt epistemològic que Foucault s'havia ocupat d'assenyalar.

Però, tanmateix, molts autors han analitzat l'obra a partir dels dos moments –encara que pocs han assenyalat aquests dos moments vinculant-los amb els canvis en el coneixement descrits per Foucault. Com ja s'ha vist, però, emmarcar les transformacions proposades per Habermas en els escenaris més amplis de canvis epistèmics és útil per comprendre la profunditat i la contemporaneïtat dels canvis en l'esfera cultural.

La contraposició entre el text de Habermas i la perspectiva foucaultiana permet encara l'emergència d'una altra forma de plec: HCOP deixa borrós l'equívoc entre saber i poder, cultura i govern, que es produeix al llarg de l'èpisteme moderna. Aquesta distinció que enllaça amb els propòsits de tota la teoria crítica de l'Escola de Frankfurt (Hohendahl, 1979) condueix directament als conceptes de *gouvernementalité* i de *règim de veritat* que Foucault va fer servir per exemple a 2006 (vegeu Lemke, T 2000; i també a Burchell, Gordon i Miller, 1991). Per aquesta raó, els salts epistèmics que ja s'han descrit en relació amb el procés de transformació de l'esfera pública exposat per Habermas són també els salts que traslladen d'un règim de veritat basat en principis sanguinis i representatius a un règim de veritat basat en principis de raó i discussió pública. D'acord amb la lògica de la *governamentalitat* cadascun d'aquests contextos inclou unes determinades maquinàries de consolidació i de reforçament. La contraposició del plantejament de Habermas i la perspectiva de Foucault no resulta ser, doncs, una operació gratuïta: McGuigan s'hi entreté tot assenyalant, que "la perspectiva habermasiana fa focus sobre les operacions de discursivitat d'una manera que no és del tot dissimilar a l'anàlisi de les formacions discursives foucauldianes, en la mesura que posen l'accent, de tota manera, sobre les condicions normatives per la comunicació democràtica"<sup>163</sup> (McGuigan, 1996:29). Precisament, assenyala l'anglès, mentre Habermas era conscient de la contradicció social inherent en el model burgès, no va saber assenyalar les condicions de governamentalitat –és a dir, l'eix de saber i poder que en conformava la condició profunda (vegeu, McGuigan, 1996:22).

En aquest sentit, Eagleton posa el dit a la llaga quan escriu:

"Allò que es posa en discussió en l'esfera pública, d'acord amb la seva pròpia auto-imatge ideològica, no és el poder, sinó la raó. La veritat, no l'autoritat, és la seva base, i la racionalitat, no la dominació, la seva divisa actual. És en aquesta dissociació radical entre política i saber on tot el discurs es fonamenta; i serà quan la dissociació esdevingui menys plausible que l'esfera pública començarà a enrunar-se"<sup>164</sup> (Eagleton, T. citat a: McGuigan, 1996:24).

L'esfera pública va ser el mitjà a través del qual les classes intermitges van esgarrapar el poder dels reguladors absoluts de l'aristocràcia feudal; i el discurs nou que s'imposà –i que deixava en entredit els plantejaments anteriors- es basava en el privilegi de la raó que ja havia sigut enunciat anteriorment en la cultura literària del s.XVIII i que ja s'expressava al voltant de la llibertat individual i de la crítica racional. "L'esfera pública política doncs, estava prefigurada culturalment". (McGuigan, 1996:24).

I d'això en són testimoni les característiques de les publicacions que floreixen al llarg de tot el s.XIX als diversos països europeus: Manuel Llanas (2004 i 2010) exposa l'exemple

de "el Vapor": "A mig camí de la informació i de la crònica cultural (...) acull un dels primers gabinets de lectura creats a Barcelona (destinat als subscriptors) i és la tribuna que difon, el 14 d'agost de 1833, la celebèrrima *Oda a la Pàtria*, de Bonaventura Carles Aribau, tradicionalment considerada com el punt de partida de la renaixença literària catalana" (Llanas, M. 2010).

De manera que la pròpia noció de cultura és producte d'aquells desenvolupaments epistèmics descrits fa uns capítols. Tot i que *cultura* és un concepte profundament equívoc, ja es veu que convé inscriure l'obra de Habermas en els escenaris culturals històrics en què la transformació de l'esfera pública prengué forma. I per evitar instal·lar-se encara més en l'ambigüitat i complexitat del concepte cultura es parla d'esfera pública simbòlica. Tot i així, aquesta opció no evita fixar-se més atentament a la noció cultural per explorar-ne les densitats. Això passa, en primera instància, per descriure el terme cultura i assumir l'ambigüitat ineludible que comporta fer servir un concepte plegat en la seva pròpia genealogia. L'operació és necessària, com es veurà, perquè un cert mecanisme de ziga-zaga estableix una particular i incerta continuïtat entre cultura i nació. L'equívoc, si s'explora amb atenció, tanca un circuit fonamental per aquesta tesi: les continuïtats construïdes que van des de la nació a l'Estat de dret, des de l'Estat de dret a l'esfera pública i des de l'esfera pública a la cultura.

És veritat que intentar una definició òptima de cultura no és possible. Però no es tracta d'un problema estrictament de dedicació i d'espai –que també– ni d'un problema de manca d'intents o de manca d'interès. Més aviat el problema amb la noció de cultura és el contrari: l'excés de definicions fan que el concepte sigui, d'entrada, complex; i, com a mínim, sospitos. És molt habitual trobar definicions de cultura organitzades a partir de llur pròpia necessitat de fer-se operatives: diverses línies de recerca empírica han muntat definicions que funcionen com una suma de variables mesurables i identificables (notòriament, vegeu la tasca de Hofstede, G i Hofstede G-J. 2004): en la seva obra, els autors van desenvolupar un model –fruit de la comparació dels comportaments entre treballadors d'IBM d'arreu del món als anys setanta– que constava de quatre dimensions primàries a partir de les quals era possible diferenciar les diverses cultures: a) la distància del poder –coneguda amb les sigles PDI<sup>c</sup>; b) l'Individualisme –IDV; c) la Masculinitat –MAS i d) l'evitació de la incertesa –UAI. En recerques posteriors, van incorporar una cinquena dimensió que era e) l'orientació a llarg termini –LTO.

Aquesta forma d'entendre la cultura és possiblement l'opció més allunyada de les que anirien bé per al cas que ocupa aquesta discussió; però val la pena anotar-la perquè la

---

<sup>c</sup> Provenients de les formes en anglès: en aquest cas "Power Distance".

---

matussera descomposició i operativització del concepte cultura ha convertit la perspectiva dels Hofstede en una opció molt popular entre estudiosos de relacions interculturals i analistes de la cultura –especialment d'aquells que provenen dels estudis lingüístics o empresarials. En canvi, la concepció de la cultura que s'hauria de considerar per a encaixar-la amb el plantejament teòric que s'ha desplegat fins aquí, en la recerca d'aquesta tesi, només pot tenir la forma que li van donar els autors dels estudis culturals britànics i llatinoamericans a partir dels anys setanta.

Tot i que es tracta d'un àmbit d'estudi molt ampli i heterogeni quant a perspectives, focus i propòsits, Sardar (2000)<sup>165</sup> identificava cinc trets definitoris d'aquesta àrea de recerca:

- Els estudis culturals pretenen examinar llur àrea en termes de pràctiques culturals i de relacions amb el poder. Per exemple, un estudi d'una subcultura (com ara la jove classe treballadora blanca a Londres) tindria en compte les pràctiques socials dels joves en llur relació amb les classes dominants.
- Els estudis culturals tenen per objectiu d'entendre la cultura en totes les seves formes complexes d'analitzar el context social i polític en què la cultura es manifesta.
- És alhora l'objecte d'estudi i un lloc per la crítica i l'acció polítiques. Per exemple, els acadèmics dels estudis culturals no només estudiarien un objecte, sinó que connectarien els seus estudis amb un projecte polític progressista més gran.
- Intenten exposar i reconciliar la divisió de coneixement, per superar la ruptura entre el coneixement cultural tàcit i les formes objectives (universals) de coneixement.
- Tenen el compromís d'evaluar èticament la societat moderna i d'actuar en una línia política radical.

En definitiva, l'opció més apropiada per a l'estudi de la cultura en aquest cas particular és la que presta atenció als dispositius del poder per reproduir-se i implementar-se. Per això, tant les propostes teòriques hereves del marxisme repensat per Gramsci que incorporen conceptes com *hegemonia* o *subalteritat*, com les propostes hereves dels plantejaments de Foucault al voltant de la noció del discurs i del poder capil·laritzat i la microfísica del poder, o *governamentalitat* i la continuïtat entre formes de saber i estructures de poder, encaixen prou bé amb l'anàlisi que s'està desplegant en aquestes pàgines.

La cultura, des d'aquelles perspectives, és una construcció social que pren la forma d'un discurs que es va originar amb les discussions estètiques però que va transformar-se, tal com ha estudiat Bourdieu (1984), des de la noció del "bon gust" fins a la instauració de



---

mecanismes de diferenciació social. En aquest procés, es va instal·lar un discurs que ha acabat funcionant com un sentit comú 360° l'efecte del qual és que "fa virtualment impossible pensar des de fora d'ell mateix"<sup>166</sup> (Young, R. 1981:48 citat per McGuigan, 1996:53).

El discurs té els seus propis dispositius de control: mecanismes d'exclusió que regulen què pot ser dit i què no. Foucault es va ocupar d'assenyalar-los en la conferència inaugural de l'ESF (*École Supérieure Française*) l'any 1970 (vegeu Foucault, 2002). I la cultura, construïda i institucionalitzada des de la seva òptica era la narrativa que materialitza, gestiona, reverbera i reproduïx tals mecanismes i dispositius. De manera que la cultura inclou inevitablement un component de pràctiques de dominació, de discriminació, d'exclusió i de repressió; i això ja ho detectava Marx quan exposava que l'esfera pública política és un constructe ideològic que emmascara les fundacions i els interessos reals de la democràcia burgesa gràcies a les ficcions retòriques de llibertat i d'igualtat (Habermas, 2006).

És clar, que Habermas, d'això ja n'és conscient i s'esforça –sense èxit (Hohendahl, 1979)- per considerar-ho en el seu plantejament; però el doble mode de narrativa que articula –la història i la norma- li oculta, o li distreu, finalment, el problema de l'esfera pública en la seva dimensió cultural.

Per Sue Jansen (1988), la continuïtat entre el discurs, la cultura i les formes de censura constitutiva és evident: les comunitats humanes estableixen normes de discurs que els permeten funcionar socialment. La censura constitutiva es troba en els recursos culturals i psíquics. Així, Jansen, encadena el seu argument amb les perspectives psicoanalítiques que consideren *la psique* com un sistema de representació que emmagatzema materials traumàtics que es veuen desplaçats a l'inconscient. Pels psicoanalistes el treball de la ment és una forma de censura: i serveix d'exemple per recordar que no sempre s'ha de considerar que la censura sigui un mecanisme intencional o deliberat. En aquesta direcció, de fet, McGuigan, (1996: 156 ), que també cita Jansen (1988), torna a lligar aquest argument amb les tecnologies del *Self* -tal com ja havien estat estudiades per Foucault- per separar-se de la mirada més tradicional que redueix la censura als mecanismes explícits i intencionats tal com s'expliquen tradicionalment en l'acció comunicativa habermasiana.

El concepte de cultura, a part d'aquesta característica d'efectes repressors, normatius, silenciadors iensors que la vincula amb la pràctica del poder, també conté una altra dimensió: la cultura s'escampa i abarca el col·lectiu com si es tractés d'una cosa

---

compartida. És per això que la noció de cultura, abans de dur-ne els matisos a discussió, ja serveix per posar a prova les mirades filosòfiques normatives i cosmopolites que parteixen de les nocions de llibertat i d'autonomia individualistes. "Les teories cosmopolites són individualistes de manera que emmascaren la importància bàsica de les relacions socials i de la cultura"<sup>167</sup> (Calhoun, 2007:25)

La part discutida d'aquesta dimensió del concepte doncs, té a veure amb la solidesa, l'homogeneïtat i les característiques d'allò compartit per diversos membres de la comunitat.

Les perspectives en els estudis sobre cultura s'estructuren a partir de la distinció en les maneres de considerar aquestes característiques en joc: per uns, són trets substantius identificables; per d'altres, són pràctiques apreses; per uns, són trets homogenis i perennes per tota la comunitat; per d'altres són variants i diversos; per uns autors els trets identificadors són continus –es mantenen d'uns membres als altres-; per d'altres autors els trets identificadors són productes de xocs, col·lisions i imposicions. Per uns autors aquests trets tenen naturalesa simbòlica i són productes de negociacions; mentre que pels altres tenen naturalesa quasi biològica i són producte d'evolucions gairebé genètiques dels col·lectius.

Sigui com sigui, però, l'efecte que deriva de la dimensió compartida implícita en el propi concepte de cultura és que els individus que comparteixen la cultura formen un col·lectiu. I que el col·lectiu té unes característiques pròpies d'autonomia –d'una mena o de l'altra segons l'opció presa per explicar el caràcter compartit- que permeten identificar i diferenciar el col·lectiu en relació amb d'altres col·lectius.

En tercer lloc, la tercera de les dimensions implícites en el concepte cultura té a veure amb la capacitat explicadora, heurística, que se li atribueix. Aquesta dimensió, per descomptat, també ofereix diverses opcions i perspectives; però totes coincideixen que a través de la cultura es pot donar sentit a la natura, al temps, a allò que és humà. Secundari a aquesta dimensió del concepte és que moltes vegades es carregui la cultura amb trets de caràcter narratius i discursius. Com aquells que es veien als capítols anteriors relacionats amb les transformacions del coneixement.

En resum, doncs: si s'accepten aquestes tres dimensions implícites en la noció de cultura amb què s'ha topat a les darreres pàgines, això és poder, col·lectivitat i recurs heurístic, ja és possible tornar al marc de la discussió inicial –sobre l'esfera pública- per fer palès que el cercle es tanca de cop. L'esfera pública com a model ha d'estar incrustada

---

necessàriament en la transformació de cultural de gran avast que es produeix en aquell mateix moment; perquè, de fet, el model de transformació de la publicitat burgesa que descrivia Habermas incloïa una transformació de caràcter polític i legal –és a dir, estava associada al poder; però també era simultània –com s'ha demostrat al llarg dels capítols- a una transformació en el coneixement –l'explicació, l'emergència dels models científics i filosòfics nous a partir del darrer terç del s.XVIII- i finalment, la noció de col·lectivitat. Aquesta darrera és la que s'ha deixat més oberta després de discutir el concepte de públic i d'anotar-hi algunes qüestions pendents. Aquest teló de fons és l'esfera pública simbòlica que podria ajudar a discernir les nocions de cultura en les ambigüitats que van des del sentit antropològic fins al sentit més folclòric o estètic.

Però, de fet, la noció de col·lectiu i d'identitat col·lectiva és profundament problemàtica tant pel que fa a la definició com pel que fa al seu estudi i la seva exploració. Intentar trobar un paraigües conceptual que permeti resoldre l'enigma de fons que té a veure amb la paradoxa dels diversos (individus) que són una sola cosa (societat) es pot associar a la preocupació que fa de mar de fons a tota la sociologia clàssica. Montserrat Guibernau (1999:54), per exemple, fa referència a la doble noció de *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* de Tönnies que es basava en la diferència entre una comunitat d'individus i una associació. La primera estaria definida per lligams de caràcter simbòlic que garanteix la *proximitat* dels membres mentre que la segona és una vinculació per interessos estratègics que manté els individus units però no simbòlicament. La professora de la UAB proposa aquesta distinció per entendre el paper del nacionalisme perquè contraposa l'associació (*Gesellschaft*) de caràcter natural a la comunitat (*Gemeinschaft*) de caràcter construït; però en aquest cas pot servir la distinció per explicar aquesta característica de la *cultura* que s'intenta desplegar en aquest punt.

Ben mirat, també Weber i Durkheim insistien en la idea que algun gruix simbòlic compartit i cregut, no natural, doncs, que garanteix la cohesió dels membres més enllà de llur copresència regulada per interessos estratègics. Durkheim parlava de l'amenaça de l'anòmia; Weber de les creences d'unitat. En tots els casos, la preocupació sembla tenir a veure amb assenyalar el vernís, el més a més, que uneix els membres en una comunitat de sentit. I una manera de referir-se a aquest "sentit comunitari" és el discurs. Perquè els discursos es poden estudiar sense haver d'entrar en la discussió sobre llur veritat i falsedat; llur funció reproductora de les pràctiques i definidora del sentit, és suficient per posar-los sobre la taula de les disseccions. Queda oberta, però, la discussió sobre la construcció, la natura, l'antiguitat i la manipulabilitat dels discursos. Aquesta, és ben mirat, una de les discussions que més preocupen bona part dels investigadors dels nacionalisme tal com s'exposarà al capítol següent; per això convindrà

---

prendre decisions noves, després. De moment, però, val la pena adoptar una estratègia de simplificació relativa: enlloc de trobar una definició abstracta que resolgui l'enigma, d'una vegada per totes, és millor prendre un cas de referència que, de fet, és el que ocupa l'eix d'aquesta tesi. Fa falta alguna forma simbòlica que ajudi a exemplificar la noció d'esfera pública simbòlica i que recolzi i defineixi la centralitat de l'Estat.

El nacionalisme servirà. Es tracta d'un cas específic de solució d'aquesta paradoxa que s'estira des d'una identitat col·lectiva fins a la diversitat individual. Als capítols que vindran s'exploraran algunes de les formes d'aquesta resposta pràctica; però ja es pot avançar que és una opció que tant el propi Habermas com els seus comentadors i crítics han assenyalat: "en una anotació que gairebé prefigura l'anàlisi de Benedict Anderson del "capitalisme imprès", Habermas mostra la implicació íntima dels mitjans impresos en les primeres extensions de les economies de mercat més enllà de les arenes locals. El comerç de llarga distància té la paraula impresa com una font d'informació "pública" significativa i actual"<sup>168</sup>. (Calhoun, 1992:8).

Benedict Anderson (1983) va escriure un dels llibres de referència per a l'estudi del nacionalisme: *Comunitats imaginades*. En aquell volum, entre d'altres coses, l'autor teixia fermament les continuïtats entre els desenvolupaments del nacionalisme i la premsa escrita. Tot i que la impremta, doncs, podria fixar unes bases lingüístiques més o menys homogènies i progressivament normatives (vegeu Eisenstein, 1994, també), no seria fins després de la periodització de la premsa política i amb la lectura generalitzada entre la població que no es podrien instaurar els canvis vinculats al nacionalisme i a l'emergència dels Estats de dret moderns legitimats per l'esfera pública política burgesa. Tal com es veia en els diversos capítols, aquí s'hi troba el punt d'ancoratge del raonament que Habermas, amb més o menys fortuna en alguns casos, va establir com un precedent fonamental per a comprendre la continuïtat entre els canvis comunicatius i l'aparició dels Estats de dret moderns.

Per això, al capítol següent es proposarà treballar ja amb el cas específic del nacionalisme com una opció que resol la paradoxa amb què s'ha acabat aquí: la necessitat de l'esfera pública simbòlica; és a dir, d'un marc de caràcter cultural que aculli les transformacions estructurals assenyalades per Habermas; que resolgui el problema del públic autoidentificat. La proposta d'aquesta tesi és que el discurs nacionalista contribueix a satisfer aquesta funció. Així que se'n procuraran assenyalat els trets fonamentals.

### 3.2. Teories del nacionalisme: dir la nació

El nacionalisme no és l'esfera pública simbòlica. Però potser és una bona opció de pensar el nacionalisme com un cas particular que ajuda a resoldre l'enigma que posava el concepte de cultura. La intenció, però, és intentar satisfer la necessitat d'una ficció per a l'Estat de dret que en completi la dimensió simbòlica. L'esfera pública simbòlica, però, encara es resisteix a una definició concreta i positiva; i la consideració del nacionalisme podria ajudar a orientar-ne les particularitats. En aquest capítol es tractarà la reproducció de la idea de nació com un cas i un recurs que ajudi a avançar en aquesta direcció. D'altra banda, al capítol anterior s'hi identificaven la profunditat de la pinça que fa difícil la definició de la noció del públic i la inquietud que genera la paradoxa: es dona per descomptada la necessitat d'un recurs narratiu que eixugui la via d'aigua que s'escapa entre els límits de l'Estat de dret, a través dels sobreentesos que operen en la noció d'esfera pública que ranqueja del costat del públic.

El públic i el poble emergien com indeterminacions en negatiu –necessàries però incertes- i es proposava recuperar la idea d'un gruix simbòlic per explicar la cohesió social, la comunitat, la solidaritat: la cultura. D'aquest *gruix* que incloïa la cultura, l'element transcendent de l'Estat legal, se'n deia –provisionalment- esfera pública simbòlica.

---

S'havia treballat amb la idea d'*una entitat* de caràcter narratiu que saciés les tres necessitats: que servís per construir la continuïtat entre l'individual i el col·lectiu, que ajudés a explicar els mecanismes de poder i d'hegemonia; i que aguantés la possibilitat de transformar-se i actualitzar-se a través de la pràctica sense col·lapsar-se en l'enquistament.

Irònicament, Habermas (2000c) també ha prestat atenció a les indeterminacions que troben el seu punt de fuga en aquest espai entre la ciència i la política i entre el poble, la llei i la nació. De manera que encara que l'autor alemany tampoc se n'ha sortit de resoldre l'enigma, sí que fa pertinent part de la discussió que s'enceta en aquest apartat i, com a mínim, també part del propòsit de la tesi. Val a dir, però, que els àmbits de la teoria habermasiana en la direcció del liberalisme (que es detecta en la discussió amb Rawls – vegeu Habermas i Rawls, 1998) i els antecedents que ell mateix fa servir de referència teòrica: Kant i el projecte Il·lustrat (vegeu Habermas, 2005 i 1989c, per exemple) desmarquen una mica la seva inquietud de la que ha conduït la tesi fins a aquest punt.

El nacionalisme, per al cas particular d'aquesta tesi, pot servir. Des del punt de vista cronològic, la major part dels estudis del nacionalisme –tant històrics com culturals– han proposat la cronologia dels salts epistèmics de la modernitat que s'han assenyalat més amunt com a referents per al nacionalisme: la pau de Westfàlia, és per molts, l'inici dels Estats-nació i la Revolució Francesa i americana en són llur consolidació. Tot i així, Calhoun (2007) discuteix amb precisió la simplificació habitual i assenjala que tot i que la forma geogràfica d'Europa que en va resultar s'assembla definitivament a la contemporània, no escau al contingut de les estructures legals i jurídiques que s'esdevindran amb el darrer quart del s.XVIII i, per exemple, la Revolució Francesa. De tal manera que si s'accepta la revisió de l'autor nordamericà, la continuïtat entre l'episteme clàssica i l'episteme moderna es manté pel que fa a l'emergència dels Estats-nació. El nacionalisme, des d'aquest punt de vista, escau a la proposta de la tesi.

---

El nacionalisme no és l'única forma de posar fi al problema de l'Estat; per això quedarà definir millor la noció d'esfera pública simbòlica. Però tant pel moment històric, com per les particularitats del cas, la referència del nacionalisme a la discussió permet identificar amb relativa facilitat els ponts que s'estableixen entre cultura i poder i entre la nació –com a entitat abstracta- i allò col·lectiu –compartit al llarg del temps, al llarg de l'espai, al llarg dels membres i al llarg de la història. De manera que, en explorar amb deteniment el nacionalisme, s'haurien de poder copsar i concretar (i identificar i aplicar) les tres dimensions que, tal com s'ha seguit al capítol anterior, intervenen en la definició de cultura.

Però, simultàniament, prendre el nacionalisme com a opció obliga a reactivar les alertes vinculades a la seva definició, a l'ús i a les dificultats conceptuals i metodològiques que corquen l'estudi del nacionalisme des del seu fonament. El capítol que comença aquí ha de servir per ressituar una àrea d'estudi problemàtica no només per les múltiples perspectives disciplinars que l'aborden sinó també per totes les perspectives que pretenen no abordar-lo i que el donen per descomptat o contribueixen a reproduir-ne l'abast i els efectes.

El nacionalisme és un problema com a àrea d'estudi perquè és difús i confús. Difús perquè no es tracta d'una pràctica social concreta i fàcil d'identificar en la seva completud i en els seus límits precisos; i confús perquè el nacionalisme no és el mateix per tots els investigadors i per tots els estudiosos que han intentat traçar-ne les característiques. La combinació d'ambdues problemàtiques i imprecisions multiplica les dificultats a l'hora de centrar les condicions per a l'estudi rigorós i honest del nacionalisme.

Val a dir que les dues línies de dificultat fan l'estudi del nacionalisme més inquietant i estimulante i fins i tot ajuden a pensar que possiblement l'elecció del nacionalisme com a cas-recurs per satisfer el problema del gruix simbòlic que s'ha identificat en el capítol anterior, és una bona opció. Així es confirma si s'exploren, ni que sigui intuïtivament, les raons que fan del nacionalisme una pràctica difusa i confusa; perquè són raons que s'han d'anar a buscar primerament en la pràctica social més quotidiana i després en la pràctica científica més habitual.

Les pràctiques socials quotidianes estan profundament nacionalitzades i són profundament nacionalistes: l'imaginari nacional penetra tots els àmbits de la vida quotidiana, des de l'esport fins a la geografia de la previsió meteorològica; des de l'ecologia fins la llengua, des de l'economia fins a la política. No hi ha cap persona que no tingui –com a mínim– un passaport i una pertanyença ciutadana i no queda cap esqueix de planeta que no pertanyi a un Estat. El món està parcel·lat en Estats-nació clarament delimitats a través d'estructures legals reforçades des de dins amb constitucions i models jurídics semblants i reforçades des de fora a través de múltiples sistemes de reconeixement *internacional*. Les estructures legals dels Estats, però, no suren en el buit, al contrari, apel·len constantment a unes entitats immediatament anteriors a la llei, immediatament posteriors, immediatament per sota de la llei: el poble, la nació.

Aquest és el principal motiu pel qual el nacionalisme és tan interessant: perquè la llei dels Estats de dret moderns contemporanis (que encara és la forma legal de referència) n'és la concreció, la representació i el sentit. No hi ha nacionalisme sense una idea d'Estat legal que la contrapesi, que el materialitzi, que el doti de sentit. Per això alguns teòrics han escrit que els nacionalistes no tenen país (Özkırmılı, 2005) perquè el nacionalisme és una manera de fer (i de dir) que va i ve des de la figura abstracta –i universal– de l'Estat de dret modern.

“El nacionalisme importa, però no només perquè ha ofert tal profunda influència i ha generat identitats a llarga escala i les estructures del món actual –com ara que hagi ajudat a la gent a imaginar un món compost d'Estats-nació sobirans. El món no s'ha correspost mai amb aquesta imatge però això no redueix la influència de l'imaginari nacionalista”<sup>169</sup> (Calhoun, 2007:8).

L'omnipresència i l'abstracció universalitzadores del nacionalisme ajudarien a explicar per què un dels seus problemes és que és difús i incert: no es poden tocar els perfils de l'imaginari nacionalista ni se'n poden materialitzar els trets sobre cap cas particular perquè tots els escenaris són inevitablement insuficients davant la idea abstracta del somni del nacionalisme.

La qüestió de la confusió es podria estudiar, pràcticament com un efecte d'aquesta condició abstracta del nacionalisme. L'intent tossut d'estudiar-lo com un cas particular, positiu i empíric, ha dut a desglossar i a repartir, a distingir i categoritzar les diverses formes específiques que són variacions d'això que des del principi del capítol s'ha anomenat directament nacionalisme: el nacionalisme d'Estat, el nacionalisme sense Estat, el patriotisme, la nació, la nacionalitat, el nacionalitarisme, o fins i tot les nacions sense nacionalisme i els nacionalismes sense nació, etc. L'anteposició positivista del cas



---

davant de la teoria ha multiplicat els conceptes i ha contribuït a la dificultat teòrica de l'estudi del nacionalisme.

Però també es pot entendre, l'interès d'aquest gest apriorístic metodològicament discutible: el nacionalisme és un problema actual, factual, pràctic i sempre polític. Els conflictes vinculats al nacionalisme –la història i l'actualitat estan prenyades d'exemples- han contribuït a fer pensar que el nacionalisme era la font dels conflictes i, extensivament, alguns científics socials han provat d'aportar llur militància i llur coneixement a la resolució dels conflictes tot estudiant atentament el nacionalisme. Quan es fa això i quan es té aquest propòsit és fàcil caure en l'error de posar el carro davant del cavall –reprentent l'analogia mertoniana- i deixar que el cas s'anticipi a la teoria de la seva pròpia definició.

Els estudis del nacionalisme, doncs, han sigut un terreny abonat d'intencions polítiques, d'intencions estratègiques i de *bons* propòsits pràctics; fins al punt que ha acabat perdent-se la referència dels marcs teòrics. Uns marcs teòrics que doten de sentit i que immunitzen dels arguments i dels moviments polítics així com de la pràctica estratègica del poder que han construït llurs executors socials. Estudar el nacionalisme no ha de ser una manera de discriminar nacionalismes bons de nacionalismes dolents; ni ha de ser una pràctica política partidista compromesa amb perfils de representació parlamentària. Des d'aquesta tesi s'entén que estudiar el nacionalisme, com qualsevol forma de recerca en el marc de les ciències socials, ha de significar primer assumir el compromís i la professionalitat del rigor epistemològic i metodològic; i, després, assenyalar els dispositius a través dels quals el poder –en qualsevol de les seves formes- practica la discriminació, a través de dispositius com, per exemple, la naturalització i la normalització.

Aquesta no és doncs, ja s'ha vist al principi, una recerca que pretengui estar al marge del bé i del mal ni una recerca desafectada i no compromesa amb les opcions polítiques; però el contrari de rigorosa no és la presa de partit.

Precisament, la discussió epistemològica dels darrers paràgrafs gira al voltant d'un altre sobreentès que ha mantingut captiva la recerca al voltant del nacionalisme durant anys. La idea que la ciència ha de tractar casos i fets és complementària amb la idea que ha de tractar-los objectivament. El compromís de la neutralitat valorativa de la ciència ha conduït molts científics i molts teòrics –pertanyents a camps tan diversos com la filosofia, el dret o les ciències socials- a evitar conscientment de tractar la qüestió del nacionalisme.

---

L'opció ni és un descuit, ni un secret. És una decisió sostinguda per una llarga tradició de propòsits racionalistes que veu de les fonts del cosmopolitisme il·lustrat. El nacionalisme és una actitud de reivindicació de sentiments atàvics, gairebé tribals, que provenen dels residus ancestrals. La raó hauria de superar-los, resoldre'ls i bandejar-los a les ombres de l'oníric i del sentimental, a les remors quasi animals de les cultures primordials; i sobretot, la llei, el dret, la filosofia i la ciència, no poden convertir-se en còmplices de la reproducció de tals mitologies ritualitzadores i sensuals.

No és, doncs, un argument senzill. La raó pràctica que va deixar de banda la discussió sobre l'ànima i el transcendent teològic per abordar qüestions filosòfiques de caràcter humà i pràctic, terrenal i immanent prefereix no tractar afers que no arribin esterilitzats per la llum racional; i els sentiments, els mites, les llavors de la tribu arriben bruts del fang dels segles, de les ombres del sentiment i deformats pels bulbs del mite.

Però això hauria estat d'aquesta manera si el projecte il·lustrat hagués assolit el seu propòsit de bandejar l'obscuritat d'una vegada per totes. En canvi, la implementació política, l'hegemonia de la mirada burgesa i el pas a l'episteme moderna van deixar una modernitat profundament liminal teixida i articulada al voltant de l'oposició fonamental: mite i raó, llei i sentiment, cultura i natura, civilització i salvatge.

El llast del model il·lustrat, però –i fins i tot les seves intencions inicials-, han impregnat disciplines com la filosofia, especialment en les àrees més vinculades al dret i a allò social i, extensivament, l'empremta racionalitzadora, objectivadora i neutralitzadora ha recorregut tradicionalment totes les àrees de la ciència i del coneixement com un propòsit, com un principi i com una nostàlgia. El llast, en aquest sentit, ha estat precisament l'energia destinada a l'obtenció d'un coneixement definitivament indiscutible que s'ha perdut quan podria haver-se destinat a la recerca d'opcions més compromeses, comprensives i atentes a la liminalitat inevitable de tot allò modern.

En l'estudi del nacionalisme aquest problema es detecta en tota la seva extensió. La filosofia del dret, la filosofia política i les ciències socials han preferit sistemàticament deixar desemparades les qüestions al voltant del nacionalisme perquè tenia a veure –de principi a fi- amb el sentiment, amb els mites i amb els valors. Els vincles tribals i remots de pertinença amb què tracta el nacionalisme estaven condemnats, si no a extingir-se amb l'emergència dels Estats nacionals de dret que garantien les llibertats i eren l'homenatge de les estructures racionals convertides en llei, com a mínim sí a quedar

---

discretament desplaçats a l'esfera del privat juntament amb la religió i els contes infantils.

Per això les pràctiques nacionalistes més constants i més efectives que han tingut lloc des de la immediata formació dels Estats de dret també han estat les pràctiques menys discutides. Erigit en unes estructures explicitades com a racionals i derivades en forma de llei constitucional, el nacionalisme d'Estat, allò que Rousseau ja havia anomenat la religió cívica i que havia descrit detalladament al seu discurs als polonesos (vegeu Sentmartí, 2001), ha passat desapercebut. Autors com Michael Billig (1995:6) han escrit que "el nacionalisme s'ha presentat sempre en talles petites i colors estridents"<sup>170</sup> perquè massa sovint s'ha pretès que els Estats eren producte de la raó i doncs, que no reivindicaven ni adoptaven mesures de caràcter nacionalitzador. Els moviments nacionalistes des d'aquesta perspectiva consistien en estratègies polítiques separatistes, fragmentadores i discriminadores d'arrel irracional. Han amanit aquesta doble distinció simètrica, diverses perspectives teòriques que han volgut distingir nacionalisme cívica (aquell que l'Estat promou en forma de responsabilitat dels seus ciutadans per a garantir la cohesió social i la participació en el vot o a les tasques col·lectives que l'Estat exigeix) del nacionalisme ètnic (aquell que apel·la a una identitat tribal, genètica o cultural anterior a l'existència de l'Estat de dret). Es veurà més sobre aquesta distinció –clau en els estudis del nacionalisme– unes pàgines més endavant.

De moment però, la primera noció que articula dues formes de sentiment nacional: una regulada i estructurada des de l'Estat i la llei com una mesura racional i de responsabilitat civil i l'altra de pre-estatal, pre-legal i pre-racional, està en consonància amb les atencions que s'han prestat a un i altre cas i amb els camps de coneixement que s'hi han fixat.

L'Estat, el dret, la justícia, la igualtat universals han estat conceptes habituals en la filosofia social i del dret (vegeu, per exemple, Escamilla i Saavedra, 2005) i fins i tot en la filosofia política; però la discussió ha girat preferiblement al voltant de les intencions universalitzadores i del cosmopolitisme que durant el mil set-cents francès van formar part del projecte il·lustrat. El problema és que el cosmopolitisme ha acabat convertint-se en un refugi per a qüestions no-discutides: el remei de la racionalitat universal a ultrança ha sigut pitjor que la malaltia.

Craigh Calhoun ha tractat –i criticat– l'opció cosmopolita en el seu text sobre nacionalisme (vegeu Calhoun, 2007; però també Calhoun, 1997). Per l'autor nord-americà, la intenció universalitzadora de la filosofia post-il·lustrada s'ha escampat arreu

---

de les altres ciències socials que també han preferit evitar la discussió sobre la identitat nacional fins al punt de convertir-la en una àrea de recerca aparentment minoritària i lateral. Però Calhoun du el problema més enllà, encara: mentre les ciències socials pretenien no preocupar-se de la discussió que proposa el nacionalisme, han acabat per reproduir-lo: mentre les ciències socials presentaven llurs inquietuds de naturalesa cosmopolita encaixaven acríticament un determinat ordre mundial marcadament nacionalitzat i definicions de societat que, al capdavall, seguien la curiosa silueta de la frontera nacional.

“La discussió actual sobre ciutadania política i legal demana prestar atenció a la solidaritat social. Les perspectives més actuals sobre ciutadania, de tota manera, tendeixen a procedir sobre bases abstractes, tot negligint-ne la dimensió sociològica. Això és, en part, per culpa de la comprensió tàcita que allò que constitueix una “societat” s’ha desenvolupat a través del sobreentès implícit de la idea de *nació*”. (Calhoun, 2007:8)<sup>171</sup>.

Des d’aquí i anàlogament al principi d’autonomia d’igualtat dels individus tal com ho estableix la teoria liberal, els Estats, també iguals un a un, esdevenen les unitats de gestió i la referència dels subjectes del dret: d’aquesta manera, les guerres irònicament anomenades “justes” són aquelles en què els Estats s’enfronten entre ells un contra un consolidant la idea que l’Estat es té a si mateix com a sola finalitat: política, legal i bèl·lica (vegeu Bhabha, 1994, citant Foucault). Per insistir en aquest raonament, Craigh Calhoun (1997 i 2007) també presta atenció al paral·lelisme entre el desenvolupament de l’individualisme i de la teoria liberal i aquell dels Estats de dret i del nacionalisme.

Un altre dels camps més estretament relacionat amb la discussió sobre la identitat nacional i la seva forma legal en l’Estat de dret, és la qüestió de la immigració. El dret de ciutadania és la posada en llei de la dimensió simbòlica de la identitat nacional; de manera que els processos migratoris contemporanis posen a prova aquest sinònim indiscutit topant directament contra les dues cares de la moneda: pel costat simbòlic de la integració, l’enculturació, la convivència i pel costat legal de l’accés, el dret, la pertinença jurídica. D’això se n’han adonat autors com Brian Fanning i Fidele Mutwarasibo (vegeu-ho, per exemple, a 2007) també ho han considerat Calhoun (2007) o encara més darrerament Salvador Cardús (2009).

En d’altres àrees de recerca social, el problema del nacionalisme practicat passivament des dels estudis, es detecta en jocs de sinonímia inqüestionada com ara aquella que iguala societat i població de l’Estat o societat i nació; i la que iguala cultura i nació. En aquest darrer cas, ja s’ha comentat més amunt, es sol reforçar una idea d’homogeneïtat

---

cultural a l'interior del territori nacional que afavoreix l'imaginari nacionalista alhora que menysté les definicions de cultura més performatives i més progressives.

Són els casos, per exemple, d'alguns estudis clàssics sobre cultura com el que s'ha citat unes pàgines més amunt de Hofstede i Hofstede (2004) o com el clàssic sobre la sèrie Dallas de Katz, E. i Liebes, T. (1993). Ambdós estudis –i no és per desmerèixer-los, que són de referència per a les seves àrees de coneixement– assumeixen, per passiva, la continuïtat entre cultura i nació-Estat com si, internament, els Estats fossin culturalment homogenis i com si la cultura homogènia es correspongués amb els límits de l'Estat-nació.

L'exploració de la qüestió però, reclamaria més que l'espai que se li pot dedicar en aquesta tesi, així que s'haurà d'encomanar a la literatura ja citada en aquestes pàgines per explorar el problema amb més deteniment.

Només queda, potser, mencionar la fèrria crítica que alguns autors de les darreres dècades del s.XX van formular a l'opció cosmopolita que es presentava a si mateixa com racional i neutral. Per autors com Homi K. Bhabha o Partha Chatterjee, per exemple (però en general per tots els autors que després d'Edward Said han prestat atenció al colonialisme) el cosmopolitisme s'hauria acabat convertint en una estratègia d'imposició colonial: l'oposició entre el nacionalisme tribal i la llei civilitzada de l'Estat ha estat una constant en bona part dels raonaments filosòfics i culturals del s.XX. És necessari entendre els mecanismes que han contribuït a dissimular el nacionalisme d'Estat per poder-ne estudiar les conseqüències i les implicacions: mentre la civilització institucional i hegemònica es presentava com un alliberament patriòtic constitucional o un nacionalisme cívic de naturalesa racional, es construïa un espai lateral i estrident per als nacionalismes marginals, que solien rebre apel·latius de l'ordre "ètnics" o "tribals" amb una càrrega afegida sobre llur manca de racionalitat i de civilització.

Aquest recurs de caràcter discursiu però d'efectes clars i empírics, contribueix a construir el nacionalisme com un problema (vegeu Imhof, K. 2003a:46) i imposen una mirada intencional simbòlicament (i ideològica) carregada i disfressada de neutralitat racional – que, com diversos autors ja han demostrat– reproduceix l'imaginari nacional constantment, de manera discreta i trivial (vegeu, per exemple, Billig, 1995; Özkırımlı, 2000; Edensor, 2002, Calhoun, 2007)

L'operació d'expulsió del raonament de l'objectivitat universal i neutral, però, és complexa: les estratègies de desplaçament, de marginalització, de perifertzació d'unes

---

formes de pensament centrades sobre les institucions ja constituïdes reïfiquen i enquisten la discussió. Tals operacions de desplaçament són sempre incòmodes i lentes perquè posen a prova la mateixa construcció de l'objecte d'estudi i confronten bona part d'unes assumpcions socialment indiscutides.

I simètricament, el problema que ha derivat d'una pràctica hegemònica i consolidadora d'un model d'intencions de neutralitat valorativa i d'aspiracions cosmopolites i universals ha estat que durant anys, bona part dels estudis sobre nacionalisme han emergit a l'ombra de totes aquestes mirades que dissimulaven. Això ha fet proliferar estudis reivindicatius i sovint més pamfletaris que rigorosos. És una contraposició retòricament lògica: l'opció dissimulada de la imposició disfressada de neutralitat ha reclamat la reivindicació oberta i romàntica considerada honesta. De manera que entre la literatura i les inquietuds que duen el nom d'estudis sobre nacionalisme abunden projectes cridaners i políticament esbiaixats que, tot i que de vegades han aportat conceptes i raonaments fèrtils, han alimentat més discussions parlamentàries que no universitàries.

La confusió que intercanvia una recerca implicada i preocupada per la transformació social –és a dir, la recerca políticament activa- per una recerca definida al servei d'interessos estratègics d'aritmètica parlamentària o de partit polític no s'hauria ni de mencionar; però els antecedents obliguen a vacunar, també, contra aquesta lectura.

És clar, però, que no tot és una cosa o l'altra. Algunes tradicions de recerca han obert vies innovadores, fresques i enriquidores que han servit de referència per al desenvolupament de marcs teòrics, als equipatges conceptuals i metodològics: l'antropologia i l'hermenèutica, derivades de l'interès que al llarg del dinou van despertar el primitivisme i les civilitzacions originàries. Aquelles tradicions han proporcionat bones idees sobre la continuïtat i la funció dels mites. Encara que en l'adopció que n'ha fet el nacionalisme sovint hagin acabat per inspirar i per justificar continuïtats i pràctiques discriminatòries que s'han arribat a materialitzar fins i tot en llur forma legal.

D'altra banda, els historiadors –sobretot de la història contemporània dels tres darrers segles- han identificat pràctiques gens neutrals i històricament inaudites per part dels nous Estats consolidats o en consolidació que, al llarg del s.XIX, s'esforçaven per garantir unes homogeneïtats i unes disciplines culturals, lingüístiques, educatives, militars i sanitàries que abastaven per primera vegada a tota la ciutadania: des de l'invent de tradicions fins a formes de censurar contra el "separatisme" legal.

---

Les diverses tradicions de coneixement que els estudis del nacionalisme han anat actualitzant i adoptant són una de les causes que permeten parlar de caos terminològic en l'estudi del nacionalisme<sup>172</sup> (vegeu, per exemple, Özkırmılı, 2000:5 i 183; però també Hobsbawm, 1990; Billig, 1995, etc.). No és estrictament necessari doncs, despenjar acusacions contra el rigor, contra el mètode o contra una suposada estratègia obscura d'investigadors de renom a qui el nacionalisme ha inquietat intel·lectualment. N'hi ha prou amb adonar-se que la transdisciplinarietat ha acabat conduint a un escenari incert i confús de conceptes, sobreentesos i possibilitats de l'estudi del nacionalisme.

Les necessitats operatives han fet caure sovint en la positivització de variables que facilitessin la comparació, la mesura o l'estudi de les pràctiques nacionalistes fins a allò que Yuval Davies (vegeu 1997 o Özkırmılı, 2000) ha anomenat sorneguerament "la llista de la compra": els components que combinen per formar la identitat nacional no són imprescindibles però com més n'hi hagi, millor. La història, la cultura, una elit, la voluntat col·lectiva, la llengua comuna, un territori definit, un conjunt de tradicions o de mites compartits, etc. poden satisfer-se en llur totalitat en abstracte però gairebé mai s'escauen amb casos particulars. L'estratègia, però, és útil per materialitzar (per positivament) el concepte abstracte de la identitat nacional i aplicar-la a camps d'investigació diversos com la filosofia del dret o els estudis sobre cultura, en recerca psicològica o comunicació social.

Però si el que convé és estudiar el nacionalisme no com un mitjà sinó com una finalitat per si mateix, convé revisar totes les drecceres conceptuals i terminològiques per fer una ruptura sistemàtica, rigorosa i completa d'aquesta diversitat de disciplines i d'aplicacions, d'interessos i de definicions que minen de cap a cap els estudis del nacionalisme.

Amb doble intenció doncs, primer compiladora i després crítica, aquest capítol revisarà breument les diverses perspectives teòriques principals vigents per a l'estudi del nacionalisme i les situarà sobre el mateix pla de manera que se'n pugui extreure alguna conclusió fruit de la comparació de perspectives. De tota manera, aquesta no és la finalitat de la tesi sinó que es tracta d'una revisió d'un treball anterior disponible a Rodríguez-Amat, (2006). Així que llevat d'una menció superficial aquest capítol no podrà aportar més sobre aquest aspecte.

Al capdavall, el concepte de nació –que s'emmarca en aquest espai de mediació entre cultura i Estat- també arrossega discussions. La veritat és que la discussió sobre la paraula nació és només relativament important a l'hora d'estudiar el nacionalisme. Com es veurà als capítols que queden, la nació es pot considerar un objecte discursiu creat

---

per la pràctica nacionalista (Brubaker, 1996); però no està de més recordar que molts han treballat la idea de nació (Habermas, per exemple, a 1992) fent servir de referència la veu llatina *natio*.

De tota manera, l'etimologia del mot no li dóna tot el significat. En llatí, pels romans, *natio* tenia a veure amb el lloc de naixement i no amb la col·lectivitat o amb la política; perquè el mot que es feia servir per parlar de col·lectivitat era el concepte de *civitas* que s'ha traduït també, sovint per nació (vegeu-ne exemples a les propostes de traducció de *De Bello Gallico* (la Guerra de les Gàlies) a: César, 1980). "Els romans entenien [les nacions] com organitzats en termes de descendència comuna i formes de vida, però no com a institucions polítiques. Els mateixos romans no eren, doncs, una nació en un sentit important, si més no des de la maduresa de la República endavant. Tampoc era la nacionalitat com a tal, la base de la comunitat política –encara que era un argument per a la discriminació."<sup>173</sup> (Calhoun, 2007:28)

La inèrcia de buscar la forma llatina i d'apel·lar a les formes de l'Imperi Romà com ara el dret o la diferenciació entre *natio* i *civitas* és comuna per a molts textos jurídics sobre les diverses dimensions vinculades a l'Estat de dret modern: ciutadania, límits i característiques. I efectivament, no es tracta d'una referència sense sentit, ans al contrari: una determinada interpretació de les pràctiques del completíssim dret romà garbellada amb segles de cristianisme i d'interessos gremials i burgesos va articular l'estructura legal dels Estats de dret del darrer terç del s.XVIII endavant. Però aquesta perspectiva que afavoriria la lectura de la continuïtat comet l'alt preu de dissimular les ruptures més importants que s'haurien produït entre l'escenari legal i polític romans i l'escenari contemporani dels Estats de dret. Unes ruptures, d'altra banda, que ja s'estenen al llarg de tota la superfície del coneixement i que arriben fins al dret i la política. Si bé, doncs, és comprensible que en les mirades de filosofia del dret es busqui la similitud i la continuïtat; en la perspectiva que ocupa aquesta tesi és més important fixar-se en les ruptures i les condicions que podrien haver facilitat la interpretació d'aquella continuïtat.

Si l'episteme clàssica havia intentat rescatar –reinterpretar, reanimar, recuperar– preceptes i qüestions originàries de la Grècia hel·lenista i de la Roma republicana, l'episteme moderna hauria intentat implementar-les. El mirall clàssic era la referència projectada que permetia fer el pont als sediments comprensius que els mil cinc-cents anys de cristianisme havien afavorit: tot allò que es diria l'Antic Règim. Grècia i Roma podien aportar models de comprensió que escapaven al jou de l'aliança que el cristianisme havia forjat amb l'aristocràcia durant el feudalisme. Alhora, les pautes del



---

classicisme eren prou llunyanes en el temps i en l'espai –el centre de reflexió de les epistemes clàssica i moderna recau al centreeuropeu occidental (al nord de Londres i París)- com per re-construir-les tot idealitzant-les i tot carregant-les dels valors que en l'episteme clàssica i en l'episteme moderna estaven en voga.

L'error comú ha consistit en passar per alt que la maquinària interpretativa i implementadora de lleis de principis del s.XIX obeïa uns interessos –monetaris, polítics i ideològics- prou contemporanis com per adaptar la imatge de Grècia i de Roma que millor convingués. Per això, durant el s.XIX són molt habituals les aliances entre intel·lectuals i burgesos, juristes i literaris (quan no es troben tots els perfils en la mateixa persona!). Entre els múltiples exemples disponibles es poden destacar aquells que subratlla Lucy Newlyn (2000) a propòsit de Wordsworth o que descriu Habermas (2000) a propòsit de la reunió de germanistes a la Paulskirche de Frankfurt el 1846 antecedent del primer Parlament Alemany a partir del 18 de maig de 1848 (vegeu Fig. A.3.2. la imatge de Germania amb els colors vermell-negre-daurat va presidir, l'espai de les reunions durant el primer Parlament que s'hi va constituir).

Aquestes aliances entre productors simbòlics, interpretadors intel·lectuals i una burgesia que necessitava arguments legitimadors s'han interpretat sovint i feliçment, només des de l'òptica de la qualitat del consum cultural de les burgesies financera i monetària del XIX. Però encara que s'assumissin totes les bones intencions i el rigor de tots els implicats –en la recerca documental i l'estudi; i en la recerca de fórmules legals i models- fóra ingenu no adonar-se que hi ha un component ideològic clau que articula aquelles aliances. És tan senzill i tan concret com acceptar l'encaix de les pràctiques definides amb el context social i històric en què prengueren part. En definitiva, que la interpretació de Grècia i de Roma que es fa al s.XIX té molt de decimonònica i molt poc de les Grècia i Roma "originals".

Ja s'ha vist al capítol anterior que les possibilitats a què s'associa l'ús del referent clàssic ajuden a entendre la seva recurrent utilització: un temps i un lloc prou llunyans i unes condicions idealitzades de participació directa, d'igualtat jurídica de pau imperial i sobretot, alternatives a l'equilibri simbiòtic entre l'església i el model feudal que havia sostingut els sistemes de saber-poder durant tota l'edat mitjana. Es tracta, alhora, de la revivificació d'un discurs que s'havia estirat des del Renaixement (i que li dóna, al capdavall, nom).

Però un emmirallament interpretatiu forçat així, no ajuda a resoldre el problema contemporani –posterior als principis del s.XIX- en relació amb el nacionalisme i la falca

nacional que uneix cultura i Estat. Més aviat, és al contrari: creure que hi ha una continuïtat entre la *civitas* romana i el pertànyer nacional legalment definit –o el dit nacionalisme cívic- contemporani només contribueix a distreure la discussió i a fer el problema sociològic del nacionalisme, més complex.

“Al contrari del que argumenta Grosby (p. 43-4), sabem per exemple, que els conceptes com *vatan* o *patri'B* (*patris*) podria inspirar, en ocasions, fidelitat, però no tenia més significació política que la paraula anglesa *Home* (llar, casa) fins al final del s.XIX. ¿Com s'ho podrien fer les guerres per dur fins al sentit de la consciència nacional en l'absència d'un discurs que redefinís poblacions enteres com a 'nacions', un discurs basat en les idees de sobirania popular, integritat territorial, un sistema universal d'Estats nació, això és, el discurs del nacionalisme?”<sup>174</sup> (Özkırımlı, 2007:526).

Es pot argumentar que és precisament la naturalesa discursiva de l'objecte construït, una de les raons principals de la dificultat del problema. El positivisme empirista dominant en les ciències socials des de fa anys ha contribuït en gran mesura a reificar alguns d'aquests objectes discursius amb la finalitat de fer-los estudiables i empíricament concrets. Per això després es procurarà reforçar aquest argument, a la manera de vacuna, demostrant els trets discursius del nacionalisme i el paper de la nació com a objecte emergent, producte d'aquesta pràctica social.

Alguns autors han insistit en la naturalesa construïda de la nació com a producte del procés de reproducció del discurs nacionalista. Calhoun (2007:29) ho expressa de la següent manera: “El seu significat [de nacionalisme] recau en les interconnexions entre aquells usos diversos, no en cap d'ells. No hi ha un denominador comú que defineixi amb precisió el tipus de nacionalismes “veritables” o les nacions “veritables” en virtut de ser compartides per tothom i no per altres projectes o formacions polítiques o culturals. I en canvi, el nacionalisme és real i poderós”<sup>175</sup>; i Özkırımlı, ho expressa així:

“Tenint en compte aquestes complexitats, podem assenyalar senzillament que l'ambigüitat de les auto-designacions al món actual és només un altre indicador que la formació de la nació és un procés, que no s'ha acabat encara. Que el somni nacionalista d'una nació homogènia és tan sols això, un somni (per mirades semblants vegeu Hutchinson, 2005)”<sup>176</sup>. (Özkırımlı, 2007:527).

Però tot i tractar-se d'un somni –Özkırımlı, fa més referència, aquí, al somni com a projecte i com a propòsit- la maquinària dels Estats-nació ha funcionat a ple rendiment des de mitjans de s.XIX. De manera que els Estats nacionals s'han constituït com una matriu comprensiva per a la modernitat: al marge de les variacions particulars i dels matisos específics deguts als canvis en el temps, i a les modes, la idea que el món està parcel·lat en pobles que –d'acord amb la teoria liberal del dret- haurien de poder autogestionar-se i ser tractats com a iguals en l'escenari mundial dels Estats, ha estat

present sobretot a partir del s.XIX; i s'ha repetit la mateixa idea en múltiples escenaris; especialment aquells vinculats a la política, al dret i a la cultura. Escriu Calhoun, (2007:31) "abans del s.XIX els Estats organitzaven menys la vida social i coincidien menys amb la integració cultural del que l'ideal nacional en desenvolupament podria suggerir"<sup>177</sup>.

Molts autors han insistit a buscar els orígens del nacionalisme a partir de la idea que els Estats-nació es van fundar amb la pau de Westfàlia (1648) però hi ha arguments molt sòlids que aclareixen que tot i que podria semblar-ho perquè es tracen fronteres polítiques molt semblants a les actuals, les condicions de pau i l'escenari polític i legal internacional no dona la forma als Estats-nació tal com quedaran a partir de la Revolució Francesa i la nord-americana. En aquest sentit, alguns investigadors s'han ocupat de destriar l'escenari post-Westfàlia (1648) i aquell post-Bastille (1789) a partir de la referència epistèmica clàssica i moderna que proposa Foucault. En aquest sentit pren cos l'afirmació de Calhoun (2007:14): "l'ordre dels Estats-nació va ser difícilment imposat el 1648, ni tan sols a Europa. Seria més adequat dir que després de 1648 els *projectes* Estat-nacionals van donar forma a la història tan domèsticament en els esforços per acostar la relació entre nació i Estat i internacionalment en l'organització dels conflictes i els tractats de pau. Fins i tot, la mateixa distinció entre domèstic i internacional és producte d'aquests projectes; estava mínimament conceptualitzada el 1648 i durant molts anys la relació entre nacionalisme i cosmopolitanisme no era de bon tros una simple oposició"<sup>178</sup>.

En aquest sentit, l'Estat, que amb la consolidació de la modernitat, s'havia convertit en el referent de la política, i del dret, a partir de la legitimitat que li atorga la figura del poble, la idea de nació tindrà un paper fonamental que aglutinarà les narratives que adopten les funcions de legitimació. Kurt Imhof (2003:43) exposa aquesta doble funció des de l'Estat fins a la nació i viceversa: "la sobirania del poble com a base legitimadora fonamental, i des de la segona guerra mundial cada vegada més, el fonament de legitimació externa dels Estats-nació, es mostra directament als continguts normatius de les enteses públiques (*Öffentlichkeitsverständnisses*) de la filosofia il·lustrada. Aquesta forma normativa emergeix en les expressions del dret polític, les d'integració social o les deliberatives de l'ordre social modern"<sup>179</sup>. (Imhof, K 2002:43). És una idea de doble direcció –imposició i homogeneïtzació i sincronització regulades des de dalt però solidaritat, cohesió i legitimació atorgades des de baix- tal com també defensa sovint Calhoun (2007):

"Tot i que el pensament cosmopolita sovint rebutja el nacionalisme com si es tractés d'una combinació de manipulació des de l'Estat central, antiga lleialtat

ètnica, o desig de benefici a costa dels altres –tots els fenòmens que són reals- descuida sovint fins a quin punt el nacionalisme no només expressa solidaritat o pertanyença sinó que proveeix una retòrica per demanar equitat i creixement. El nacionalisme –no el cosmopolitanisme- ha signat la majoria dels projectes de redistribució econòmica –incloent especialment aquells entre els països europeus<sup>180</sup>. (Calhoun, 2007:18).

També Kurt Imhof, s'interessa per la semàntica de la diferenciació que funciona com a fundació de la identitat sobre la qual s'orienta aquesta estructura de l'ordre de la modernitat que vincula el nacionalisme i l'entesa pública (*Öffentlichkeitsverständnis*). Per explorar més en aquesta direcció, Imhof (2002:44) proposa distingir dues grans dimensions que posen aquesta significació en moviment: per una banda, l'eix doble vertical i horitzontal a través del qual la nació es contraposa demòticament o ètnica tant a d'altres nacions, com a les diàspores internes, mentre actua contra els estaments privilegiats de l'antic règim; per l'altra banda, l'eix temporal a través del qual s'estableixen simultàniament el futur i el passat com a percepcions d'un doble procés d'emancipació: cap al passat, incidint sobre els pobles històrics que esdevingueren nacions i endavant com una llum de promesa i de consolidació racionalitzadora. "El discurs sobre els drets fonamentals, justícia, soberania i democràcia, així com aquells de privacitat, fan referència, finalment, a l'esfera pública. A través d'aquests continguts normatius, l'esfera pública formarà el principi clau de les teories de l'Estat, les del dret estatal i les teories de la societat<sup>181</sup> (Imhof, 2002:44).

Complementària a aquesta *semàntica de la identitat* –just esquematitzada, aquí- Kurt Imhof també identifica el que ell anomena les semàntiques de l'estrangeritat (*Semantiken des Fremden*). Aquest segon sistema de significació "s'alimenta d'una mitologia nacional que es reproduïx a través dels centres de difusió de les estructures socials nacionals, és a dir, que és generada per mitjà dels moviments socials, dels clubs, de les associacions, o dels partits<sup>182</sup>, per exemple (Imhof, 2002:46). En aquesta sèrie d'articles, Imhof i els seus col·legues acadèmics del FÖG, a Zurich, es preocupen de l'etnificació de la política que s'ha produït en els darrers seixanta anys i el que això ha comportat en termes d'assumpció acrítica de la idea d'una pertinença ètnica així com de la consolidació d'una retòrica diacrítica estructurada al voltant d'un concepte indiscutit d'ètnia.

En la línia de la preocupació d'Imhof i d'altres, tant la semàntica de la identitat com la de l'estrangeritat formen unes pràctiques discursives que generen unes determinades lògiques simbòliques que acaben desembocant en unes formes polítiques que erigeixen i reforcen objectes discursius com ara ètnia o nació i que es consoliden a través de llurs decisions. El nacionalisme, entès com una matriu de pràctiques que reproduïxen i

---

construeixen la nació per a finalitats polítiques, és precisament allò que interessa a aquesta tesi. És clar que no hi ha només una forma d'estudiar el nacionalisme; en realitat n'hi ha diverses tal com ja s'havia vist anteriorment (vegeu en particular, Rodríguez-Amat, 2006). En aquella aproximació les perspectives d'estudi del nacionalisme es poden agrupar al llarg de dos grans eixos: l'eix de la substància i l'eix de la temporalitat.

La classificació és útil perquè permet, primer de tot, situar les grans opcions teòriques sobre el mateix pla per tal de comparar-les. Malgrat que hi ha classificacions anteriors i revisions crítiques de les principals teories del nacionalisme, no s'ha fet l'esforç de buscar eixos de comparació que permetessin identificar les diferències principals ni les formes de discussió que es generen entre unes perspectives i les altres. El diagrama que s'exposa a continuació facilita aquesta visió general alhora que subratlla els punts de contacte i les diferències principals dels grans blocs teòrics seguint els dos eixos.

Per descomptat, no són eixos ni arbitraris ni externs a la pròpia organització de les teories del nacionalisme: horitzontalment s'ha dibuixat l'eix del temps i verticalment, l'eix de la substància. L'eix del temps és el que permet separar les teories del nacionalisme que consideren la historicitat de les nacions, algunes teories tracten les nacions com si tinguessin una data d'inici identificable, que podria ballar fent nacions més o menys antigues, però que es tracta d'una data històricament contrastada que marca el punt de partida de la lògica nacional. En canvi, hi ha altres teories que tracten la nació com una realitat ahistòrica, fonamental, remota i essencial o genètica. Els dos grans tipus de teories es distingeixen entre elles perquè recauen en un costat o l'altre de l'eix horitzontal de la temporalitat. L'eix de la substància, en canvi, distingeix les teories en funció de la materialitat (o de la realitat) que atribueixen a les nacions. D'aquesta manera es distingeixen sobretot les teories que consideren "la realitat nacional" de les teories que prefereixen considerar el nacionalisme com una pràctica social de naturalesa discursiva.

Aquests dos eixos no estan en contradicció amb les classificacions més consensuades en el marc dels estudis sobre nacionalisme. Al contrari, accepten incorporar noves mirades, redueixen els eixos de debat clàssics que han enfrontat els teòrics a posicions alternatives i permeten reorganitzar les classificacions habituals tot proposant opcions crítiques. En aquest sentit, el diagrama obre la possibilitat d'assenyalar, per exemple, que la perspectiva etnosimbòlica no resol el debat clàssic del nacionalisme sinó que més aviat el dissimula; mentre que les opcions tradicionalment anomenades postmodernes o "altres" (vegeu-ho a Smith, 1998 o Özkırımlı, 2000) poden incorporar-se entre les

aproximacions teòriques. Així mateix, la disposició al voltant dels dos eixos permet identificar com les teories cosmopolites també pertanyen a la discussió sobre identitat nacional. Aquestes dues grans opcions darreres –a la part inferior del diagrama- havien caigut, fins recentment, en la lateralitat de les classificacions perquè precisament, desobeïen la dualitat que marcava el debat clàssic: dicotomitzat entre el nacionalisme entre cívic (modern) i l'ètnic (remot), o entre nacionalisme cultural (remot) i el nacionalisme estatal (modern), per exemple. Com ja es va veure als treballs anteriors (Rodríguez-Amat, 2006) i com es recordarà esquemàticament a continuació, aquell desgastat debat clàssic del nacionalisme es converteix, en aquest diagrama, en un enfrontament entre teories sobre l'eix del temps, poc més.

Seguint les classificacions més habituals de les teories del nacionalisme (Smith, 1998; i Özkırımlı, 2000, per exemple) però tot afegint-hi raonaments incorporats fa menys temps per Özkırımlı (2005) o per Calhoun (2007) és possible repensar els cosmopolites, per exemple, com una teoria particular del nacionalisme, i consolidar la idea que els dos eixos ajuden a organitzar les diverses òptiques sobre un mateix pla en funció dels implícits amb què treballa cada perspectiva. D'aquesta manera:

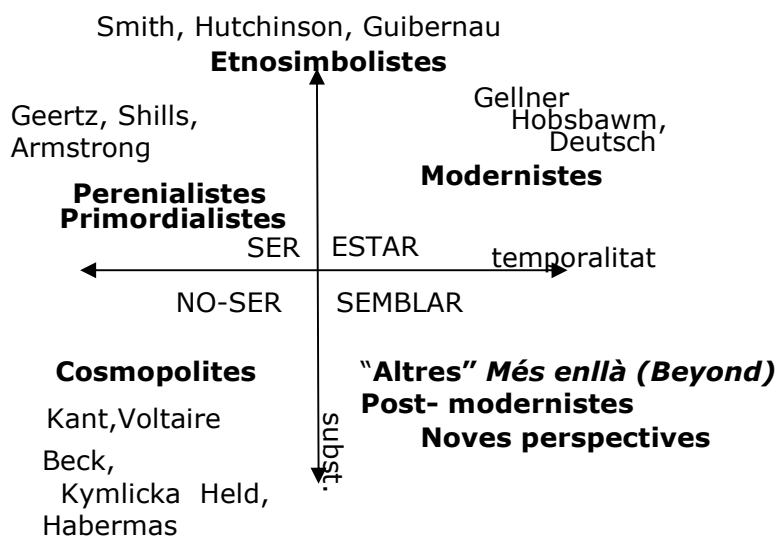


Fig. 1

Actualitzat des de: Rodríguez-Amat, JR (2006)

D'esquerra a dreta i de dalt a baix, les perspectives que es defineixen tenen les següents característiques<sup>a</sup>. D'entrada, es troben les teories que construeixen una identitat nacional de manera *substantiva i anacrònica*: són les anomenades *Teories del Ser*. D'acord amb aquesta perspectiva, la nació és una entitat real que s'ha estès al llarg dels

<sup>a</sup> Aquest capítol segueix, amb poques incorporacions, l'estructura proposada a Rodríguez-Amat, (2006) aquell treball ja s'ocupava de justificar i d'aclarir la pertinència d'aquest diagrama així com de les possibilitats reflexives i comprensives que comporta. Aquell treball també tractava extensament cadascuna de les opcions que el diagrama exposa; de manera que aquest capítol només té la funció de recordatori.

---

segles amb variacions menors; de manera que és possible de reconèixer uns trets d'identitat que es remunten sovint fins als principis de l'edat mitjana o abans. Habitualment aquesta és la perspectiva més típicament adoptada per antropòlegs o investigadors que cerquen continuïtats culturals entre els escenaris més remots i les pràctiques més presents. Per això entre els estudiosos del nacionalisme *perennialista* i *primordialistes* s'hi troben autors com Edward Shills (que dona el nom a la noció de lligams primordials com a trets identitaris per a la nació), o Clifford Geertz i la seva mirada de la cultura i la descripció densa (vegeu-ne alguns trets, també, a Özkırımlı, 2000).

A través de l'eix de la temporalitat s'arriba al segon bloc de teories que proposa el diagrama. És el que habitualment s'ha anomenat *Teories Modernistes* (Smith, 1998; Özkırımlı, 2000; Rodríguez-Amat, 2006) de nacionalisme. Entre les característiques comunes en aquest bloc de teories destaca sobretot l'accent que es posa sobre la *modernitat* del nacionalisme: és a dir, consideren que el nacionalisme és un fenomen que ha emergit relativament recentment. Segons per quins autors, el nacionalisme té a veure amb la Pau de Westfàlia i la guerra dels 30 anys, o va néixer amb la consolidació dels Estats-nació post-Revolució Francesa; per d'altres autors el nacionalisme és producte del procés d'industrialització (Gellner 1997 i 2001); per d'altres autors, el nacionalisme és més part de les conseqüències del desplegament de la impremta (per exemple, Anderson, B. 1983); encara per a d'altres el nacionalisme és un efecte col·lateral del colonialisme (Eagleton, T. 1990); per altres, es pot vincular a les necessitats massificadores dels Estats (a partir de la segona meitat del s.XIX) (Hobsbawm, 1988 i 1990).

Si aquesta perspectiva s'hagués d'associar a un determinat perfil acadèmic, no costaria considerar que és la teoria del nacionalisme preferida pels historiadors: són ells qui demostren la historicitat del nacionalisme. Però la pròpia història moderna, com a disciplina, -ja s'ha vist més amunt-, està atrapada fundacionalment a la consolidació dels nacionalismes i això dificulta la revisió d'alternatives. És un cercle viciós que pot arribar a fer pensar en la invenció mútua entre la història i el nacionalisme. En cert sentit, la historicitat del nacionalisme però, permet pensar que aquesta alternativa és possible i que, doncs, el nacionalisme és una pràctica que podria acabar igual que com va començar. Identificar-ne l'origen és una forma d'anticipar-hi un final possible.

Per les teories modernistes, el nacionalisme té a veure amb les pràctiques col·lectives que es promouen des dels Estats per homogeneïtzar la diversitat cultural. Són pràctiques que vénen marcades des de dalt (*top-down*) amb la finalitat de mantenir un cert ordre

---

intern a escala estatal; però això no treu que aquestes pràctiques col·lectives –que es converteixen en pràctiques tradicionals- no tinguin efectes cohesionadors i identificadors, reguladors i d'importància capdalt en termes de solidaritat, d'igualtat i d'unitat social. Extensivament, el marc en què es posen en marxa aquestes pràctiques condiciona llur arrelament i llur èxit tal com descrivia Hobsbawm (1988b).

Per això, és necessari advertir, davant d'aquesta perspectiva que també té a veure amb les tradicions inventades –com de les nacions inventades-, que la invenció no les fa merament artificials i les oposa simètricament a una possibilitat de tradicions –o de nacions- autèntiques (i, doncs, legítimes). Tal com recorda Calhoun, (2007:21) la projecció a l'antigor és un recurs de les tradicions, però no és l'únic ni aquell que les defineix d'una vegada per totes:

“Massa sovint, per estar-ne segurs, els acadèmics discuteixen (i potser tenen les seves raons per fer-ho) les perspectives tradicionalistes de respecte per les formes de fer antigues. Però és tan erroni imaginar que demostrar un punt d'origen moltes vegades més recent que les boires primordials de la història antiga, acaba amb la cultura nacional. No és l'antigor la que defineix la tradició. Més aviat, la tradició s'entén millor com una forma de reproducció de cultura i de pràctiques socials que depèn de l'entesa produïda i reproduïda a través de l'experiència pràctica i arrelada en relacions interpersonals, més que no entesa d'una manera completament abstracta, com un conjunt de normes”<sup>183</sup> (Calhoun, 2007:21).

En aquesta línia d'advertències derivades de la mirada modernista del nacionalisme també és oportú recordar que la figura dels intel·lectuals (o de l'elit, segons els autors), considerada com una referència tant per a “la invenció” de la nació com per al seu “descobriment”, no ha de distreure l'autenticitat dels processos nacionals. Per alguns investigadors topar amb un nacionalisme inventat decep definitivament el seu sentit i devalua absolutament qualsevol intent d'explorar-lo o de comprendre'l. Tant la prèdica ingènua per l'autenticitat objectivada com la reclamació desorientada d'uns valors purs distreuen d'allò que fa la invenció de les tradicions un punt de partida suggeridor de recerques noves: la mirada que atribueix en complementarietat, amb la idea d'invenció, “males intencions manipuladores” als intel·lectuals i als polítics que, sobretot, al llarg del s.XIX van autoritzar tals pràctiques tradicionalitzadores és un flac favor a la recerca sobre nacionalisme. És honest creure que l'aprofitament de les sinèrgies des del punt de vista polític anava vinculada a un doble exercici creatiu i de rescat, estimador i interpretatiu per part dels intel·lectuals. Més enllà d'això, les teories complotistes i les manies persecutòries han afavorit, només, recaure en un discurs cosmopolita que, en darrera instància, ha acabat essent tan homogeneïtzador, artificial, re-naturalitzador i impositiu en nom d'un universalisme alliberador, evangelitzador i colonial com les



---

tradicions més arrelades a llur moment d'invenció que no tenien èxit si no era perquè s'acollien, des del punt de vista popular, favorablement (vegeu Hobsbawm, 1988b).

Una vegada descobert l'engany, doncs, encara és possible tornar a l'estudi de les tradicions tot centrant l'atenció no ja sobre l'autenticitat o l'antigor de les tradicions, sinó concentrant-se sobre la identificació dels procediments d'invenció i dels recorreguts de consolidació i processos de reproducció d'aquelles tradicions inventades. En aquest sentit, l'arqueologia i la genealogia del saber, podran ajudar-hi perquè –com s'exposava a la introducció– deixen de banda l'interès per l'evolució narrativa i la continuïtat causal i forçada dels esdeveniments i centren llur atenció sobre els Estats i les dispersions, les sinergies i les sincronies que es produeixen en un moment històric. Al capítol següent d'aquesta tesi, d'altra banda, també es proposarà un model d'estudi del discurs nacionalista que es fixarà tant en les formes generals del nacionalisme com a discurs com en les característiques específiques del discurs nacionalista quant a les formes de la seva enunciació.

El tercer bloc de les teories del nacionalisme (a dalt, al centre), és el de les teories autoanomenades etnosimbòliques (vegeu Smith, 1998). Aquesta perspectiva teòrica, tal com ja s'havia discutit llargament (Rodríguez-Amat, 2006:159 i s.) considera que el nacionalisme ha de treballar des d'ambdós fronts simultàniament; per una banda, hi ha factors que s'identifiquen amb la modernitat –ni que sigui pels dispositius de la reproducció, o pels factors vinculats amb la legalitat; mentre que per l'altra, hi ha factors que provenen d'abans. Tot i que l'etnosimbòlica és la perspectiva teòrica més popular entre els estudiosos que exploren el nacionalisme, no s'han escatimat crítiques interessants respecte dels implícits de les pretensions i les limitacions d'aquesta mena (en aquest sentit, és imperdible el debat que Özkırımlı (2003) i Smith (2003) van protagonitzar en una de les publicacions de referència per als estudis del nacionalisme: *Nations and nationalism*).

El punt de partida de la perspectiva etnosimbolista és el que s'ha anomenat el debat clàssic del nacionalisme (vegeu, per exemple, Sutherland, 2005). Gràficament, és el que enfronta les perspectives més antropològiques –dites també de nacionalisme ètnic– que promouen una certa idea de solidaritat fonamental entre els membres que emergeix i es regula en forma de dret col·lectiu (o *Bottom-up*) i aquelles perspectives més històriques –sovint dites de nacionalisme cívic– que consideren que el poder, sobretot l'Estat, ha promogut i implementat unes pràctiques de cohesió social i d'identificació col·lectiva per garantir-se una certa participació ciutadana i una certa forma de legitimitat (o *Top-down*). Aquell debat al voltant del nacionalisme que havia enfrontat tradicionalment els

arguments de la identitat cultural representada per Alemanya amb els arguments de la pertanyença legal i territorial representada per França, també es pot resseguir legalment en els processos d'adquisició de dret a ciutadania: la *Jus sanguinis* de la qual deriva la *Lex sanguinis* i la *jus soli* de la qual deriva la *Lex soli*; els límits borrosos entre una i altra i les modificacions que s'apliquen en els diversos casos són simptomàtiques de les dificultats per llur implementació respectiva en la forma pura; però és possible identificar immediatament la continuïtat entre el model legal i els discursos nacionals que activen o dels quals emergeixen. Al gràfic, per això, s'ha representat sobre l'eix temporal.

D'alguna manera, la perspectiva etnosimbòlica intenta acabar amb aquest debat però no el resol. El propòsit de l'enfocament és aprofitat per analistes polítics i per comunicòlegs que tracten el nacionalisme reproduït als mitjans de comunicació. Amb aquesta òptica s'aprofiten les dues perspectives oposades al debat. D'aquesta manera, l'opció etnosimbòlica surt per la tangent afirmant que tots els nacionalismes tenen un component reforçat durant la modernitat amb l'emergència de les institucions nacionals i els sistemes legals i un component anterior que serveix de fonament per les noves implementacions. D'aquesta manera la proposta teòrica es converteix en un calaix de sastre en què caben tant els que volen com els que dolen. Fins a arribar a la particular interpretació que Montserrat Guibernau (1999:54) fa de l'oposició clàssica entre *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies per assemblejar la nació a les comunitats amb sentit a la manera de la família (*Gemeinschaft*) i l'Estat a les relacions d'interès (*Gesellschaft*). En aquesta tesi, però, no es dedicarà cap més línia a comentar la perspectiva etnosimbòlica perquè ja ho va fer Özkırmıli diverses vegades (vegeu 2000, 2003 i 2005) fins i tot comparant les teories del nacionalisme amb les cebes i les carxofes.

Al diagrama, a la part inferior, a l'esquerra, encara s'hi pot identificar un grup de teories sobre el nacionalisme que només han aparegut recentment entre les discussions acadèmiques. Es tracta de l'aproximació que al diagrama s'ha presentat com Teories del *no-ser* però que també podria anomenar-se la perspectiva cosmopolita. No se sol considerar entre les classificacions habituals de teories del nacionalisme (no surt, per exemple ni a Smith (1998) ni a, Özkırmıli (2000) i en canvi, hi ha motius per considerar el cosmopolitanisme entre les opcions pròpies del nacionalisme; encara que sigui perquè molts han cregut que ambdues opcions són mútuament excloents. Però tal com exposa Calhoun (que sí que es fixa en els cosmopolites contemporanis): "El cosmopolitanisme i el nacionalisme són mútuament constitutius i oposar-los és desorientador. Conceptualitzar el cosmopolitanisme com l'oposat del nacionalisme (i de l'ètnicitat, i d'altres solidaritats) no només és una confusió sociològica sinó que és un obstacle per

---

assolir tant una millor democràcia com unes millors institucions transnacionals”<sup>184</sup> (Calhoun, 2007:14).

Entre les omissions i les absències que més habitualment s'han de lamentar són aquelles de l'obra de Habermas, i les discussions sobre post-nacionalisme, per exemple (vegeu, Habermas, 2000a i 2001) però també Ulrich Beck (2005 i 2006) quan parlen, per exemple, de “les polítiques del postnacionalisme que contradiuen i substitueixen el projecte dels Estats nació” (vegeu Craig Calhoun, 2007:14.) L'autor de Berkeley ha revisat, recentment, la perspectiva cosmopolita i l'ha incorporada críticament en la discussió sobre el nacionalisme.

També hi ha alguns estudiosos que des del cosmopolitisme filosòfic han abordat la cosa de la identitat nacional o dels drets dels pobles. Aquests autors han tendit a adoptar perspectives més sensibles amb les comunitats i els col·lectius i “les minories”; entre ells s'hi troben alguns filòsofs del dret i alguns filòsofs socials com ara el canadenc Will Kymlicka o l'anglès David Held (vegeu, per exemple, Kymlicka, W. 2003 i 2001; o Held, D. 2005). Però convé assenyalar que si els estudis de nacionalisme no parlen dels cosmopolites, els cosmopolites (ni aquests, sensibles amb les minories) tampoc no mencionen les teories del nacionalisme. Així que l'omissió acostuma a ser mútua. De manera que mentre els filòsofs del dret prefereixen remuntar-se a Kant i a Condorcet o Rousseau (vegeu Habermas, 2001 o Kymlicka, 2001), no tenen en compte la major part de producció contemporània que des de les ramificacions de les ciències socials potser menys ennoblides per la pàtina de la tradició acadèmica però igualment estimulants i fèrtils. Les perspectives més filosòfiques i abstractes solen compartir la idea que el nacionalisme és un llast per a l'alliberament racional, per a la lliure associació, per a la formació de comunitats transètniques; tal com ja deien els cosmopolites clàssics.

Potser per això Craig Calhoun, (2007:24) no dubta a parlar d'una “certa ceguera cosmopolita” quan fa notar que mentre la perspectiva filosòfica ha permès formular amb èxit reflexions vinculades a un tipus de dret positiu que estigui per sobre de les diferències ètniques, racials, culturals o sexuals; encara deixa inqüestionat el procés d'identificació simbòlica nacionalista amb el qual s'hauria de vincular la solidaritat social tant pel que fa a la seva dimensió reproductiva –que precisament l'Estat jacobí va instaurar amb una força inusitada-, com del valor cohesionador, cultural i justificador dels nous dispositius de legitimació legal i política en mans dels flamants Estats de dret moderns que es formaven alhora que les filosofies liberals individuals i el nou model jurídic i penal.

---

Les teories polítiques liberals que exploren conceptes com el de la governabilitat (*governance*) han tendit a instal·lar-se en mirades abstractes que procuren bandejar el nacionalisme com si es tractés d'un residu de pràctiques atàviques; de manera que sembla que sigui un error històric o fins i tot un error moral. De manera que només s'ha generat confusió en relació amb la centralitat de conceptes i categories nacionalistes per a la teoria política i social. "Així com per al raonament pràctic sobre democràcia, legitimitat política i la pròpia naturalesa de la societat"<sup>185</sup> (Calhoun, 2007:7).

"Aquestes teories, basades en la universalitat abstracta de les persones humanes individuals, poden incorporar algunes aportacions. Són, però, fonamentalment innòcues com a guies per un món en què els éssers humans han de passar a l'acció. Conduïxen, no només a la tirania de l'"hauria de ser" abstracte sobre les possibilitats morals reals, i al profund malentès tant de la vida humana com de la desigualtat social, sinó que també conduïxen a programes polítics que, encara que siguin d'intenció benigna o igualitària, tendeixen a reproduir relacions de poder problemàtiques"<sup>186</sup> (Calhoun, 2007:24)

Un bon exemple d'això és la desafortunada noció de patriotisme constitucional (*Verfassungspatriotismus*) proposat, entre d'altres, per Jürgen Habermas (1992c) que voldria actualitzar el model del nacionalisme cívic d'arrel rousseauiana (Calhoun, 2007:16) i que correctament citat per partits polítics espanyols legitimava llurs intencions espanyolitzadores i, en darrera instància, clarament discriminatòries. El problema d'aquella perspectiva habermasiana és que resol el conflicte a l'inrevés: tot anteposant la llei a les condicions de manera que està cridat a convertir-se en un instrument conservador i reaccionari (tot al contrari del que hauria de ser la llei, segons el propi Habermas, que hauria d'anticipar els conflictes, enlloc de silenciar-los).

Per això, des d'aquesta tesi es presta atenció sobretot a les possibilitats que brinda el darrer dels enfocaments entre les perspectives que estudien el nacionalisme. La línia de teories que s'ha anomenat "Teories que fan semblar". Desenvolupat sobretot aprofitant el tomb en les ciències socials que han aportat els estudis literaris i culturals que havien rebut l'herència de Hoggart, Stuart Hall i Raymond Williams, entre d'altres, però que es caracteritzen, sobretot per considerar la cultura com una pràctica social simbòlica que està vinculada a formes de poder tal com els entenen Foucault i Gramsci. En consonància amb aquesta perspectiva, diversos corrents de la psicologia –sobretot psicologia social– han insistit que la identitat –individual però sobretot col·lectiva– és un constructe social que es reproduïx discursivament. En aquest sentit, en les teories que fan semblar, s'hi exploren les pràctiques discursives a través de les quals la identitat es reproduïx i a través de les quals s'articulen les relacions de poder.

---

En la línia de la definició que s'havia proporcionat de Sardar (2000) al capítol anterior, aquesta línia de recerques sobre el nacionalisme l'estudien en tant que forma de "semblar" perquè es presenta com un discurs; això és, com una forma particular de pràctica social. Com es deia al principi del capítol, el nacionalisme és un cas particular de les pràctiques socials que configuren l'esfera pública simbòlica. En el marc teòric-ontològic de les teories del *fer semblar* és pertinent explorar quines formes pren la pràctica social, quins mecanismes la reproduïxen, quines pràctiques la consoliden i quins objectes en són el producte.

Així serà com s'acabarà aquesta tesi, amb el capítol següent. Si s'assumeix la naturalesa discursiva del nacionalisme –com s'intentarà demostrar a la primera part-, se li podrà atribuir, també, el rol de satisfer la paradoxa que s'ha assenyalat al capítol anterior. De manera que les teories del nacionalisme que el consideren com una pràctica discursiva, guien el darrer pas del desplegament de la tesi fins al final: en les properes pàgines, s'hi intentaran identificar algunes de les característiques pròpies del discurs nacionalista (aquelles que fan que el discurs nacionalista sigui *el discurs nacionalista*) així com algunes de les principals formes que pren i els principals dispositius a través dels quals es reproduïx.

De manera que la segona part del capítol següent s'ocuparà d'exemplificar, a partir de casos històrics diversos, i també gràficament, la naturalesa discursiva del nacionalisme així com d'assenyalar les semblances formals i estructurals que es poden detectar en diverses pràctiques nacionalistes corresponents a diversos escenaris geogràfics, polítics i històrics. El contrast entre els exemples diferents i les estructures semblants hauria de reforçar la intuïció que el nacionalisme serveix per completar les necessitats culturals que ja s'han assenyalat més amunt que patia el model de l'esfera pública descrit per Habermas (1962). Abans d'arribar-hi, però, un darrer apunt sobre les característiques de les teories del nacionalisme que el tracten com un discurs.

Es veia unes línies més amunt que el debat clàssic del nacionalisme s'articulava sobre el temps i l'antiguitat. El segon eix del diagrama, però, el vertical, fa referència a l'altra clàssica discussió al voltant dels estudis (i les pràctiques) del nacionalisme: l'acusació de substantivitat. Al llarg dels anys i segons les perspectives, aquesta idea que aquí s'ha anomenat "substància" ha emergit en els debats de forma recurrent: per uns es tracta del problema de l'essencialisme; per a d'altres es tracta del problema de la "reïficació" (vegeu, per exemple, Brubaker, 1996); encara per uns altres és el problema del nacionalisme com a cosa (vegeu Billig, 1995) però, en qualsevol cas, la qüestió gira al voltant de la dificultat que han mostrat molts estudis (i moltes teories) a l'hora de

---

desprendre's del *llast material* que arrossega l'estudi del nacionalisme. Per un costat, el llast substitueix la "realitat" del sentiment del nacionalisme: "si tanta gent se'l creu deu ser perquè alguna cosa hi ha"; per l'altre, el llast representa la "veritat" del nacionalisme: "si hi ha institucions nacionalistes, si hi ha trets culturals diferenciadors, si hi ha lleis que reforcen aquesta idea, deu ser que ha d'existir alguna cosa –per bé que mal definida o pendent de definir- que sigui la identitat nacional"; i encara alguns altres autors haurien preferit renunciar al nacionalisme perquè, convençuts que no és possible defugir la trampa de la materialitat, la sola estratègia possible és intentar desprendre-se'n a través de la reflexió abstracta, alliberada de la materialitat, però dotada del component moral necessari per dotar la reflexió de sentit. Davant d'aquestes dificultats, doncs, l'opció discursiva ajuda a resoldre el problema de la "materialitat" tot *evitant* aquesta discussió: si s'adopten les vies metodològiques que proposa Foucault (2007a) i que es desglossaran més detalladament al capítol següent, el problema de la "veritat" i de la "materialitat" del nacionalisme deixen de ser centrals i discutits perquè allò que està sota el focus de la mirada són la pràctica, les condicions de la seva reproducció i els efectes que genera.

En la perspectiva discursiva del nacionalisme, no només la nació perd la materialitat objectual per convertir-se en el producte de la pràctica social discursiva, sinó que també tot el discurs nacionalista s'escampa i es consolida com una matriu simbòlica complexa que serveix de pauta per a l'organització i per la interpretació espai-temporal de la realitat col·lectiva. De tal manera que el nacionalisme es mostra com un seguit de pràctiques amb valor heurístic i de naturalesa narrativa i retòrica que són reproduïdes i renovades constantment a través de múltiples mecanismes i dispositius ideats amb aquesta finalitat.

"El nacionalisme és una formació discursiva que dóna forma al món modern (Calhoun, 1997). És una forma de parlar, d'escriure, i de pensar sobre les unitats bàsiques de la cultura, la política i el pertànyer que ajuda a constituir les nacions com a reals i les dimensions poderoses de la vida social. Les nacions no existeixen "objectivament": abans que no existeixin discursivament"<sup>187</sup>. (Calhoun, 2007:27).

D'aquesta manera, la pèrdua de materialitat del nacionalisme implica directament la pèrdua de materialitat, també, dels conceptes generats per aquest discurs. El cas més clar i fonamental és el de la nació. Com es veurà més endavant, la nació és l'objecte principal que emergeix de la pràctica nacionalista. No a l'inrevés, com alguns han provat d'argumentar sinó que és el nacionalisme el que produeix l'existència de les nacions a través de la superposició de les institucions que la preserven, la delimiten, la reproduïxen i la garanteixen. La tossuda dificultat per definir la nació i la borrositat

prelegal de les seves característiques ombrívols han d'ajudar a reconèixer que és només la figura en negatiu traçada a través de les pautes institucionals que donen per descomptada la seva existència i que la necessiten per dotar-se de sentit i de finalitat. Això però, no fa la nació real sinó com a efecte de la pràctica sobreposada i múltiple: un esqueix, un forat, una silueta ambigua sense fons en la superfície de la llei. Així ho exposava Brubaker (1996:16): "La nació no s'hauria de donar per descomptada i hauríem de trencar amb aquest procés de reificació. El procés a través del qual la ficció política de la nació esdevé momentàniament i poderosament realitzada en la pràctica"<sup>188</sup>.

Ben mirat, es pot argumentar que el discurs nacionalista -ahora que és constanment reverberat a través d'aquells dispositius que s'exploraran al capítol següent- retroba tota la literatura sobre mites: el mite fundacional de les cultures nacionals, els mites civils, el discurs de la creença d'unitat que escrivia Weber (*Gemeinsamkeitsglauben*), etc. D'aquesta manera, l'estudi dels mites podria estirar-se fins a retrobar els plantejaments de l'hermenèutica (que s'ha argumentat repetidament que convindria per completar el quadre de l'esfera pública i el paper de la comunicació social); però es presentaria el nacionalisme com escaient per a totes les reflexions acadèmiques que s'interessen per la pràctica narrativa, social i constructiva social. Des d'aquest punt de vista, amb el discurs nacional, també s'hi poden vincular, la tradició literària utòpica (vegeu Bruce, 1999) i tot el referent d'estudis sobre la configuració del mite fundacional. Aquesta és una hipòtesi que convindrà desplegar més endavant en futures recerques.

Aprofitant el mateix marc de referència dels estudis de narrativa i d'identitat, ha de ser possible analitzar el discurs nacionalista a partir de les configuracions dels ordres temporals que el componen (la primordialitat del temps nacional -la identitat sense canvi-, els ritmes de funcionament i les rutines poblacionals vinculades als cicles tradicionals, per exemple; o encara, com a efectes del temps els mecanismes de construcció de la dualitat entre oblit i memòria que de vegades, però no sempre, són reforçats i reproduïts des del sistema institucional: els museus, la història, els monuments.

Extensivament, també trobarien el seu lloc entre els estudis del nacionalisme les recerques sobre glotopolítica<sup>b189</sup> (i les polítiques lingüístiques i l'anàlisi de les formes

<sup>b</sup> "Gltopolítica designa les diverses formes en què una societat actua sobre el llenguatge, en sigui conscient, o no. Tant sobre la llengua, quan per exemple una societat legisla respecte dels estatuts recíprocs de la llengua oficial i les llengües minoritàries; com sobre la parla, quan reprimeix un cert ús o un altre; o sobre el discurs quan l'escola decideix convertir la producció d'un determinat tipus de text en objecte d'avaluació. Gltopolítica és un terme necessari per englobar els fets del llenguatge en què l'acció de la societat revesteix la forma d'allò polític". La traducció és nostra: Arnoux (2000) redefeix el terme Gltopolítica com l'estudi de les diverses formes en què les pràctiques lingüístiques i les accions sobre la llengua o les llengües participen en la conformació, reproducció o transformació de les relacions socials i de les estructures de poder, en l'àmbit local,

---

d'institucionalització, fixació, normativització i reforçament o eliminació de les llengües) tal com descrivia per exemple Lauria, D. (2007).

Seguint amb l'argument que ja s'ha desplegat de l'esfera pública cultural, el nacionalisme també s'escampa i es reproduïx a través de l'art tal com ho demostra en repetides ocasions i tant teòricament com pràctica Monicka Flacke (vegeu per exemple 2001): "Els alemanys descobriren, en aquell temps, Hermann el Xeruscà [Armini, el cap; 18-19dC. Era el cap de la tribu dels Queruscs, vivia al nord de les muntanyes del Hartz, i protagonitzà la batalla al bosc de Teutoburg en què s'enfrontà i derrotà els romans dirigits per Var. És un fet històric i un tema recurrent en la pintura romàntica del. S.XIX] (vegeu per exemple, Fig, A.1.1, A.1.2 i A.1.3)] i el van nomenar el pare de la tribu germànica. Però, ¿Per què ara, el 1810, es faria tot d'una tan popular que seria representat repetidament per molts artistes i fins i tot Heinrich Von Kleist li faria una obra de teatre?"<sup>190</sup>. (Flacke, M. 2001:14)..

De manera que totes aquestes, i les que s'obriran al capítol següent, configuren un entramat de narratives complexes i complementàries entre elles que reforcen sempre la mateixa idea de la identitat nacional i d'unes pràctiques nacionalitzadores a través de dispositius múltiples, a través de recursos diversos. És el que s'explorarà al llarg del capítol següent per establir les fases per a recerques posteriors mentre es confirma que, efectivament, el discurs nacionalista sempre té les mateixes formes encara que s'apliqui i funcioni amb casos que són moments històrics i escenaris polítics diferents.

En aquest sentit, l'òptica que considera el nacionalisme com una forma de pràctica social de naturalesa i substància discursives (teories del semblar) sol detectar que l'element transcendent en el qual l'Estat –en tant que sistema legal- troba les arrels de la seva pròpia legitimitat és precisament la nació com a producte d'un conjunt de dispositius que el mateix Estat –normalment- orquestra i garanteix. Es tracta, com es veurà, d'un peix que es mossega la cua. Però aquesta metàfora és encara més adequada si es té en compte que l'origen de tot el model legal dels Estats de dret recau, com es recordava més amunt, al principi d'aquesta tesi, sobre la paradoxa kantiana del poder polític, i en darrera instància, a la fugissera figura del públic.

Certament, convé apuntar que fa dos segles, el que s'ha insistit a assenyalar com una paradoxa, formava part de les preocupacions dels filòsofs del dret i dels juristes que van assumir la responsabilitat de teixir els Estats de dret; i curiosament ara, quan la realitat social posa a prova els seus límits –a través de la immigració, la corrupció, la

---

nacional, regional o mundial. I aclareix que l'anàlisi s'ha de centrar tant en les intervencions explícites com en els comportaments espontanis, l'activitat epilingüística i les pràctiques metalingüístiques» (Lauria, D. 2007).



---

manipulació, l'absentisme electoral- el dubte original roman discretament i silenciosament ocult esperant, com en aquest cas, que sigui altra vegada assenyalat.



## **4. Característiques discursives del discurs nacionalista**



## 4.1 Les regularitats discursives

“La tasca consisteix a deixar de tractar els discursos com a signes (d’elements significants que envien a continguts o representacions), sinó com a pràctiques que formen sistemàticament els objectes de què parlen. És indubtable que els discursos estan formats per signes: però el que fan és més que utilitzar aquests signes per indicar coses. És aquest *més* allò que els torna irreductibles a la llengua i a la paraula. És aquest “més” allò que s’ha de revelar i que s’ha de descriure”<sup>191</sup> (Foucault, M. 2007a:81)

Si el nacionalisme és un discurs, és possible sistematitzar i identificar els trets i les formes del nacionalisme que el fan. Es tracta, doncs, d’exemplificar amb formes de nacionalisme els trets que fan d’un discurs un discurs. Per això el present capítol s’organitza en dues parts. La primera, “4.1. Les regularitats discursives”, consistirà en resseguir les propietats i les característiques que Michel Foucault va identificar com a pròpies del discurs al llarg de tota la seva obra però que va sistematitzar sobretot a l’any 1969 sota el títol “*L’archéologie du savoir*” (vegeu Foucault, 2007a). A mesura que es recordin aquells conceptes que li servien a l’autor francès per assenyalar les característiques diferenciadores del discurs s’intercalaran exemples i casos particulars de nacionalisme per tal que s’estrenyi la distància entre el cas i el marc teòric, tal com fou definit per Foucault.

---

A la segona part, "4.2. La funció enunciativa" s'hi exploraran diversos dispositius comunicatius a través dels quals aquest discurs nacionalista es reproduïx. Tot deixant de banda els aspectes històrics i particulars de cada cas concret, és possible assenyalar trets i dispositius comuns de reproducció del discurs. És a dir, els punts que són comuns a tots els discursos nacionalistes particulars.

La finalitat d'aquest capítol, doncs, és d'establir un punt de partida –tot i que és el punt d'arribada d'aquesta tesi- per a obrir i bastir una línia de recerca interdisciplinària en el camp dels estudis sobre esfera pública, nacionalisme, discurs i comunicació. Identificar els mecanismes més significatius del nacionalisme i organitzar-los sobre la base que és un discurs, permetria desplaçar la insistent discussió sobre la veritat o sobre el dret de la nació de convertir-se en Estat que afeixuga la recerca en aquest àmbit i centraria el debat sobre el pla de la discussió dels dispositius i les formes d'iteració –i doncs, de comunicació- a través dels quals el nacionalisme –o els discursos de l'esfera pública simbòlica es formen. Però, el propòsit només pot ser el punt d'arribada d'aquesta tesi. Amb aquest capítol es tanca ja el cercle que s'havia iniciat amb la discussió sobre els dispositius de legitimació dels Estats de dret i el paper de la comunicació social en llur consolidació. Després de passar a través del model proposat per Habermas i de discutir-lo, s'havia arribat a la conclusió que faltava identificar un discurs, un complex entramat narratiu (o fins i tot, una mitologia) que resolgués el problema de la continuïtat cultural implícita i elidida en la noció de l'esfera pública burgesa: allò que s'ha anomenat l'esfera pública simbòlica.

Es tractava del "a més a més" que completava necessàriament el model del debat públic desinhibit i que alguns autors havien identificat com l'esfera pública cultural i d'altres –des de la sociologia- havien assenyalat, sense obrir, en forma de sentiments d'unitat (*Gemeinsamkeitglauben*): l'esfera pública simbòlica. En aquell punt s'hi havia proposat l'encaix del nacionalisme com un sentiment cohesionador i, després d'explorar les possibilitats teòriques i les línies d'estudi del nacionalisme, aquest capítol posarà a prova i contrastarà –a partir d'exemples- les possibilitats que el nacionalisme tingui la forma de discurs i que, doncs, pugui satisfer aquella necessitat.

És clar que en els darrers dos-cents anys les formes que ha pres el discurs nacionalista han variat molt; però en la mesura que es mantenen unes certes condicions institucionals per a la legitimació política i es pot considerar que la transformació que s'ha descrit al llarg de la tesi amb què s'emmarcava el moment d'emergència del discurs nacional –i d'aquestes condicions i intencions– són les mateixes. Al capdavant, l'escenari polític actual segueix centrat sobre l'Estat de dret organitzat i legitimat per una voluntat popular possible gràcies a una noció d'esfera pública. Allò que ha variat, però, són les maneres, els modes i les particularitats d'aquell mateix discurs: mentre en certs moments la moda ha passat per apel·lar al folclore romàntic; en d'altres moments, es pot identificar el discurs nacionalista darrere de les sofisticades formes argumentals que pren l'ecologisme conservador de les espècies *autòctones*. Fins a un cert punt, doncs, el canvi de metàfores no modifica el discurs ni la finalitat. El nacionalisme és un discurs que roman i que canvia i s'actualitza. Està en transformació constant.

De tota manera, la continuïtat en els contextos i les condicions tampoc haurien de malcomprendre's per caure en l'error de creure que una ment perversa i manipuladora actua per darrere de tot el raonament intel·lectual dels darrers dos segles. L'espai intersticial sobre el qual aquesta tesi va descabdellant el raonament obliga a l'advertència: els estudis arqueològics i genealògics à la Foucault assumeixen llur posició interpretativa i exploren l'emergència dels constructes i els processos a través dels quals una nova configuració epistèmica solidifica i garanteix la presència d'entitats i objectes la realitat dels quals serà, després, inqüestionada; però això no implica que hi hagi un pla secretament ordit per una finalitat històrica. En aquest sentit, es poden detectar moviments dispersos però simultanis que permeten interpretar tendències i sensibilitats: el desenterrament de les ruïnes d'Empúries ara fa cent anys, els estudis del Romànic Català de Puig i Cadafalch (vegeu Barral, 2009), es retiren a totes unes sensibilitats que assemblen les arrels remotes dels pobles (la tribu) amb l'exotisme primitivista colonial i entre elles. Els intel·lectuals amb seu a Londres s'havien fascinat amb Escòcia, els francesos continentals es deixaven seduir per les colònies caribenyes o índiques, els alemanys recollien narracions orals i contes infantils que eren la veu ancestral del poble: tots ells condueixen a la idea comuna d'un poble originari inevitablement idealitzat però també intel·lectualitzat.

És un gest més innocent, estètic i romàntic que estratègic i polític: no es va a la recerca de la nació per legitimar l'acció política sinó que l'estudi de la natura –el poble originari, la terra, l'absència de cultura- acabarà funcionant com un argument més per prendre decisions i per erigir, finalment, el discurs nacionalista. A efectes pràctics, però –i pendents d'una cerca genealògica específica i rigorosa- la dispersió i l'absència de pla no exempten la interpretació que es produeix d'una sinergia que genera les condicions i els fonaments per a un discurs nacionalista que encara és absolutament vigent.

“El nacionalisme -com a marc conceptual, una formació discursiva una retòrica, una estructura de lleialtats i sentiments- pren la forma a l'interior de la història i informa la història. Hi ha històries específiques a l'interior de l'era de la influència del nacionalisme, històries perfilades per l'accés i persuasió del nacionalisme. Però hi ha també una història del nacionalisme. I totes les formes d'història inclouen canvis que arriben quan la gent pensa amb antics conceptes les noves circumstàncies i fan innovacions que tenen influències més enllà de llurs intencions. La major part del canvi històric és cosa d'unes transformacions més o menys grans d'allò que ja hi ha, no d'un abandonament del que hi ha per un ideal nou”<sup>192</sup>. (Calhoun, C. 2007:9).

En tots els casos, la nació segueix al centre de la matriu de sentit. De manera que es pot considerar que encara es pot parlar d'aquell mateix discurs nacional les formes del qual s'intentaran discernir aquí. Per fer-ho, s'exposaran exemples diversos que correspondran a les variades formes d'enunciació que el mateix discurs ha anat prenent al llarg dels llocs i dels dos-cents anys que fa que es va consolidar. Si la intenció de la tesi hagués estat històrica, aquesta doble opció no hauria tingut sentit –llavors hauria calgut analitzar el discurs nacionalista en un lloc en un moment; però tenint en compte les intencions d'aquest capítol i les de la tesi, és important que s'identifiquin les varietats amb què el discurs nacionalista pot presentar-se. Serà la tasca de recerques posteriors estudiar i descriure els casos particulars en els particulars moments històrics.

Tot i així, l'argument central d'aquesta tesi se sosté sobre la idea que el nacionalisme és un discurs històric. Això és, que se'n pot assenyalar la data i les condicions de l'emergència. Això vol dir que la base històrica del discurs no és qualsevol altre discurs alhora idèntic i diferent. Cal considerar el discurs com un domini pràctic limitat que té les seves fronteres, les seves normes de formació i les seves condicions d'existència (Foucault 1968a:62). El discurs no és doncs, una entitat transcendent sinó que du les marques del seu naixament

El capítol abordarà el discurs nacionalista a través d'un procediment que ha de servir per assenyalar els rols i les operacions esgotades per diversos “subjectes discursivitzadors”; i es procurarà no caure en la idea d'un subjecte sobirà i d'una subjectivitat que genera



significats per transcriure'ls, després, en forma de discurs. No és doncs un sol *narrador* que s'ocupa d'explicar i practicar una sola versió sinó que es tracta d'una sinergia complexa de múltiples narracions que construeixen, solidifiquen, delimiten, reforcen, emmarquen una forma de realitat. Analitzant el sistema discursiu nacionalista històricament definit se'n podran determinar més fàcilment els reforços, les condicions d'aparició i de desaparició i a través dels enunciats i dels dispositius que en són les manifestacions visibles.

No es tractarà doncs, de situar el discurs nacionalista entre el bo o el dolent o entre l'inventat o el verídic o entre l'històric i el remot. Les darreres pàgines d'aquesta recerca s'ocupen d'analitzar les formes que el discurs té: la intenció és contribuir a esquarterar la nou del nacionalisme que en la literatura científica tendeix a quedar desplaçada entre els estudis del dret, entre els estudis de la història, entre els estudis de les ciències socials com una peça que es menciona però que no s'obre ni se n'analitzen els mecanismes de funcionament. Amb aquest capítol, i sense deixar de banda totes les altres reflexions que situen el discurs del nacionalisme en el seu lloc particular, només es vol proposar un primer gest, intrèpid, de descomposició perquè altres investigadors s'hi entretinguin després. En lloc de seguir preguntant si el nacionalisme existeix o si és producte d'una perversa manipulació elitista que un diumenge a la tarda, entre vers i vers, algú s'havia inventat, s'hauria de preguntar per la mecànica del seu desplegament. "Perquè les nacions importen de diverses maneres per diversos actors, és necessari pensar amb atenció com són produïdes i reproduïdes, com funcionen i com poden ser canviades.(...) les històries anteriors de construcció nacional podrien predisposar la gent cap a una mena de projecte o un altre, però els projectes per si sols també fan i refan les nacions. Sigui el que sigui que se'n faci, les nacions importen"<sup>193</sup>. (Calhoun, 2007:9)

Per això a la primera part del capítol s'intentarà esbrinar de quina manera el nacionalisme es pot tractar com una formació discursiva. Per Foucault, una formació discursiva ho és en la mesura que

"es pot assajar una descripció, entre un cert nombre d'enunciats, d'un sistema de dispersió en què els objectes, els tipus d'enunciació, els conceptes, les eleccions temàtiques tenen una certa regularitat (un ordre, correlacions, posicions en funcionaments, transformacions) (...). Es diran regles de formació les condicions a què estan sotmesos els elements d'aquesta repartició (objectes, modalitats enunciatives, conceptes, eleccions temàtiques). Les regles de formació són condicions d'existència (però també de coexistència, de conservació, de modificació i de desaparició) en una determinada repartició discursiva"<sup>194</sup>. (Foucault, 2007a:63)

Aquests són els aspectes que s'intentaran discernir. D'entrada es provarà d'assenyalar algunes de les regularitats discursives del discurs nacionalista: les unitats, les formacions, la formació dels objectes, la formació de les modalitats enunciatives, la formació dels conceptes i la formació de les estratègies. Després, a la segona part del capítol s'abordarà la funció enunciativa que consistirà en la descripció dels enunciats més habituals del nacionalisme.

Però és necessari advertir que el capítol pot generar una certa sensació de desorientació i de repetició. No és estrany i convé estar-ne previngut: les diverses característiques i les diverses dimensions del discurs que s'exploraran al llarg de les pàgines que vénen no són successives, ni van encadenades. En realitat es presenten en el discurs de manera simultània i complexa; ni una és causa de l'altra, ni l'efecte. Per això, tot i que l'escriptura i la lectura no deixen altre remei que exposar-les totes una després de l'altra, no hauria de semblar que una va, efectivament, davant de l'anterior. Com que es tracta d'un procés circular, i acumulatiu, la sensació de repetició i de desorientació poden fer pensar fàcilment en una certa sensació de mareig.

Seguint el recorregut foucauldian que farà de guia per aquesta primera part del capítol, val la pena començar pels objectes del discurs. Foucault, descriu els objectes no per la seva posició privilegiada i autònoma sinó pel marc de relacions en què s'inscriuen; és a dir, que el discurs relaciona aquests objectes d'una determinada manera nova i internament coherent.

"Doncs es podria dir que una formació discursiva es defineix (si més no pel que fa als seus objectes) si es pot establir tal conjunt; si es pot mostrar com qualsevol objecte del discurs en qüestió hi troba el lloc i la llei de la seva aparició; si es pot demostrar que el discurs és capaç de donar naixement simultàniament i successiva a objectes que s'exclouen, sense que el mateix discurs s'hagi de modificar"<sup>195</sup> (Foucault, 2007a:73).

Perquè el nacionalisme sigui un discurs ha de tractar amb objectes que el caracteritzin. Aquests objectes, són part i producte de la pròpia pràctica social de manera que el discurs els defineix i alhora els dona entitat. Ja s'ha repetit més amunt que no és el propòsit d'aquesta tesi identificar la veritat del nacionalisme, ni traçar la història de la nació; però no està de més repetir-ho aquí perquè l'aparició dels objectes del discurs nacionalista podria distreure la veritable finalitat de l'exercici que consisteix a fer-los emergir. Repetint altra vegada Foucault quan fa aquesta advertència:

"Aquí es tracta, no de neutralitzar el discurs, de fer-lo signe d'una altra cosa i de creuar-ne l'espessor per assolir allò que li roman silenciosament més enllà; sinó, al contrari, mantenir-lo en la seva consistència, fer-lo sorgir en la

complexitat que li és pròpia. En una paraula, es vol, totalment, prescindir de les "coses". (...) Substituir el tresor enigmàtic de "les coses" prèvies al discurs, per la formació regular dels objectes que només es dibuixen al discurs. Definir aquells objectes sense referència al fons de les coses, sinó referint-los al conjunt de les regles que permeten formar-los com objectes d'un discurs i que constitueixen així llurs condicions d'aparició històrica. Fer una història dels objectes discursius que no els enfonsi en la profunditat comuna d'un sòl originari, sino que desplegui el nexa de les regularitats que en regeixen la dispersió"<sup>196</sup>. (Foucault, 2007a: 78-9)

Més enllà de la discussió de caràcter metodològic que ja s'havia encetat a la introducció i que s'escapa del centre d'atenció d'aquesta tesi, la distinció entre la història que emmarca les condicions i la història dels objectes mateixos és important per a aquesta tesi. Ja s'aclaria uns capítols més amunt que la tesi no pretén traçar el procés de consolidació de l'esfera pública ni l'emergència del nacionalisme. Més aviat al contrari, la tesi ha procurat evitar aquesta mena de recorregut per no confondre més la lectura i reforçar la idea que hi ha un determinat moment històric (que és diferent segons els casos) en què s'esdevenen les transformacions que s'han anat descrivint. Per això, la història dels objectes no és la preocupació, tampoc, de l'apartat d'aquest capítol; sinó que interessa més remarcar-ne llur historicitat. És a dir, assenyalar que no són objectes eterns, ni naturals, sinó que són producte de certes dinàmiques i de certes pràctiques que es van iniciar en un determinat moment històric: això vol dir que poden desaparèixer de la mateixa manera que van aparèixer, quan canviï la pràctica discursiva. Com es veurà a les pàgines següents, alguns dels objectes del discurs nacionalista adopten un sentit nou i un valor nou a partir de la transformació que separa l'episteme clàssica de l'episteme moderna. Això els converteix en objectes històrics i fan històric també, doncs, el discurs nacionalista.

Foucault (2007a:76) descriu quatre característiques que expliquen, en abstracte, el paper dels objectes i el discurs i les relacions que van des de la pràctica enunciativa fins a la consolidació dels objectes. Són les següents:

- 1) Hi ha nombroses condicions per a l'emergència d'un objecte (no és un element preexistent); i s'ha de poder identificar com insertat en un feix de relacions.
- 2) Aquestes relacions (entre institucions, processos econòmics i socials, formes de comportament, sistemes de normes, tècniques, tipus de classificació, modes de caracterització) no defineixen l'objecte sinó que li permeten mantenir-se vinculat a d'altres objectes i que romangui col·locat en un camp d'externalitat.

- 3) Hi ha relacions primàries (o reals que poden analitzar-se per elles mateixes com a generadores del context) i relacions secundàries (que emergeixen després, quan el discurs ja està instal·lat, per reforçar-lo). Al marge d'unes i altres hi ha les relacions discursives que s'han de poder assenyalar específicament i en el seu joc amb les altres dues.
- 4) Les relacions discursives es troben al límit del discurs (ni dins –lligant paraules i conceptes–, ni fora –que l'obliguin o el modifiquin): determinen el feix de relacions que el discurs ha de posar en marxa per poder parlar de tal o tal altre objecte, etc.

No és difícil intuir que en el cas del nacionalisme, s'identifiquen una sèrie d'objectes que podrien encaixar amb aquestes condicions: començant per la pròpia noció de *nació* i arribant fins a la d'*Estat de dret*: aquests dos objectes estan situats als extrems oposats del discurs nacionalista i gairebé es toquen. També són objectes del discurs nacionalista els que complementen el nucli en forma de poble, o de població (vegeu Foucault, 2004), de país, de societat o d'ètnia, de vegades recolzant sobre el costat de la terra, de vegades fent-ho del costat de la població, etc. I, una mica més tard, també s'hi podrien incorporar objectes com ara identitat nacional o fins i tot cultura, però també opinió (política pública com *öffentliche Meinung*), o individu, que circula entremig i s'estira des de l'home que rep els atributs de ser capaç de pensar autònomament alhora que està sentimentalment compromès amb la nació fins al ciutadà que ostenta el dret de participar políticament, i de modificar el curs de l'Estat des de dins.

Malgrat que es podria objectar que totes aquestes paraules que donen nom als objectes discursius del nacionalisme tenen referents anteriors i que molts autors s'han entretingut a buscar-ne sengles etimologies. No hi ha dubte que el valor de cadascuna d'elles en relació amb el nou concepte d'Estat de dret que funciona com a centre és nou. Ja s'ha exposat més amunt que la forma llatina derivada de "natio" tenia a veure amb el lloc de naixement de l'individu i no arrossegava significats col·lectius, ni valors polítics, i menys encara, els valors de caràcter legal que l'Estat de dret li atribuïria. Aquest és el fil des del qual s'estira tot el nou marc de relacions que s'hauria teixit amb el nou escenari: de l'Estat en deriva una nació que no es defineix per ella mateixa sinó en relació amb l'Estat que alhora està clarament delimitat per un sistema d'institucions, de símbols i de lleis que li garanteix aquestes relacions d'externalitat que instauren la nació com a objecte.

La nació, en tant que objecte discursiu del nacionalisme, és pràcticament simultani a l'Estat de dret. La nova relació de dependència mútua serà la que erigirà els Estats-nació

a partir dels models francès i anglès i que progressivament s'escamparia, cap a Alemanya, Espanya, Itàlia, etc. De manera que es podria argumentar que la relació entre els dos objectes –Estat i nació, però també el cos legalitzat i mesurat de la població– tenen relacions primàries perquè és a través de la necessitat d'objectualitzar-los mútuament que es desplega un discurs que a poc a poc s'ocuparà de crear els dispositius que faran sorgir altres relacions secundàries: les lleis de ciutadania, la llengua, la història, l'escola, el cens, etc. Totes aquestes relacions secundàries amb altres objectes –la sang com a identitat, el territori, la parla, la propietat– es posen en marxa i es reproduïxen a través de dispositius legals però també a través de dispositius simbòlics –de naturalesa artística o literària, per exemple– que ajuden a travar totes les relacions discursives entre els elements primaris i els elements secundaris configurant un tot discursiu més o menys harmònic i coherent que manté la continuïtat i les relacions de les diverses parts. Per exemple l'habitual representació de la nació objectualitzada en un cos de dona (això ho va explorar abastament Yuval Davies, 1997; o Sluga, 1998) és una de les formes que pren aquest discurs i que continua la imatge del cos –teoritzat de nou, des de la medicina, des del dret, des de l'art i que metaforitza la nova idea de la nació, que es converteix en la dona –sentimental, emotiva i fràgil– que l'Estat –masculí, sever i racional– ha de protegir.

Un exemple que ajuda a detectar aquesta emergència de l'objecte discursiu va ser explorat per Michel Foucault en una de les classes que impartia al Collège de France a finals dels anys setanta:

“A partir del moment en què el gènere humà apareix com a espècie en el camp de determinació de totes les espècies vivents, es pot dir que l'home es presentarà en la seva inserció biològica primordial. La població, doncs, és per un extrem l'espècie humana i per l'altra allò que hem anomenat públic. La paraula no és nova, però l'ús sí. El públic, noció capital al segle XVIII, és la població considerada des del punt de vista de les seves opinions, les seves maneres de fer, els seus comportaments, els seus hàbits, els seus temors, els seus prejudicis, les seves exigències: el conjunt susceptible de patir la influència de l'educació, les campanyes, les conviccions. (...) De l'espècie al públic hi tenim tot un camp de noves realitats, noves en el sentit que, per als mecanismes de poder, són elements pertinents, l'espai pertinent a l'interior del qual i respecte del qual s'ha d'actuar”<sup>197</sup> (Foucault, 2008:87).

L'interès del professor francès, en aquest cas, recau sobre la noció de població; però no s'escapa de les definicions i dels usos habituals i de la proximitat a la idea de nació; a part que fa referència al públic (tot citant el Habermas de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* en el mateix gest). El fragment, d'altra banda, assenyala clarament el moment d'emergència de l'objecte *població* com un efecte d'aquestes formes discursives

---

disperses que la delimiten. És un altre dels conceptes que serveixen de referència per al nacionalisme i que ajuden a certificar-ne el naixement.

Precisament, diversos autors han escrit sobre el problema de la nació com a objecte reïficat a través de la pràctica o com a ficció de l'Estat (per exemple Billig, 1995; Brubaker, 1996; o Calhoun, 2007). De la mateixa manera, s'ha fet referència a autors que tot assenyalant el problema de l'etnització de la política descriuen la configuració del concepte *ètnia* com un concepte acríticament utilitzat i progressivament reïficat (vegeu, per exemple, Imhof, K. 2002 o el capítol anterior). Així, la pròpia idea de societat serà delimitada, redefinida, a través de les pràctiques discursives de la sociologia i s'entrellaçaria amb aquelles de la psicologia per definir objectes com el de la personalitat. En aquest sentit, les formes de reïficació de l'individu que són més subtils i que han estat explorades sobretot en l'àmbit de la recerca psicològica discursiva (vegeu, per exemple, Foucault, 2006, etc.); ajuden a construir l'home com una entitat ahistòrica. Però assenyalar la mà que el forma ajuda a identificar el seu naixement i a estudiar com l'individualisme respon anàlogament a les pràctiques sobre les quals se sustenta la idea de nació.

L'entremat d'exemples i d'objectes matusserament enumerats en aquestes pàgines només s'han de considerar com un punt de partida per a futurs desenvolupaments investigadors i reflexius. Per al cas, serveixen d'exemple, il·lustren i materialitzen les característiques discursives del nacionalisme que ja va mostrant la forma d'un domini d'enunciats complex i vast que s'estira des de les lleis que singularitzen l'Estat fins a les que identifiquen els seus membres com a ciutadans de dret. A través de les pràctiques reproductives –algunes de les quals s'enumeraran en aquest mateix capítol, més endavant– els objectes es poden reforçar, formar i distingir entre ells: l'Estat és separat de la nació, per exemple, gràcies a una *continuitat* amb què la llei els distingeix violentament alhora que pretén mantenir-los en contacte com si es tractés d'una vàlvula racionalitzadora: la identitat esdevé així un element hereditari, i és teoritzada i implementada a través d'un sistema de lleis que garanteix la pertinença legal a l'Estat –la ciutadania– de manera que els fills dels membres seguiran sent membres (*jus sanguini*). Anàlogament, s'esdevé amb la identitat garantida per la presència i la continuïtat al/del territori (*Jus solis*). L'efecte serà l'escanyament de l'espai per individus sense nació. Així només queden individus sense pertinença estatal o de pertinença estatal equívoca –en el punt de solapament entre la llei i la identitat cultural o nacional es produeixen les dissonàncies de l'estrangeritat, la immigració, els *sense papers*, i tota la mitologia de l'exili, etc.; però pel que fa al discurs nacional tots els flancs ja estan coberts; de la mateixa manera que si es tractés d'un nou discurs religiós tots els espais

---

possibles són explicats: a partir del darrer terç del s.XVIII, no va quedar ningú sense un marc religiós de referència.

Identificats –com a mínim enumerats– alguns objectes clau, el segon pas seguint el recorregut que proposa Foucault és el que té a veure amb les modalitats enunciatives. És clar que l'autor francès no proposa un manual; però la sistemàtica del seu recorregut ajuda a sistematitzar el procés d'identificació del domini discursiu. És, però, evident que són totes les peces en coordinació les que permetran resoldre l'enigma d'aquesta part del capítol. Si es veien els objectes, ara es veuran les modalitats enunciatives que, en realitat, encadenaria immediatament amb la segona part del capítol; però serà necessari fer encara una marrada abans d'arribar-hi.

El procediment per explorar les modalitats enunciatives d'un domini discursiu –en aquest cas del nacionalisme– consisteix a trobar la llei que uneixi totes les enunciacions diverses i el lloc d'on sorgeixen. A partir de formular-se diverses preguntes: la primera, a) qui parla? és a dir, “qui rep la singularitat del discurs i els prestigis i de qui, en retorn, si no la seva garantia, la presumpció de veritat?”<sup>198</sup> (Foucault, 2007a:82); la segona b) també “convé descriure els àmbits institucionals dels quals l'enunciador treu el seu discurs i en què el discurs troba l'origen legítim i el punt d'aplicació (els seus objectes específics i els seus instruments de verificació)<sup>199</sup>” (Foucault, 2007a:84); c) també convé esbrinar les posicions del subjecte respecte dels processos d'informació, és a dir, com estan organitzades les xarxes des de les quals l'enunciació és possible: les institucions que l'emmarquen, les disciplines i l'organització del coneixement en què s'emmarca per determinar les característiques de veritat, etc.

Aquestes tres modalitats enunciatives que conformen el marc de veritat: el subjecte, les institucions i llurs posicions respecte del flux d'informació del discurs nacionalista, no han de remetre a una síntesi homogènia ni unificada que ho reverteixi tot sobre un únic subjecte, sinó més aviat es tracta que mostrin la dispersió de les modalitats d'enunciació: les diverses posicions que un subjecte pot ocupar, o rebre, en pronunciar-se. Les modalitats d'enunciació, doncs, rendeixen compte de la discontinuïtat dels plans des dels quals es parla. I aquests plans estan vinculats a través d'un sistema de relacions que configuren la pràctica discursiva.

Així Foucault conclou i sintetitza la qüestió de l'enunciació i la dels objectes (2007a:90)<sup>200</sup>:

“El discurs concebut així, no és la manifestació desenvolupada majestuosament, d'un subjecte que pensa, que coneix i que ho diu: és, en

canvi, un conjunt en què poden determinar-se la dispersió del subjecte i la discontinuïtat amb ell mateix (...). Acabo de demostrar que no era ni per les "paraules" ni per les "coses" amb què havia de definir el règim dels objectes propis d'una formació discursiva; de la mateixa manera, convé reconèixer que no és ni pel recurs a un subjecte transcendental, ni per un recurs a una subjectivitat psicològica com s'ha de definir el règim de les enunciacions".

Per al cas particular del discurs nacional –Foucault s'entreté a exemplificar-ho amb el paper del metge i el discurs clínic– les modalitats d'enunciació i el subjecte han pres diverses formes al llarg dels dos-cents anys que van des del present fins al moment de les transformacions comprensives que s'han anotat al llarg de la tesi. En el nacionalisme, convindria identificar-hi les limitacions de l'Estat i la dispersió del discurs nacionalista a l'hora de complementar-lo i inscriure'l en un marc de necessitats i de legitimacions, de processos i de productes. Possiblement, després de l'anàlisi detallada dels variats processos d'enunciació es podria determinar una certa forma de regularitat (i de dispersió) que dota de sentit la tensió i la incommensurabilitat entre Estat i nació.

Entre aquestes formes es poden enumerar, per exemple, les modalitats associades amb la recuperació del folklore i les arrels identitàries en què feren pinya l'antropologia de finals de s.XIX, la història, l'arqueologia i la lingüística i el dret que, per exemple, a Catalunya –com a Alemanya– van unir intel·lectuals, acadèmics i polítics en una mateixa causa.

Aprofitant tot el repertori d'arguments i de recursos, el discurs de la promoció turística s'ha ocupat de reproduir-ne alguns i de reinterpretar-ne uns altres. La línia d'arguments utilitzats ha tingut un èxit irregular segons les modes i els temps; però ha tingut efectes molt importants a l'hora d'ajudar a caracteritzar els països –en un efecte igualador i diferenciador: a través del discurs turístic– perquè ha generat repertoris de "productes típics", "pràctiques típiques" i "trets típics" que han fet cada país particular mentre que ha garantit que tots els països gaudissin d'alguna forma de "tipicitat" que els posés tots sobre el mateix pla tot assemblant-los i diferenciant-los. És un efecte anàleg a la noció de personalitat que es fa servir en certes branques de la psicologia i que forma part dels dispositius que van permetre erigir l'individu en centre d'un altre ordre de raonament, durant la mateixa època. L'analogia de l'individu i de la nació (que permet traslladar el concepte de personalitat –o d'esperit– des de l'individu fins a la nació i viceversa) és un terreny que s'hauria d'explorar amb detall i deteniment perquè permetria identificar mecanismes que són presents en una i altra narratives. És l'èxit del nacionalisme: la parcel·lació del món en nacions iguals i diferenciades que són els antecessors i els fonaments sobre els quals la llei dels Estats –iguals i en competència– s'igualen entre ells. En aquesta direcció, la literatura al voltant del *Country-branding* i les maneres de



convertir el país en una marca, ajuda a entendre el procés de substitució (o de sublimació) que es produeix quan el nacionalisme funciona sota la clau de la mercatotènia. Diversos autors han escrit sobre aquest tema; però es poden fer servir de referència, per aquest cas, Edensor, 2002; Montiel, Peña i Rodríguez-Amat, 2008; o Rodríguez-Amat i Campalans; 2008).

Una altra de les modalitats enunciatives del nacionalisme es pot reconèixer en formes més subtils i més contemporànies com ara la sensibilitat ecològica, hereva d'unes formes de naturalisme de mitjans de s.XX, que reivindica una determinada forma de conservació paisatgística: els parcs nacionals són espais protegits que preserven la fauna i la flora "autòctones" del país que inverteix en la seva conservació; aquest tipus de modalitat enunciativa es detecta també en l'ús de metàfores víriques o bèl·liques quan es parla d'espècies invasores, colonitzadores, forànies o parasitàries. En tot cas, aquesta modalitat d'enunciació segueix reproduint unes nocions vinculades a paisatges autòctons oposades a paisatges foranis i unes formes d'equilibri estable trencat per l'aparició d'elements estrangers. Es tracta, doncs, d'una altra forma de reproducció del discurs nacionalista de la parcel·lació, però aquesta vegada arriba projectat en el paisatge i sota l'ombra de l'imperatiu que la natura necessita ser culturalment protegida. Secundària a aquesta idea, la metàfora floral discutida i proposada recentment per Salvador Cardús en relació amb els arbres, les llavors i les arrels nacionals (vegeu Cardús, 2009). Alguns autors com ara Edensor, (2002) o Billig (1995) han desplegat aquests arguments i aquesta mena d'enllaç entre l'ecologia i el nacionalisme.

Però és clar, es poden identificar moltes altres modalitats enunciatives complementàries a través de les quals el discurs nacionalista es reproduceix bé perquè confereixen entitat als seus objectes, bé perquè aclareixen els límits i les relacions. És el cas, per exemple, de la legislació que des de l'Estat i garantint-ne la natura jurídica apel·la, emmarca, concreta, garanteix, preserva i escampa la identitat nacional: l'establiment de festes nacionals, les pràctiques costumàries que deriven en llei, els valors tradicionals que són acotats i definits com a "normals". Es tracta, sense dubte, d'una de les formes més efectives de dibuixar el perfil de la nació i alhora és possiblement l'instrument més discret i subtil alhora que el més comú i el més desitjat per certificar-ne l'existència. Des del punt de vista de les anomenades "nacions sense Estat" (vegeu Guibernau, 1999), l'absència d'una modalitat legislativa de reproducció del discurs que tingui forma d'Estat obliga a reforçar les altres modalitats discursives. O, encara d'una altra manera, el nacionalisme –a la recerca de l'Estat- pren unes formes notablement diferents que les acostumades des del nacionalisme d'Estat. Això hauria conduït a la formulació d'estudis que reclamaven més atenció sobre el nacionalisme legalment garantit així com a la

---

formulació d'estudis que reclamen més garanties legals per al nacionalisme sense Estat. Tant un cas de discurs nacionalista com l'altre, i malgrat les variacions modals, construeixen els objectes nacionals de la mateixa manera, situen l'Estat al mateix lloc i a la mateixa distància i emergeixen amb la mateixa finalitat. No són, com alguns han intentat dir, narratives complementàries; com tampoc no són discursos diferents: en ambdues modalitats, el discurs nacionalista sorgeix de la mateixa escaleta des de la qual l'Estat de dret modern demana un *més enllà de la llei* sobre el qual sostenir-se.

Les modalitats enunciatives de la política i els projectes nacionals; de la literatura i l'art (a través dels quals es reproduïen imaginaris, valors, geografies, història, costums, tòpics, etc.), o de les llegendes i de les dites tradicions populars (que sincronitzen territoris amplis en pràctiques comunes i ritmes semblants i que projecten les comunitats en uns espais i uns temps primordials semblants de manera que fa que els membres de les comunitats es puguin percebre com a semblants entre ells) també podrien explorar-se per separat i en consonància entre elles. Fins i tot les diverses àrees de coneixements científics es podrien explorar com a modalitats enunciatives a l'interior del discurs nacionalista: la història d'allò social, l'antropologia, la lingüística, o fins i tot l'arqueologia tant en la complementarietat amb els dispositius materials de narració de la història com per l'exercici de ventriloquia que embolcalla i dota de sentit els patrimonis nacionals.

Ultra la biologia i la medicina i la psicologia poden entendre's com a modalitats enunciatives a partir de les quals el nacionalisme és reverberat. Totes elles, alhora, són acompanyades i reforçades per l'estadística; i es categoritzen i reproduïen i allarguen la pauta nacionalista en un zig-zag des de la nació fins a les dades i a llur interpretació. Les enginyeries i les tecnologies van ser part del patrimoni nacionalitzat durant gairebé cent anys: entre el final del s.XIX i el final del s.XX, les exposicions universals també s'han d'entendre com uns exercicis de parcel·lació nacionalitzadora dels avenços tecnològics; de la mateixa manera que les patents o els teclats d'ordinador o el sistema de codificació informàtics duen les traces del marc en què estan inscrits. Un marc, és clar, d'abast geogràfic, cultural i nacional.

Semblantment amb el que passava amb les exposicions universals, els jocs olímpics, els mundials de futbol, les seleccions esportives i els campionats de motociclisme o de natació ajuden a reconèixer la idea ja anotada per Edensor (2002) entre d'altres, que a través de l'esport, es reproduïx també la lògica nacional: escrivia l'autor britànic que cada vegada que Ian Thorpe feia una braçada nedant, tot Austràlia nedava amb ell; però d'exemples n'hi ha tants com faci falta especialment si es recorden les darreres

---

transformacions en els escenaris esportius i les noves tendències de subordinar l'esport de masses a les programacions televisives o de modificar les lleis per facilitar els escenaris fiscals dels futbolistes estrangers. Per això resulten especialment interessants les observacions que Fligstein (2008) ha sistematitzat en relació amb la *Lliga de Campions* en relació al procés de construcció i desenvolupament d'Europa.

La tercera característica pròpia dels discursos tal com els assenyala Foucault és la que té a veure amb els conceptes. El discurs s'associa a uns conceptes que emergeixen amb la seva formació. "No es podria trobar una llei que expliqués l'emergència successiva o simultània de conceptes?"<sup>201</sup> (Foucault, 2007a:91). Per això, exposa l'autor francès, caldria descriure l'organització del camp dels enunciatos en què apareixen i circulen.

Per tal d'explorar aquesta nova forma d'organització Foucault proposa diverses vies. Per una banda, les formes de successió:

- Les diverses ordenacions de les sèries enunciatives.
- Els diversos tipus de dependència dels enunciatos.
- Els diversos esquemes retòrics segons els quals es poden combinar els grups d'enunciatos.

Seguint el model que Foucault (2007a:93) exemplifica amb la Història Natural dels s.XVII i XVIII, la qüestió dels conceptes té a veure amb un conjunt de regles per posar en sèrie uns enunciatos, un conjunt obligatori d'esquemes, de dependències, d'ordre i de successions en què es distribueixen els elements recurrents que puguin valer com a conceptes.

La segona forma de successió té a veure amb la configuració del camp dels enunciatos i llurs formes de coexistència. Això porta Foucault (2007a) a parlar d'un camp de presència en què tots els enunciatos previs es troben en forma de veritat assumida i admesa; o d'un camp de concomitància en què d'altres discursos consolidats funcionen per consolidar el corrent. En darrera instància, aquest camp dels enunciatos comporta el que es pot anomenar el domini de la memòria en què els enunciatos ja no són discutits o acceptats sinó que configuren el sòl que permet que s'erigeixi el discurs nou.

Tal com passava, de fet, amb la primera part d'aquesta tesi i la descripció dels nous escenaris epistèmics que es consoliden en una diversitat de noves configuracions simptomàtiques d'un canvi en tota la superfície del coneixement, el nacionalisme es podria trobar fàcilment pinçat entre la projecció il·lustrada de l'ordenació jurídica i de la

---

racionalitat en moviment que generen les nocions que faciliten una continuïtat plana entre poble i territori i la implementació burgesa i romàntica que dotaria aquella població d'esperit, de passat, d'evolució i de futur. Més en concret encara, es podria resseguir la proposta de Foucault (2004) a l'hora d'assenyalar les condicions d'emergència de la noció de *població* associada inevitablement al model de la seguretat (de l'episteme moderna) que es contraposa al model de la disciplina (de l'episteme clàssica). Aquestes formes disperses d'establiment conceptual deixarien la nació inerta al centre i entremig dels espais definits i delimitats per les pràctiques i els propòsits.

D'aquesta manera, la revisió dels conceptes és útil per desvelar algunes de les formes d'arrelament del discurs (nacional, per al cas que ocupa aquestes pàgines). Es tracta d'un procediment que funciona amb molta efectivitat perquè genera punts de fuga comprensius que "despisten" la historicitat del discurs tot aprofitant pantalles genealògiques i etimològiques. De manera molt semblant, els ritus i les tradicions es presenten a si mateixos envoltats de formes mítiques, el temps primordial de les quals (el no-temps) transfereix a les pràctiques una aura de continuïtat (vegeu-ho, per al cas de la intemporalitat del nacionalisme a: Connor, W. 2004). En aquest sentit, el discurs no emergeix complet i de bell nou. Al contrari, les noves condicions comprensives –i de veritat- ressignifiquen els vells conceptes, els buiden dels significats anteriors i els doten de valors nous contemporanis, adequats a la nova coordenada; es tracta d'un procés que adopta diverses formes però que sempre té la mateixa finalitat: la transferència entre els vells recursos que doten de valor l'escenari nou. Des del punt de vista semiòtic és un joc semblant al que alguns ja han descrit com a *significants buits* que es traslladen renovant llurs significats (vegeu, per exemple, Derrida, 2007 o Bhabha, 1990b).

L'efecte de la distracció entre significats es produeix quan els intel·lectuals o els investigadors prefereixen concentrar-se a recórrer l'extensió dels conceptes, l'arrel de la paraula, l'origen del significant. En fer-ho, obliden la transformació dels significats (llur secreta metamorfosi) per això, el ventall d'opcions que presenten nocions com *cultura* o *tradició* –com ja s'ha vist més amunt- no és igual abans i després de la Revolució Francesa; i els significats llatins de *natio*. També s'ha explorat abans en aquesta tesi- no s'assemblen als de nació després de l'emergència de l'Estat de dret post-revolucionari; això mateix s'esdevé, amb un seguit de conceptes –públic, religió, raó, llibertat, justícia, identitat...i també aquells que són *desenterrats* com els llatínismes o hel·lenismes o les fórmules medievalitzants que els arqueòlegs de la llengua o de la cultura s'ocupen de posar en moviment tot renovant-los alhora que en renoven les projeccions temporals: a través de la ficció, el passat nacional és actualitzat (això és notable en les obres d'escriptors del s.XIX que, instal·lats a Londres, escrivien i idealitzaven la resistència

---

escocesa dels segles anteriors: Sir Walter Scott, per exemple, l'any 1817 publicava *Rob Roy* (vegeu Scott, W. 1995)- tots aquests conceptes, de fet, es trobarien en l'arquitectura del discurs nacionalista i emergeixen, com caps reaprofitades per a la mudança, amb embolcalls vells de continguts renovats.

No només es tracta de conceptes vells reciclats –que d'alguna forma ennoblixen i ancoren el discurs en una continuïtat fictícia i intencionada; també hi ha conceptes que provenen de contextos diferents i que són adoptats des de llurs significats figuratius o metafòrics però que igualment aporten informació nova al nou escenari a través de la traducció metafòrica: la terra, la sang, l'ànima/l'esperit, l'arrel, són exemples possibles d'aquesta mena de casos per al nacionalisme. En el cas de les ja descrites teories etnosimbòliques del nacionalisme, el propòsit científic de distingir i d'elaborar taxonomies de casos de nacionalisme diversos, ha conduït, també, a l'emergència de conceptes com ara nacionalitat, identitat nacional, o el que Johannet anomenava *nacionalitarisme*, etc.

Tot i que es tracta d'un propòsit clarament diferent, l'aparició de conceptes acaba realimentant el propi discurs nacionalista que troba referents nous per categoritzar-se i, en darrera instància, escampar-se. Provenents respectivament de l'economia o de l'agricultura, de l'anatomia o de la teologia, els conceptes nous esdevindran llocs comuns que donaran peu a bateries de variacions conceptuals pròpies del discurs nacionalista i aquelles metàfores permetran la multiplicació d'especificitats *ad infinitum* sacrificant, així, distretament, la veritable qüestió fonamental en joc que és la condició d'emergència del nacionalisme.

Els casos particulars de la vinculació nacional i les variacions mencionades fa un moment, és especialment notable en tota la imatgeria i l'estètica que el romanticisme va contribuir a reforçar i a reanimar. Però és important afegir que, a més del que ja s'ha fet notar diverses vegades, que el romanticisme va convertir-se en un motor clau per al desenvolupament de la dimensió estètica dels nacionalismes, les imatges vinculades a la terra, a la sang i a l'esperit, a l'ànima (vegeu v. Hoffmannsthal, 1992) o a l'arrel (vegeu Cardús, 2009) s'han materialitzat posteriorment en lleis la funció de les quals és molt més concreta, més física i més corpòria que el mer desvari poètic o la mera divagació estètica que podria suggerir la primera reflexió que vincula el nacionalisme i el romanticisme. De tota manera, com es veurà al capítol de les limitacions, aquesta és una via de reflexió tan suggeridora com inabastable des d'aquesta tesi; així que només es podrà deixar per un altre moment. Tot i així, hi ha alguns autors de referència que ja s'han consultat i que ofereixen visions particularment extenses i completes per bastir

---

algunes línies de partida per a aquests posteriors desenvolupaments (Safranski, 2007; i Safranski, 2009; per exemple, o Newlyn, 2000 o Cardús, 2009).

Els conceptes que s'organitzen en el discurs són heterogenis i dispars. Per això sovint, en l'anàlisi i en el tractament del discurs no és possible, d'entrada, fer una descripció detallada o una llista exhaustiva; més aviat es tracta d'esbrinar quines són les relacions entre uns i altres conceptes. Això és, "intentar determinar d'acord amb quins esquemes (de seriat, d'agrupaments simultanis, de modificació linial o recíproca) els enunciats d'un tipus de discurs poden estar lligats uns amb els altres"<sup>202</sup> (Foucault, 2007a:98).

A través de la identificació d'aquestes lògiques conceptuals, a través del traçat d'aquests esquemes, s'hauria de poder descriure la dispersió anònima d'aquests conceptes a través de textos, de llibres i d'obres; no el recorregut del concepte en sí, sinó l'extensió i la dispersió. Tenint en compte aquesta possibilitat, segueix descrivint Foucault (2007a), ja no es lliguen les constants del discurs a les estructures ideals del concepte, sino que es descriu la xarxa conceptual a partir de les regularitats intrínseques del discurs. Les regles de formació, seguint aquest esquema, ja no recauen sobre la mentalitat o sobre la consciència dels individus sinó en el discurs mateix; "s'imposen, doncs, segons una espècie d'anonimat uniforme, a tots els individus que es disposen a parlar en aquest camp discursiu"<sup>203</sup> (Foucault, 2007a:102).

Aquesta perspectiva sobre els conceptes del discurs, complementària a aquella que ja s'havia identificat en el cas dels objectes –no són objectes produïts des de la subjectivitat, ni des de la individualitat com els conceptes no són ni horitzons ideals ni producte de la pràctica empírica d'unes idees- no és només aplicable al cas particular del nacionalisme com s'ha anat veient al llarg dels exemples; sinó que, com ja s'ha vist al capítol anterior, es tracta, també i alhora, d'una oportunitat metodològica que permet discutir algunes de les problemàtiques més habituals en el camp dels estudis sobre nacionalisme.

A més dels objectes, de les modalitats i dels conceptes, una altra de les marques característiques de les formacions discursives tal com proposa Foucault (2007) és la de les estratègies discursives. Tot i que el propi autor francès admet que és difícil fer-ne una definició concreta –perquè segons la formació discursiva, les estratègies són d'un tipus o d'un altre- les assimila a "certes organitzacions de conceptes, certs reagrupaments d'objectes, i certs tipus d'enunciació que formen, segons el seu grau de coherència, de rigor i d'estabilitat, temes o teories"<sup>204</sup> (Foucault, 2007a:105). De la mateixa manera que havia passat amb els objectes i els conceptes, en el cas de les

---

estratègies és erroni pensar que hi ha una teoria correcta, exacta, natural que és l'aspiració de totes les sistematitzacions –temàtiques o teòriques- discursives. Més aviat es tracta d'explorar "quines són les maneres sistemàticament diferents de tractar els objectes del discurs (de delimitar-los, de reagrupar-los o de separar-los, d'encadenar-los i de fer-los derivar uns dels altres), de disposar formes d'enunciació (d'escollir-les, de situar-les, de constituir sèries, de compondre-les en grans unitats retòriques), de manipular conceptes (de donar-los regles d'utilització, de fer-los entrar en coherències regionals i de constituir així, arquitectures conceptuals)"<sup>205</sup> (Foucault, 2007a:115).

L'exemple més clar d'aquesta mena de sistematització es troba en el capítol anterior: l'organització de les diverses teories del nacionalisme a partir de la comparació que permet situar-les al voltant de dos eixos determinats és igualment indicadora d'aquesta característica; com també ho és la literatura de referència que ha servit per articular aquell capítol (es tractava sobretot de: Özkırmılı, 2005; 2003, 2000; Smith, 1998; 2000 i Rodríguez-Amat, 2006). Aquella mena de sistematització permet ara que s'assenyalin les diverses agrupacions de teories del nacionalisme que s'han proposat com a estratègies discursives. Cadascun dels grups s'ha proposat associat a unes certes intencions i no a una neutralitat objectiva de correspondència natural: la possibilitat que al voltant del nacionalisme s'hagin construït perspectives teòriques diferenciades és el primer pas per subratllar que hi ha una certa forma de continuïtat entre elles (el nacionalisme) alhora que hi ha una certa pauta de diferenciació que, d'acord amb els diversos autors comentats com ara Umut Özkırmılı, Roger Brubaker, Michael Billig, etc. obeeix a intencions i a referències diferents. Es tracta de diferenciacions estratègiques – que no mal intencionades- que assenyalen com en un cas o en l'altre s'ha preferit fer recaure l'accent de la sistematització sobre un aspecte o un altre: la continuïtat cultural en uns casos, la pràctica dels Estats moderns i llur historicitat en d'altres, l'agrupament de perspectives teòriques, la universalitat de la llei i del dret, o les pràctiques socials i els dispositius hegemònics. De cadascuna d'aquestes opcions teòriques que s'han descrit més amunt, n'emerdeixen unes lògiques pròpies d'utilització dels conceptes i de definició dels objectes.

Com escrivia Foucault, (2007a:115)<sup>206</sup>: "aquestes opcions no són gèrmens de discursos (que si no, estarien determinats abans i prefigurats sota una forma quasi microscòpica); són maneres regulades (i descriptibles com a tals) de posar en obra les possibilitats del discurs".

D'aquesta manera, fins i tot les perspectives teòriques del nacionalisme formarien part del discurs nacionalista més ampli; com també en formen part certes expressions o

moviments artístics o certes modes (per exemple, el cas del romanticisme a què s'ha fet referència més amunt) o moltes altres pràctiques més banals, en el sentit de trivials (a la manera de Billig, 1995; o de Edensor, 2002) que també s'han fet servir d'exemple. En aquest context, no es fa difícil incorporar-hi les perspectives post-colonials o fins i tot aquelles que fan recaure el focus d'atenció sobre el gènere i que han girat específicament sobre aquesta línia (per exemple, Nira Yuval-Davies, 1997; o Homi K. Bhabha, 1990b, 1996; o Partha Chatterjee, 1986).

L'existència de conceptes, de modalitats enunciatives, d'objectes i d'estratègies que s'organitzen en forma de modalitats enunciatives són allò que defineix les condicions de l'existència d'un discurs. Això és, l'existència d'una unitat que va més enllà de l'obra o del text però que resulta conflictiva de delimitar perquè escapa a qualsevol intent substantivitzador. El discurs és, exposa Foucault, un conjunt de regularitats i de prescripcions que encadenen els enunciats, els objectes, els conceptes, les estratègies; i que no té un valor abstracte universal, i fora del temps, sinó que es correspon amb una determinada coordenada temporal, o dit d'altra manera, una coordenada històrica: "Una formació discursiva no porta a terme, doncs, el paper d'una figura que atura el temps i el congela durant dècades o segles; determina una regularitat que els és pròpia a uns processos temporals; hi planteja el principi d'articulació entre una sèrie d'esdeveniments, de transformacions, de mutacions i de processos. No de forma atemporal, sinó d'esquema de correspondència entre diverses sèries temporals"<sup>207</sup> (Foucault, 2007a:125).

De fet, la vinculació del discurs amb la temporalitat és una de les condicions que per a Foucault té el propi concepte d'enunciat. L'autor s'entreté a descriure aquesta i d'altres característiques dels enunciats perquè són les unitats primigènies del discurs: l'àtom del discurs (Foucault, 2007a:133). Per definir els enunciats, Foucault en contrasta llurs característiques amb les proposicions, amb els actes de parla (*speech act*) i amb la frase, per acabar sortint pel mateix lloc on s'havia situat al llarg de la seva proposta teòrica: "l'enunciat no és una estructura; (...) és una funció d'existència que pertany en propietat als signes i a partir del qual es pot decidir, a continuació, per l'anàlisi o la intuïció, si "encaixen" o no, segons quines regles es succeeixen o es juxtaposen, de què són signe i quina espècie d'acte es troba efectuat per llur formulació (oral o escrita) (...) no és en si mateix una unitat, sinó una funció que creua un domini d'estructures i d'unitats possibles i que les fa aparèixer, amb continguts concrets, en el temps i en l'espai"<sup>208</sup> (Foucault, 2007a:145).



---

La funció enunciativa dels signes (o l'enunciat) és una particular manera dels signes d'existir que inclou no la seva situació estàtica sinó la seva situació en el moviment de la seva pràctica. Per assenyalar això, Foucault desgrana diversos elements definidors propis de tots els enunciats:

a) els enunciats fan referència a un correlat particular que "forma el lloc, la condició, el camp d'emergència, la instància de diferenciació dels individus o dels objectes, dels estats de coses i de les relacions posades en joc pel propi enunciat; defineix les possibilitats d'aparició i de delimitació d'allò que dóna sentit a la frase i valor de veritat a la proposició"<sup>209</sup> (Foucault, 2007a:152). Com que són el camp enunciatiu i el discurs qui genera la pauta d'aquest correlat, l'anàlisi del nivell enunciatiu del discurs no es pot fer ni verificant (és a dir sortint a la recerca d'una correspondència amb algun element extern al discurs per comprovar si és veritat o no allò que l'enunciat diu), ni a través d'una investigació semàntica que confirmi la vigència genealògica o etimològica del mot. La descripció –la comprovació– només es pot fer de manera semblant a la pràgmàtica: analitzant la relació entre l'enunciat i els espais de diferenciació en què ell mateix fa emergir les diferències.

Des del punt de vista del nacionalisme, això implicaria que tota la recerca dedicada a la comprovació de la veritat de la nació –o de si tal *Estatut* és cert o de si tal nació existeix o no– no pot entrar en l'anàlisi del discurs tal i com la proposa Michel Foucault. Al contrari, l'anàlisi del discurs del nacionalisme ha d'investigar i assenyalar quina és la relació entre els enunciats del nacionalisme i els espais de diferenciació que parlen d'allò que és una nació i d'allò que no; d'allò que és un Estat i d'allò que n'és l'aspiració. Des d'aquesta perspectiva, el debat sobre la legalitat de la nació o el debat sobre l'autodeterminació a l'interior de la Constitució són discussions absurdes perquè pertanyen a camps discursius diferenciats. La nació no és un concepte propi del camp del discurs legal. No hi ha cap possibilitat epistèmica a través de la qual una interpretació des de la Constitució pugui determinar la veritat o la *constitucionalitat* de la nació o l'existència de la nació. Com no és possible que la Constitució dugui les claus i les condicions que estableixen el seu propi principi o la seva pròpia finitud i la seva pròpia autodestrucció. En aquest sentit, qualsevol gest *constitucionalitzador* seria inevitablement violent, com ho és inevitablement, la llei; però alhora els camps discursius diferenciats determinen les discussions i les pautes que a partir d'ells es poden posar els enunciats en moviment. L'interior del marc de la llei i del marc constitucional genera enunciats de caràcter legal i coherents amb la retòrica pròpia d'aquest camp; els enunciats de caràcter cultural no poden ser acollits des d'altres àmbits no pertanyents al camp discursiu de la cultura.

b) Els enunciats, per Foucault, han de tenir un subjecte –que no és l'autor- i que està al mateix nivell que allò enunciat: "el subjecte enunciant fa existir, fora d'ell, un objecte que pertany a un domini ja definit, les lleis de possibilitat i les característiques del qual ja han sigut articulades i són anteriors a l'enunciació que el crea"<sup>210</sup> (Foucault, 2007a:159). Així que el subjecte no coincideix amb l'autor de la formulació; sinó que es tracta d'una posició que està més enllà dels moments particulars en què els enunciats es posen en moviment: el text, el llibre, l'obra. No es tracta d'una entitat invariable, en realitat, el subjecte del discurs ha de poder canviar de forma per mantenir sempre la mateixa posició enunciativa: un lloc determinat i buit que pot ser ocupat per individus diferents. És l'obertura que genera, precisament, aquesta noció del subjecte present en tots els enunciats no com un autor efímer sinó com un subjecte contingut, allò que ha permès que alguns investigadors s'hagin concentrat en l'element simètric que la figura del subjecte genera –que tampoc és l'objecte, sinó que és- l'Altre.

Una de les línies de recerca més suggeridores i estimulants que estiren l'estudi del nacionalisme com a discurs, té a veure precisament amb la posició del subjecte i amb aquesta simetria amb la idea de l'Altre. La teoria més coneguda del nacionalisme considera que els actors més importants del nacionalisme –els autors dels enunciats- varien en forma d'institucions, d'elit (*intelligentsia*, com escriuria Eagleton 1990) o de mitjans de comunicació social (vegeu Guibernau, 1999). Tot i així, si es desplega amb rigor aquesta proposta d'un subjecte que està més enllà de la mera activitat motora dels enunciats s'obre la porta a raonaments que permeten, per una banda, ampliar la llista d'actors que ocupen la posició d'autor en la pràctica enunciativa (la qual cosa implicaria, també, concretar què vol dir *elit*, què vol dir *mitjans de comunicació* i quines són, en cada cas, *les institucions del nacionalisme* –metodològicament això seria un pas endavant que alliberaria de molts sobreentesos que empobreixen la literatura sobre el tema) però també permetria identificar l'ens que invariablement i necessàriament està adoptant formes diferents en la posició central de subjecte enunciat en el discurs nacionalista: l'Estat.

Simètricament, el gest permetria identificar *la nació* com el permanent "Altre" del discurs nacionalista: reduïda a mera potència (desig, possibilitat, projecte, propòsit, origen i finalitat ideal de l'Estat), la nació està condemnada a escampar-se per les ombres del sentiment, d'allò indeterminat i ombrívol. Això ajudaria a explicar alguns dels problemes conceptuals derivats del caos terminològic; problemes metodològics com la discussió entre "bons i mals" nacionalismes o entre raó/llei i mite/sentiment i d'altres problemes més operatius que deriven de les dificultats de "positivar" la idea de nació per mesurar-

la, comparar-la, comprendre-la. Però aquesta perspectiva ha d'esperar el seu desenvolupament i la tesi haurà d'establir-se només com un punt d'ancoratge per a desplegar-la, més tard.

c) la tercera de les característiques dels enunciats, doncs, és que han d'estar inserits en un camp enunciatiu determinat. Això vol dir que "l'enunciat s'inscriu i forma un element, un ambient (un joc de rèpliques que formen una conversa, l'arquitectura d'una demostració limitada per les seves premisses d'una banda i per la conclusió de l'altra, la sèrie d'afirmacions que configuren un relat). L'ambient també està format pel conjunt de formulacions a què l'enunciat fa referència (implícitament o no)"<sup>211</sup> (Foucault, 2007a:164). Això vol dir que els enunciats sempre formen part d'un joc d'enunciats: no hi ha cap enunciat que no en suposi d'altres; de manera que tot i ser l'àtom del discurs, no és l'àtom del significat, del sentit. Només situa les unitats significatives en un espai en què es multipliquen i s'acumulen que és el camp enunciatiu.

Com ja s'ha vist en els exemples anteriors, les teories del nacionalisme; però també moltes perspectives dels estudis culturals; igualment el terreny del tradicionalisme, de l'ecologia, del turisme, de la quotidianitat de les notícies diàries, els esports, la previsió meteorològica, l'art i la literatura, la llei i la *psique*, i també l'enorme matriu significativa que és l'organització del temps, de la memòria i de l'oblit, de la regularitat dels ritmes de les pràctiques, les tradicions, els rituals i les rutines; tots ells, junts i separats, formen camps enunciatius en què els enunciats, les pràctiques particulars, troben un marc en què inscriure's per tal de no dissonar. Aquest marc es veu permanentment actualitzat i reproduït.

d) la quarta condició de l'enunciat –la seqüència d'elements lingüístics que pot ser considerada i analitzada com un enunciat– és que tingui existència material. És a dir, "és necessari que un enunciat tingui una substància, un suport, un lloc i una data. I quan aquests requisits es modifiquen, l'enunciat mateix canvia la identitat"<sup>212</sup> (Foucault, 2007a:169). Per una banda, l'enunciació és un esdeveniment que no es repeteix; té una singularitat situada i datada que no es pot reduir. Però alhora, la materialitat dels enunciats també admet que el temps i el lloc de l'enunciació es vegin relativitzats segons el suport material que s'utilitza, de manera que allò que se'n destaquí sigui una forma indefinidament repetible que pot dur a *enunciacions disperses*. Això és el que passa, per exemple, amb llibres que poden ser indefinidament editats o amb lleis que poden ser vigents durant un període de temps llarg o al llarg d'un territori ampli. Això porta Foucault a resoldre l'enigma de la materialitat dels enunciats a partir d'una premissa que no pot estar condicionada per aquests factors externs al discurs; i ho formula en els

termes següents: "La identitat de l'enunciat està sotmesa a un conjunt de condicions i límits: aquells que li són imposats pel conjunt de la resta d'enunciats enmig dels quals figura, pel domini que se li pot utilitzar o aplicar, pel paper o les funcions que ha de complir"<sup>213</sup> (Foucault, 2007a:173). Aquest desdoblament entre l'enunciació i l'enunciat permet que les condicions de repetibilitat dels enunciats siguin estrictes i depenguin directament del camp de l'enunciació i doncs, que romanguin a l'interior del discurs:

"L'enunciat, ahora que sorgeix en la seva materialitat, apareix amb un estatut, entra en unes trames, es situa en camps d'utilització, s'ofereix a traspassos i a modificacions possibles, s'integra en operacions i en estratègies en què la seva identitat es manté o es perd. Així, l'enunciat circula, serveix, es resta, permet o impedeix realitzar un desig, és dòcil o rebel a uns interessos, entra en l'ordre de les conteses i de les lluites, es converteix en tema d'apropiació o de rivalitat"<sup>214</sup> (Foucault, 2007a:177).

Tot i que aquesta no és la tesi per discutir-ho, per Foucault els enunciats han de ser verbals –de manera que, per exemple, els quadres o les composicions escultòriques quedarien immediatament excloses de la categoria dels enunciats i només hi podrien ingressar una vegada se'n verbalitzés una interpretació: seria, llavors, la interpretació la que funcionaria com a enunciat i no el text. Però aquest és un punt que ha generat una llarga discussió –sobretot des de l'àmbit de la semiòtica- i possiblement podria generar una via de problemàtica en la tesi. Per això és necessari comentar-ho i així serà mencionat en l'apartat de limitacions; però ja es pot anar avançant que no es resoldrà en aquest projecte i que demana una discussió teòrica més atenta; de moment, aquí, se'n proposa només una solució *de campanya*.

Aquest contratemps però, no hauria de distreure el recorregut final de la tesi: les possibilitats de tractar el nacionalisme (en el sentit ampli) com si es tractés d'un discurs que compleix les característiques definides per Foucault i que, doncs, pot ser descomposat en forma dels enunciats particulars que el formen i que l'estiren i que el despleguen. Les darreres pàgines d'aquest raonament, s'ocuparan, doncs, d'exposar les característiques de l'anàlisi d'aquell discurs nacionalista (o el que implica la descripció d'alguns dels enunciats del discurs nacionalista). Partint de la premissa que es defineix, "el discurs com un conjunt d'enunciats que depenen del mateix sistema de formació"<sup>215</sup> (Foucault, 2007a: 180) és possible parlar del discurs nacionalista.

"L'anàlisi enunciativa és, doncs, una anàlisi històrica, però, que es desenvolupa fora de tota interpretació: a les coses dites, no els pregunta allò que oculten, allò que s'hi havia dit malgrat elles mateixes, allò no dit que velen, el bullici dels pensaments, d'imatges o de fantasmes que les habiten, sinó, al contrari, sobre de quina manera existeixen, allò que per elles és haver sigut manifestades, haver deixat rastres i potser romandre-hi, per a una eventual reutilització; allò que per elles és haver aparegut enlloc de cap altra

---

en el seu lloc. Des d'aquest punt de vista, no es reconeix l'enunciat latent: perquè allò a què ens dirigim és al manifest del llenguatge efectiu"<sup>216</sup>. (Foucault, 2007a:184)

Tot descrivint la funció dels enunciats, és a dir, assenyalant les condicions en què llur funció és exercida, recorrent els diversos dominis que suposa i la manera en què s'articulen, s'ha de poder identificar el que s'anomenaria una formació discursiva. I a l'inrevés, la formació discursiva és el sistema enunciatiu general que obeeixen les actuacions verbals (al marge de les altres obediències: gramaticals, lògiques i psicològiques de l'autor).

Així doncs, l'anàlisi ha de conduir a certes pautes (Foucault, 2007a):

- a) la localització de les formacions discursives fa emergir el nivell dels enunciats i a l'inrevés (en el pla de l'anàlisi, totes dues són operacions correlatives, reversibles i igualment justificables). Això implica que es creuen amb els altres principis d'unificació possibles: l'obra, la lògica, la psicologia de l'autor.
- b) la dependència i regulació de l'enunciat respecte del discurs està definida per la mateixa formació discursiva. Això fa que la naturalesa de les normes sigui diferent del cas de la lògica o de la gramàtica que marquen la llei des de fora dels continguts específics de la proposició o de la frase.
- c) el discurs és doncs, un conjunt d'enunciats que depenen de la mateixa formació discursiva. En conjunt, no és una forma abstracta i eterna sinó que és, de cap a peus, històrica: "fragment d'història, unitat i discontinuïtat en la mateixa història, planteja el problema dels seus propis límits, dels seus talls, de les seves transformacions, dels modes específics de la seva temporalitat, més que no de la seva emergència sobtada enmig de les complicitats del temps"<sup>217</sup> (Foucault, 2007a:198).
- d) allò que es pot anomenar pràctica discursiva, doncs, "és un conjunt de regles anònimes, històriques, sempre determinades en el temps i l'espai que elles mateixes han definit les condicions d'exercici de la funció enunciativa en una època determinada i per a una àrea social, econòmica o lingüística donades,"<sup>218</sup>.

L'anàlisi del discurs (l'anàlisi dels enunciats) ha de consistir, doncs, a identificar-ne el valor (no el valor de veritat –que no es pot sortir de la formació discursiva en què estan continguts! Sinó el valor que impliquen les regles d'aparició, les condicions d'apropiació i d'ús). Aquest valor, doncs, té a veure amb la qüestió del poder, perquè és objecte d'una lluita política: el poder de dir.

Foucault proposa afegir a aquest punt, la qüestió del transcendent. L'anàlisi del discurs hauria de permetre evitar caure en l'aura del més enllà universal que comporta la noció de la "història de les idees", o de la raó. L'anàlisi del discurs es queda més ençà, sense renunciar al joc de l'exterioritat: tot i que para atenció a "allò que es diu", no importa, tampoc, qui ho diu sinó allò que diu, i que sigui dit en una determinada coordenada d'espai/temps.

L'anàlisi del discurs nacionalista ha d'afrontar doncs, la doble pinça de l'anàlisi del marc històric en què l'enunciació nacionalista múltiple, complexa i dispersa es posa en moviment (incloent-hi l'actualització dels vells recursos i dels vells repertoris argumentals i la invenció d'arguments nous); alhora que l'anàlisi de la construcció espai/temporal que el propi discurs nacionalista teixeix sistemàticament i de manera particular. A la segona part d'aquest capítol s'explorarà, per sobre, la coordenada espai-temporal definida pel discurs nacionalista i es proporcionaran algunes referències que serveixen d'antecedent per aquesta línia de recerca.

A part de l'anàlisi de les configuracions de l'espai i les del temps, l'anàlisi enunciativa també permet "buscar quines formes d'existència poden ser pròpies dels enunciats independentment de llur enunciació" és a dir, com romanen, a través d'institucions o de dispositius que els mantenen en la memòria pràctica. L'anàlisi del discurs i la descripció dels enunciats, doncs, no intenta "tornar" per sobre del temps al moment original de llur formulació, sinó que els tracta des de "l'espessor d'acumulació sense que deixin de modificar-se, de transformar-se". L'anàlisi s'ocupa, doncs, de la "positivitat" dels enunciats en llur dispersió i llur acumulació en allò que Foucault anomena l'*arxiu* i que defineix com "la llei d'allò que pot ser dit" (2007a:219).

La memòria pràctica que acumula enunciats també ha rebut, després de Foucault, el nom d'*arxiu*. Per a l'estudi del nacionalisme és una noció especialment interessant; perquè "és el sistema general de la formació i de la transformació dels enunciats" és a dir, "entre la tradició i l'oblit, l'*arxiu* permet fer aparèixer les regles d'una pràctica que facilita alhora als enunciats subsistir i modificar-se regularment"<sup>219</sup> (Foucault, 2007a:221). L'anàlisi de l'*arxiu*, que s'entén com una àrea –perquè no es pot analitzar ni descriure l'*arxiu* d'una cultura sencera– permet una posició pròxima i allunyada alhora que ajuda a marcar el punt de diferenciació gràcies al qual es poden identificar les ruptures històriques. I és l'anàlisi de l'*arxiu* allò que s'anomenava arqueologia unes pàgines més amunt (que descriu els discursos com a pràctiques especificades en l'element de l'*arxiu*).

Aquesta tesi però, no podrà estirar-se fins a l'arqueologia del discurs nacionalista, que hauria de començar més o menys en aquest punt. Just quan ja ha adquirit un sentit històric i teòric la revisió del discurs nacionalista; perquè com a discurs encaixa en el punt d'indeterminació del model d'esfera pública proposat per Habermas (2006). Allà on el model dels Estats de dret democràtic que obtenen llur legitimitat del debat públic es reclama la necessitat d'un marc de referència –l'esfera pública simbòlica- per al qual el discurs nacionalista trobaria el seu sentit. Una arqueologia del discurs nacionalista doncs, podria identificar les seves formes i les seves finalitats, les regles que emmarquen el seu funcionament i que en garanteixen la continuïtat i la vigència. Es tractaria d'una arqueologia que defugís l'anàlisi de les frases i l'anàlisi de les proposicions i les psicologitzacions dels autors. Seria una arqueologia que explorés l'arxiu dels enunciat, les formes, els camps enunciatius per identificar les formes disperses i inconnexes que funcionen en el mateix pla i en la mateixa direcció: amb el mateix subjecte, multiforme i polifacètic, de fons.

La tesi però, només ha pogut arribar fins a proposar alguns camps enunciatius; algunes àrees que intuïtivament, després de l'extensa revisió literària, es podrien identificar com a dominis inicials i que orientarien i que suggeririen –no més- desenvolupaments posteriors; exploracions específiques, sistemàtiques i rigoroses. Només a tall d'exemple –explicador, il·lustrador, orientador i comprensiu- es poden assenyalar àrees d'enunciat que contribueixen a dispersar el discurs nacionalista no només a través d'enunciat que obeeixen normes pròpies de camps diversos sinó també al llarg del temps alhora organitzant el temps i al llarg de l'espai tot organitzant l'espai.

Alguns autors –es veia més amunt- han insistit a considerar el nacionalisme com a discurs. La revisió de les condicions i de les característiques que s'han proposat al llarg d'aquesta tesi haurien de servir de base perquè aquella recerca i aquella reflexió pròpies de l'anàlisi del discurs nacionalista es pogués inscriure en el marc que s'ha dibuixat aquí; i doncs, que entre tots poguessin funcionar com a punt de partida per a l'anàlisi sistemàtica –arqueològica- del discurs nacionalista. D'entre tots aquells autors que s'han considerat, Homi K. Bhabha pren una importància especial. L'autor parsi va compilar el referencial *Nation and narration* (1990) que, més enllà de la fixació en l'anàlisi literària i psicoanalítica considerava no només la maquinària de narració de la nació, sinó que ho feia considerant el nacionalisme com un procés narratiu.

Aprofitant aquell punt de partida es poden escandir els diversos camps enunciatius del discurs nacionalista tal com es proposaran en les pàgines següents. L'estructura, que organitza els diversos camps que es mencionaran, és com la d'una anàlisi narrativa: es

---

distingiran, primer, alguns aspectes diegètics (la construcció dels temps, dels espais, dels actors en la narrativa del discurs nacionalista) i després, se'n mencionaran alguns aspectes retòrics. Tot seguit es farà caure l'atenció sobre alguns dels dispositius que serveixen per a narrar la nació: s'hi distingiran "els ventrílocs" i "els instruments" i s'hi mencionaran, entre d'altres, intel·lectuals i mitjans de comunicació tal i com es coneixen habitualment; però també altres mitjans de comunicació tal i com s'han considerat, en diverses ocasions ja, en aquesta tesi.



## 4.2. La funció enunciativa del discurs nacionalista

### **La narració de la nació**

S'ha escrit dels objectes, de les modalitats enunciatives, dels conceptes, dels camps enunciatius i dels enunciat. S'han descomposat els trets de cadascuna d'aquestes característiques del discurs i s'han conduït fins a la comprovació de la pertinent relació entre el discurs nacionalista i les condicions de la seva discursivitat. S'ha fet després d'encaixar la necessitat d'un discurs cohesionador i explicador que fes més suportable la indeterminació epistèmica que malda entre el projecte il·lustrat i la seva frustrant implementació; i després d'assumir que el nacionalisme podria funcionar –cronològicament i estratègicament– com aquest discurs.

A través d'alguns exemples, que ja han servit per *amanir* el capítol anterior s'ha il·lustrat que el discurs nacionalista sempre és el mateix. Tant se val que es canviïn les coordenades geogràfiques i cronològiques, o que s'afegeixin casos o trets particulars. Cada discurs nacional serveix per a definir l'especialitat i el *Sonderweg* de cada nació, els trets comuns, les formes i les estructures, la finalitat; però el *lloc* que ocupa el discurs nacional en el marc del desenvolupament del sistema legal i de la consolidació de les estratègies de legitimació és sempre el mateix per a tots els casos; és sempre el mateix discurs.

Entre la multiplicitat de nacions diferents i particulars que reparteixen i parcel·len el món hi ha, doncs, moltes coincidències. Per això té sentit prestar atenció al discurs nacionalista com si es tractés d'una estructura narrativa que, salvant les especificitats històriques i geogràfiques, es manté després de vint-i-cinc dècades i continua al llarg dels diversos països sense treva, actualitzant-se immediatament i redefinint-se sense perdre les formes fonamentals: la fragmentació de Iugoslàvia; l'escissió entre la República Txeca i Eslovàquia; o la *reunificació* d'Alemanya; proporcionen exemples de nacionalisme posat al dia i refrescat. Tot i que són casos històricament recents, les noves formes polítiques i legals que s'han consolidat han hagut d'anar acompanyades d'un discurs nacionalista amb les mateixes intencions que aquell que va emergir després de la Revolució Francesa arreu dels països que llavors també es consolidaven legalment. Això és, feia i ha fet falta consolidar una pràctica d'identitat en forma de creences d'unitat (per uns, s'escrivia, *Gemeinsamglaubkeiten*; pels altres *religió cívica*, o pels altres *Verfassungspatriotismus*) per garantir les condicions de legitimitat a través de la participació i de la discussió pública però sense poder apel·lar a les formes de legitimitat que havien mantingut l'Antic Règim.

L'emergència gairebé simultània dels diversos Estats-nacionals i sengles nacionalismes i l'extensió de les noves sensibilitats que es detecten a tota la superfície del coneixement amb la ruptura que suposa el pas a l'episteme moderna, reforcen la idea que és possible identificar elements comuns. Són sensibilitats—ja s'ha descrit en capítols anteriors— que tenen a veure amb la presa de consciència d'un col·lectiu poblacional que fins llavors no havia rebut la càrrega significativa que la nova episteme li donaria: població, gent, societat, públic, nació (poble) podrien tractar-se d'un seguit d'"objectes discursius" que emergeixen gràcies a certa concepció discursiva que s'està definint lentament i comunament. De manera semblant al que li passa a Michel Foucault que topa amb l'aparició de la noció de població al llarg de la triple transformació que havia descrit gairebé deu anys abans:

"...aquell que vulgui conèixer l'operador de transformació que va possibilitar el pas de la història natural a la biologia, de l'anàlisi de riqueses a l'economia política i de la gramàtica general a la filologia històrica, l'operador que

d'aquesta manera va inclinar tots aquests sistemes, aquests conjunts de sabers cap a les ciències de la vida, el treball i la producció, cap a les ciències de les llengües, haurà de buscar-ho pel costat de la població. (...) Un joc incessant entre les tècniques de poder i llur objecte va retallar poc a poc en el real i com un camp de realitat la població i els seus fenòmens específics. I a partir de la constitució de la població com un correlat de les tècniques de poder va poder-se constatar l'obertura de tota una sèrie de dominis d'objectes per sabers possibles. I a canvi, com que aquests sabers retallaven constantment objectes nous, la població va poder-se constituir, prolongar-se, mantenir-se com un correlat privilegiat dels mecanismes moderns de poder."<sup>220</sup> (Foucault, 2004:92).

La fascinació que Foucault mostra per l'aparició de la *població* com a unitat de saber vinculada a les transformacions dels sistemes de poder és el resultat de la primera exploració que a *Las palabras y las cosas* (2006) havia pres la forma de tres camins: el de la vida (que transformava la història natural en biologia); el treball (que transformava l'anàlisi de la riquesa en economia política) i la llengua (que transformava la gramàtica general en filologia històrica); i de la superposició de les tres àrees sobre la idea de la població que després, en el nou escenari, es convertiria "en correlat de poder i objecte de saber" (Foucault, 2004:92). Per l'autor francès, aquest raonament s'estira des de finals dels anys seixanta que publicava *Les mots et les choses* (1967) fins a finals dels anys setanta que impartia les lliçons al Collège de France (vegeu Foucault, 2004). Però mirat de nou, tot això fa pensar que pot no tractar-se d'una casualitat sinó d'una sinèrgia. Al capdavall, el públic, l'audiència, l'electorat, la nació, es presenten, com s'ha vist, com a constructes en diverses àrees de coneixement però semblen solapar-se quan el raonament adopta una perspectiva arqueològica o genealògica.

La fundació de la nació es produeix de manera molt semblant a la de la població, tant pel que fa a les formes com pel que fa al moment històric. Aquest podria ser un indicador de la superposició dels enuncisats que pertanyen, al capdavall, a un mateix discurs que actualitza, per un costat, la necessitat de parlar per comprendre "la gent" (la sociologia amb què treballa Latour, 2005, per exemple); i per l'altre, la necessitat teòrica de fer-ho perquè les condicions socials hi han conduït. L'emergència de tots els condicionants que duen al mateix lloc en una curiosa superposició coincideixen amb unes transformacions en els àmbits de la recerca: l'explicació buscada, la teoria acceptada i formulada, etc.

---

Malgrat tot, la intuïció d'aquesta coincidència haurà de romandre com un propòsit que propers desenvolupaments haurien d'explorar o –ja que es tracta d'arqueologia– de desenterrar.

Aquesta segona part del capítol és un primer sondeig que ha de servir de proposta per sistematitzar l'anàlisi del discurs nacionalista. Això és, es considera que, al marge de les particularitats (els recorreguts particulars que han seguit cadascun dels països, cadascun dels casos), hi ha elements comuns que formen el discurs nacionalista que es mantenen transversalment. No són, doncs, les condicions d'existència que alguns han intentat discernir tot proposant una llista de trets diferenciadors de difícil determinació: no és, doncs, una "llista de la compra" d'allò que s'hauria de donar perquè la nació fos una nació; sinó que té més a veure amb la síntesi dels aspectes narratius que configuren els discursos nacionals. Identificar un denominador comú, que seria més una constant que una condició, ha de servir per comparar l'accent diferenciador entre els diversos casos del nacionalisme; i entre els diversos moments i contextos geogràfics. Però la identificació d'aquest denominador també ha de servir, sobretot, per identificar els processos, els dispositius i els mecanismes concrets i específics a través dels quals el discurs nacionalista es reproduïx i es renova.

Per tractar-ho es descomposaran alguns d'aquests trets comuns tot contrastant la literatura teòrica amb casos particulars; però és necessari advertir que la finalitat d'aquesta part del capítol és només la de reforçar la idea que el nacionalisme té la forma d'un discurs (que combina narratives i dispositius diversos) i que ajuda a exemplificar la forma de l'esfera pública simbòlica en relació amb l'Estat de dret.

Considerant que el discurs del nacionalisme adopta la forma de textos que es complementen al voltant d'una narrativa transmediàtica, té sentit aprofitar el coneixement al voltant de l'anàlisi de les narratives per organitzar alguns dels trets propis del discurs nacionalista. D'aquesta manera es pot recuperar i repetir la cita que ja s'anunciava a la introducció d'aquesta tesi: "la narratologia fa referència a l'estudi teòric i metodològic centrat en l'anàlisi de la construcció, regulació i funcionament de la narrativa. La narració fa referència a les pràctiques de producció d'articulacions argumentatives organitzades en una trama i emmarcades en unes coordenades espai-temporals. Per últim, la narrativitat es situa en relació amb les qualitats que modulen els discursos narratius atenent les seves transformacions i les seves produccions de sentit en una matriu temporal"<sup>221</sup> (Cabruja, Íñiguez i Vázquez, 2000:62).

---

Les possibilitats de la narratologia contraposades amb les complexitats del discurs nacionalista tenen un efecte multiplicador que obliguen a esmolar una nova limitació d'aquesta tesi. Només podrà elaborar-se un model orientador que ajudi a satisfer la intenció d'aquesta part del capítol: esbossar un model d'anàlisi que s'haurà de desplegar i de contrastar abans no tingui el valor d'un model resolt i definit. En altres paraules, el que s'esbossarà a les properes pàgines ha de tenir el to i el valor d'una invitació i d'una proposta perquè properes recerques prenguin aquesta pauta de referència com un punt de partida.

### **Diègesi: els temps, els espais, els personatges**

El discurs nacionalista, s'ha exposat més amunt, és un discurs històric. Això és, des del punt de vista de l'eix cronològic hegemònic i occidental aquell que col·loca el present violentament en el 2010. El discurs nacionalista emergeix tal i com el coneixem amb el darrer terç del s.XVIII coincidint amb la conformació de l'episteme moderna i la implementació d'un sistema legal nou sobre el qual s'organitzen els Estats de dret. Però el nacionalisme no només és històric perquè està lligat a les condicions històriques de la seva aparició sinó que, alhora, té la forma d'un discurs (és a dir, que és susceptible de ser analitzat aprofitant els coneixements i els recursos que aporten l'anàlisi semiòtica, lingüística i narratològica). Totes dues característiques impliquen alhora que el nacionalisme no és etern, ni universal, sinó hegemònic i contingent; i doncs, que se'n pot identificar l'origen paral·lel a l'aparició de l'Estat de dret. Per això aquesta part del capítol aprofita les categories clàssiques dels relats per analitzar els trets del discurs nacionalista.

Convé, doncs, per aplicar-les, distingir les característiques diegètiques del discurs nacionalista de les característiques extradiegètiques: la condició d'històric que s'ha demostrat fins ara del discurs nacionalista s'ha de distingir de les característiques internes de la complexa narrativa que el configura. En altres termes, el temps històric en què se situa el nacionalisme és el temps extradiegètic de la narrativa nacionalista; i és allò que s'ha estudiat fins aquí. A partir d'aquest moment, però, en les pàgines que segueixen, s'exploraran les característiques diegètiques del discurs: les configuracions de temps, d'espai i d'actors-personatges que s'articulen per formar el complex entramat narratiu (transmediàtic) del discurs nacionalista.

Al marge, doncs, del temps extradiegètic de la narrativa nacionalista, és a dir, de l'especificitat històrica en què es trobarien els diversos casos i els diversos moments

---

d'impuls nacionalista que s'han escampat per Europa, per les colònies, per les ex-colònies, per les noves repúbliques, etc.; o els anys en què aquests impulsos nacionalistes han sigut especialment notables –principis dels anys quaranta del segle XIX a l'Alemanya post-prussiana, per exemple; una de les característiques més visibles del discurs nacionalista és la seva organització dels temps diegètics de la nació.

En aquest sentit, la importància del temps en les pràctiques culturals és un objecte de recerca que sense consolidar-se com un espai propi i autònom, ha sigut mencionat i considerat sovint en la sociologia com una pràctica vinculada al poder o a la identitat cultural -per exemple, l'anàlisi dels calendaris, les festes, o les pràctiques professionals tal com va estudiar llargament i pionera, per exemple Georg Simmel, (vegeu Scaff, L. 2005) o el temps com a imposició disciplinar, que va proposar Michel Foucault, (vegeu-ho a Foucault, M. 2009:153 i s.). Alguns autors s'han entretingut, també, a assenyalar que la construcció del temps nacional és un dels aspectes més propis del discurs nacionalista perquè tenia unes certes característiques particulars (Connor, W. 2004; Rodríguez-Amat, J.R, 2009; Campalans, C. i Rodríguez-Amat, JR. 2006; Edensor, T. 2002, per exemple).

Els temps de la nació té unes formes particulars i també juga un paper en relació als efectes que genera: la sincronització de la població en uns ritmes i unes pràctiques rituals, per exemple, tal com han assenyalat Anderson (1983) que es va fixar en l'efecte sincronitzador de la impremta; o Gellner (1997) que es fixa en el pas del temps de les collites als temps urbans que necessiten ser reestructurats; o fins i tot, les festes nacionals i el calendari que analitza Hobsbawm (1988) o l'estudi de la periodització de la política que sincronitza la premsa periòdica amb les reunions parlamentàries –per exemple, a Londres; vegeu, per exemple, Habemas (2006); o Rodríguez-Amat, (2009); o fins i tot el canvi de l'horari dels partits de futbol de la Lliga de Campions europea per acostar-lo al ritme de les programacions televisives (Fligstein, 2008).

En alguns dels textos citats més amunt ja s'han identificat, com a mínim quatre sèries temporals que organitzen les nacions: el temps històric, el temps sincrònic i el temps primordial o mític; i l'oblit i la memòria. Aquest darrer és una derivació dels altres tres que té, però, molta importància en l'organització ideològica i en l'organització dels mecanismes d'actualització i permanència de la *identitat* i del *sentiment de nació*. El més interessant d'aquesta organització temporal és que, en el marc del nacionalisme, l'alternança i els desplaçaments d'una forma temporal a l'altra ha donat prou joc com perquè la seva complexa organització passés desapercebuda tant en l'escenari acadèmic com en la mateixa pràctica planificada. Tot i així, val la pena descomposar el discurs

---

nacionalista des de la mirada de l'organització temporal per detectar com és precisament l'articulació de les quatre formes (o més) una de les que més clarament il·lumina allò que passava desapercbut.

S'ha definit que el temps històric és el temps lineal que es compta per anys i per segles: per exemple 1789 de la Revolució Francesa o el 1914 de la Primera Guerra Mundial. Aquest eix temporal –que no és més objectiu que qualsevol altre organització del temps– és el fil històric que fan servir els historiadors contemporanis i que els permet comparar esdeveniments que van tenir lloc en escenaris geogràfics diferenciats i en moments diferents tot portant-los sobre el mateix pla. Aquest eix temporal és un reflex del temps que més amunt s'ha anomenat extradiegètic. La importància d'aquest reflex que va des del temps històric i del temps extradiegètic segons com es miri, però, no s'hauria de menystenir ni de suprimir: el que s'ha anomenat temps extradiegètic és fruit d'una organització temporal que ha reproduït la història que és alhora filla d'uns sistemes de coneixements fortament nacionalitzats. De manera que les nacions fan referència al temps extradiegètic perquè l'eix cronològic les iguala entre elles i les disposa sobre el mateix eix temporal, la qual cosa permet comparar-les en antiguitat, o en esdeveniments, sobre el fons d'un mateix referent temporal.

El plec que es produeix entre el temps extradiegètic comú i el temps intern de les nacions també és un mecanisme que en garanteix l'existència: és un punt d'ancoratge que permet que totes les nacions puguin existir sobre la pauta del mateix temps. Alhora, es tracta d'un temps considerat objectiu –perquè és hegemònic i perquè s'ha imposat sobre les altres organitzacions temporals no lineals, no astronòmiques, no cristianes, no gregorianes. Això, doncs, guanya l'efecte de transferir l'existència objectiva de les nacions perquè en un determinat any va tenir lloc un determinat esdeveniment la qual cosa és demostrativa de l'existència de la nació. Precisament, la celebració del dia nacional aprofita aquest alineament per subratllar i signar l'existència de la nació (això és especialment visible en la celebració del dia nacional de la República Popular Xina que enlloc d'utilitzar un dia del calendari xinès es celebra el 10 d'octubre del calendari occidental).

Per una altra banda, el temps sincrònic és el temps dels ritmes. El temps de les pràctiques col·lectives i el temps dels hàbits. Hi ha nombrosos dispositius que garanteixen que els membres de la nació facin les coses alhora. Per exemple, els mitjans de comunicació, -la televisió i la ràdio, però també el cinema-, gestionen la programació a partir de les hipòtesis –contrastades, observades i mesurades– que hi ha una certa regularitat esperable en els comportaments dels espectadors al llarg del dia: això

encareix o abarateix el preu de les insercions publicitàries i també defineix les hores de màxima audiència, les hores dels programes dirigits a determinats públics, etc. Per descomptat, l'efecte és bidireccional: els mitjans de comunicació programen i, doncs, la gent s'asseu davant del televisor i viceversa; els mitjans de comunicació programen perquè la gent s'asseu davant del televisor. La qüestió, tanmateix, és que hi ha una pauta, un ritme que durant tot el s.XX (especialment la segona meitat) ha mantingut el país davant de l'aparell a unes determinades hores i lluny de l'aparell unes altres: és el *broadcasting*. Hi ha una pauta de funcionament, un ritme, que creua tota la població i que la manté sincronitzada.

L'exemple dels mitjans de comunicació anomenats "broadcasting" és gairebé un mal exemple. Perquè per un costat, els mitjans digitals, les noves formes de consum mediàtic digitals i els aparells portàtils estan posant en dubte aquest cas tot trencant la linialitat de la programació i els ritmes del consum. Però també es poden fer servir altres exemples, més clàssics, per assenyalar la idea d'un temps sincrònic: el calendari i la gestió de les festes i les feines, per exemple. El començament i el fi de l'escola, el començament i el fi de les vacances, el començament i el fi de l'hora de treballar i l'hora dels àpats. Els països, des del seus particulars centres d'organització del temps, proposen un ritme per les pràctiques col·lectives. Són pràctiques que tenen característiques molt diverses; no estan sempre dirigides a subratllar la identitat nacional, ni a fer monuments o recordatoris de trets diferencials; sovint els calendaris són més subtils i ja fan prou tot mantenint el ritme.

Tampoc es pot considerar que hi hagi algú –una ment perversa– que pensi i planifiqui fredament aquests processos de sincronització. No és qüestió de buscar persecutòriament un marioneter que estiri els fils d'un guinyol fent-nos córrer o caminar al seu gust. Ja fa temps que les lògiques de funcionament i d'anàlisi dels mecanismes del poder prefereixen treballar amb models de dominació capil·laritzats i bidireccionals a la manera del que Foucault va descriure fa més de trenta anys i anomenava *la microfísica del poder* (vegeu Foucault, 2009). Per al cas del temps, com es pot anar intuït a través dels diversos exemples proporcionats, els mecanismes de la temporalització del discurs nacional són tan dispersos i tan amplis que treballen en una discreta i banal sinèrgia molt més efectiva i profunda que l'exposició sistemàtica i explícita dels símbols que tant agrada analitzar des dels cafès.

Alguns han proposat explicacions remotes i antropològiques per justificar la pauta temporal nacional: el sol, les collites, el ritme de la terra, la tradició i els rituals. Però és important no confondre una cosa amb l'altra; els orígens i els motius d'aquestes pautes



---

rarament accepten la revisió de la continuïtat al llarg de tot un territori nacional: les tradicions locals del sud no es practicaven al nord i viceversa; tampoc els temps atmosfèrics són continus –els països són més grans o més petits que els microclimes que marquen el ritme de les collites i de l’arada. De manera que l’origen d’una determinada pràctica natural ha estat sovint revisada i exportada, imposada o ressignificada per tal que allò que era d’uns quants acabi sent la tradició de molts. Eric Hobsbawm i Terence Ranger (1988) es van ocupar sistemàticament d’assenyalar els processos que ells provocadorament anomenaren d’invenció de tradicions. De manera que, al marge de l’autenticitat o de l’origen més o menys remot de les pràctiques tradicionals allò que interessa en relació amb el temps de la nació és que es poden analitzar les maneres de garantir una certa regularitat, una certa sincronia, entre les poblacions nacionals i llurs pràctiques. (Anderson, B. 1983, Connor, W. 2004; Edensor, T. 2002, etc.).

Més que identificar les intencions que hi ha darrere de l’exercici de sincronització que rep la forma d’una homogeneïtzació cultural interna, és interessant exposar aquesta pràctica com un tret particular del nacionalisme i analitzar-ne les maneres. El temps sincrònic facilita la idea d’una nació que va alhora, que s’explica alhora, que practica alhora les mateixes coses. L’absència d’una intenció remota que planifiqui tal sincronització no ha de fer desdir de l’efecte ideològic implacable que la sincronització dels seus membres té per al seu sentiment d’unitat (o de particularitat respecte d’altres ritmes i d’altres formes): ja s’ha demostrat en psicologia social i en sociologia que l’imperialisme de la *normalitat* és un sistema estretament relacionat amb el poder i amb la mirada hegemònica que impera en un determinat marc cultural. De la mateixa manera, doncs una certa forma d’organització temporal que s’imposi com a *normal* esdevé un tret distintiu i molt eficient a l’hora de marcar pautes de continuïtat i diferència, pautes de centre i perifèria, pautes d’identitat i distinció: és normal sopar a les nou, és normal treballar fins a les vuit, és normal mirar la televisió a les deu.

Vinculat a la *normalitat sincronitzada* des dels dispositius comunicatius (per exemple, en d’altres casos són els calendaris i les festes obligatòries, i l’organització de les temporades altes de períodes vacacionals, etc.), la narrativa de la història també ajuda a organitzar el passat remot, extens i complex (producte de la multiplicació d’esdeveniments personals, col·lectius, privats i públics) com una fragmentació significativa i estratègica: la selecció d’esdeveniments significatius, els canvis de ritme narratius que es produeixen en la història contada i serveixen per preparar i explicar canvis notables, continuïtats estables, moments clau, esdeveniments d’efecte profund, la identificació de símptomes, l’assenyalament d’inèrcies, és un exercici molt efectiu a l’hora de marcar les pautes de desenvolupament de la nació i –com es veurà una mica

---

més avall- forma part de les estratègies d'oblit i memòria que s'articula des del propòsit nacionalista.

El tercer dels temps assenyalats aquí és el temps primordial, que també se'n pot dir temps mític tal com ho fan François i Schulze (2001) o bé no-temps, tal com l'anomena Connor en el seu article "*Timelessness of nations*" (vegeu Connor, W. 2004). Es tracta d'una forma paradoxal de temps: si el temps era la unitat de mesura del canvi, aquest és el temps en què les coses no canvien i és molt particular del discurs nacionalista. La forma temporal del temps primordial assembla el discurs nacional als mites. Alguns autors han explorat els mites, com a narratives que han perdut les referències temporals (i locals); per això es considera que els mites tenen els temps circulars, o els temps buits (com el temps de les societats orals és circular i com es diu que viuen amb els mites per oposar-los al temps lògic i lineal de les cultures escriptuàries, vegeu per exemple, Ong, 1987 o Havelock, 1996). De la mateixa manera, les tradicions i els ritus, són construïts des de llur aparició periòdica (de calendaris circulars, doncs) fins al punt que esborren les traces que en determinarien l'inici i la finalitat o les signatures de les seves invencions: construeixen el seu valor gràcies a llur atemporalitat. I –ja ho descrivia Calhoun (vegeu 2007:21)-, les tradicions funcionen com una matriu comprensiva i conformen la cultura.

Des del punt de vista nacional, la sola idea que hi ha un col·lectiu que manté la *personalitat col·lectiva* i *la identitat com a poble* al llarg dels segles, serpentejant entre les vicissituds i les complexitats de la història és només concebible des del llenguatge mític. En aquell pensament mític el *poble* (format sovint en una significativa i compromesa primera persona del plural) sobreviu sense variacions encara que en matins els membres, encara que els seus membres emigrin, s'exiliiïn, *exodin*, encara que els membres es *barregin* entre immigrants i altres desplaçaments, encara que en prohibeixin l'existència, encara que hi hagi plagues, pestes i guerres. El poble nacional míticament explicat roman anacrònicament invariable i ja és, fins i tot, abans d'obtenir el dret legal d'existir, ja sigui en forma d'Estat, en forma de club o en forma d'institució; fins i tot, la identitat pot existir encara que sigui contra i malgrat la forma de l'Estat (per una fulminant reflexió en aquesta direcció, vegeu Geary, 2003).

Si l'Estat és la finalitat de les nacions, si s'explica la modernitat com l'eclosió dels Estats de dret moderns que eren la representació legal de les nacions, és difícil entendre l'existència de les nacions segles abans que hi haguessin els Estats que les doten de sentit. La narració nacional, que enfonsa les arrels de les nacions en els llimbs de la història fins als temps remots de l'edat mitjana, o de l'Imperi Romà, o fins i tot d'abans,

és només possible si es dóna per descomptat que hi ha una continuïtat. En aquest sentit, per exemple, el poble jueu reproduceix una narrativa nacional que allarga el temps fins a més de cinc mil·lenis i desplaça la noció del lloc a la utopia de la terra promesa. Això és, el discurs nacionalista s'estira remotament al llarg de la continuïtat del temps: un gen, un remot minúscul element permanent que no ha variat en tot aquest temps, en què la població s'ha mesclat, el clima i les pràctiques s'han modificat, les estructures polítiques i religioses; en definitiva, en què els règims de veritat, de saber i de poder s'han transformat. Tal com descriu Walker Connor (2004), les nacions es presenten com a intemporals (*Timeless*) i això permet assimilar-ne la forma a les formes mítiques dels temps primordials.

Ja s'ha descrit en capítols anteriors que alguns autors (vegeu Bhabha, H. 1996, per exemple) han explicat la forma mítica de les nacions com un mite fundacional o un "*before-the-law*". L'Estat modern de dret necessita trobar els antecedents de la seva existència per no emergir arbitràriament i garantir-se les condicions de legitimitat; per això procura resoldre el sentit de la seva pròpia existència posant-se al final d'un procés que hauria continuat invariablement al llarg dels segles. Això resoldria el problema de l'element transcendent que fins aleshores havien ocupat déu i la sang reial. Amb l'operació de la intemporalitat de la nació que és el seu mite originari, l'Estat també resol el problema de l'element fundacional: allò que hi havia abans de l'Estat i que l'Estat serveix per consolidar i al qual apel·la constantment. Aquesta apel·lació, però, als orígens fonamentals nacionals de l'Estat, és complementària a una altra projecció de la intemporalitat nacional: el futur i el projecte. La nació no només és l'origen de l'Estat sinó que a més a més n'és el propòsit: la nació és la finalitat de l'Estat que és alhora l'èxit de la nació. Així, el *Som i serem* nacional incorpora el futur de l'Estat com una projecció de la nació que és la seva sola finalitat narrativa i el sentit que satisfà el seu èxit o fracàs. "La fundació originària està organitzada com en una totalitat: el passat, el present i el futur estan junts al mite"<sup>222</sup> (François i Schulze, 1998:19).

La nació satisfà, amb aquest gir, amb una sola forma discursiva, les tres necessitats del nou sistema polític acabat d'implantar amb la fi del s.XVIII: el més enllà, els orígens i els objectius futurs. Des d'aquest punt de vista, el temps mític nacional seria més el producte d'una narració construïda cap enrere i endavant en què la continuïtat només és possible des del present i no des de la perspectiva del desplegament històric: és una discussió, és clar, que entronca directament amb aquella que s'ha comentat fa uns capítols sobre "les altres esferes públiques" així com aquella altra sobre les possibilitats d'una història unívoca que també s'exposava al principi de la tesi.

Per això resulta tan interessant l'articulació de les formes temporals de les nacions. El solapament permanent de les tres formes de temps esquemàticament descrites permet, per exemple, que els historiadors tracin històries de la nació que es remunten fins als temps immemorials dels primers homínids i acaben en l'actualitat sense haver perdut mai de referència el protagonista nacional del recorregut; o permet als antropòlegs seguir l'origen de determinades pràctiques culturals construint raonaments metonímics que van, per exemple, des de la peça desenterrada fins a la totalitat de la cultura nacional. Només així és possible contruir el passatge des d'un cas fins al col·lectiu: una determinada troballa en un racó del territori es pot convertir en un antecedent plausible per aclarir el funcionament de tota la població de l'abast territorial que, només actualment, és el país. Aquest raonament és la posada en pràctica que a principi dels setanta descrivia Hayden White (vegeu White, H. 1996) quan identificava els trops que organitzen la narrativa històrica: la ironia, la metàfora, la metonímia o la sinècdoque.

El tercer exemple que pot ajudar a assenyalar la paradoxa del solapament dels temps nacionals són els monuments i les polítiques monumentals que permeten condensar diversos temps en una sola peça (o en una pedra): quan Hobsbawm (1988b) explica les tradicions massificadores dels països europeus descriu com a la França dels anys 20 del s.XX s'hi multipliquen els monuments als caiguts durant la primera gran guerra mundial. Al moment actual, la major part de poblacions franceses conserven encara aquells monuments –sovint monolits amb forma d'obelisc amb els noms inscrits a tres de les quatre cares, mentre que la quarta fa de títol. Aquelles peces de pedra, i els monuments en general, tenen la particularitat de funcionar com a instruments de condensació de temps diversos: per descomptat, serveixen per recordar un esdeveniment històric que es va produir; però també són peces que es poden veure ara i que es van erigir en un moment posterior a l'esdeveniment, per commemorar-lo. L'exercici d'assenyalar un moment del temps passat per materialitzar-lo –*petrificar-lo*– per recordar-lo en el futur és un joc immediat de concentració de temps diversos en una mateixa peça escultòrica (o arquitectònica, per exemple) (vegeu Rodríguez-Amat, 2008b). Pierre Nora parla dels *llocs de la memòria* i s'ha mostrat com una pauta d'anàlisi ben suggerent (vegeu Balcells, A. 2008). I, estirant el raonament del paper dels monuments i de les tradicions, en llur doble finalitat de *condensar* els temps i de circularitzar (o destemporalitzar) els processos nacionals, els dies nacionals són un exemple particularment interessant perquè fan el nus entre el temps i l'espai nacionals (són monuments de temps pensats en el calendari contemporani occidental) i són *signatures* que representen el moment en què la nació *certifica* la seva existència.

---

És evident que es podrien fer moltes més lectures d'aquestes formes de pràctica que aquí només s'esmenten, però n'hi ha d'haver prou amb la proposta que la unió de temps, i la congelació monumental d'esdeveniments, és també un exercici de gestió de la memòria. Com deia Renan (vegeu-lo a: Sentmartí, R. 2001) i com ha explorat després per exemple, Michael Billig (1995) la gestió de la memòria és també una forma de gestió de l'oblit. I és clar, l'organització del temps de la nació està molt vinculada amb la selecció d'esdeveniments per recordar i esdeveniments per oblidar col·lectivament, nacionalment.

De manera semblant al que passa amb el temps, seria pertinent analitzar les formes d'organització de l'espai: el territori, per exemple, la terra. Però mentre l'autor d'aquestes línies ja ha estudiat i presentat algunes opcions sobre l'organització dels temps nacionals (per exemple a Rodríguez-Amat, 2010b; i a Rodríguez-Amat, 2007; i a Campalans, C. i Rodríguez-Amat, J.R. (2007), l'anàlisi de l'espai haurà de quedar pendent de desenvolupar. A les properes pàgines només es prestarà una breu atenció a enumerar algunes de les línies d'anàlisi o de les referències al valor de l'espai pel que fa a la reproducció del discurs nacional.

En algunes de les fonts que s'han fet servir per a la confecció d'aquesta tesi hi ha nombroses referències a l'espai. El propi Georg Simmel va explorar les característiques de l'organització del territori; i en els estudis culturals la geografia cultural és una línia de recerca prou madura la que es fixa en les configuracions de centre i perifèria com a pràctiques de poder (que són, d'altra banda, recursos que es situen en una metàfora territorial) (vegeu, per exemple la tesi doctoral d'Anna Clua, a Clua, 2001). Michel Foucault, (2009:145) també va proposar entendre l'espai i la seva organització com un dispositiu d'organització del poder i d'implementació de la disciplina. I de la mateixa manera Scolari (2003) aprofitant l'anàlisi dels esdeveniments de les manifestacions contra la reunió del G8 que es va celebrar a Gènova l'any 2001 va descriure el paper i les característiques simbòliques del territori. En el seu breu article, Scolari descriu com l'enfrontament entre manifestants i policia s'havia convertit en una espècie de joc de robar la bandera la finalitat del qual era la conquesta dels espais prohibits: l'espai sublimava, així, els objectius estratègics de caràcter polític i ideològic. També es poden intuir línies de reflexió i de sistematització en les marques territorials que delimiten l'esfera pública, les polítiques públiques al voltant dels mitjans de comunicació i llurs efectes a l'hora de construir el territori tant quant a continguts com quant a les infraestructures de la difusió comunicativa: la distribució de les carreteres, de les antenes, de les vies de tren, de les fronteres, etc.

De manera que hi ha molts motius per anar anticipant que l'organització de l'espai es un terreny fèrtil que queda per desplegar (i això també es mencionarà a l'apartat de les limitacions) i pel qual s'hauran de tenir en compte tant les representacions geogràfiques –els mapes i la representació–; com els espais protegits –reserves naturals, parcs nacionals, que preserven el paisatge nacional–; o fins i tot els llocs simbòlics que han obtingut llur valor gràcies als relats amb què es teixeix la mitologia nacional; o bé que han estat carregats de valor gràcies a la narrativa històrica.

La tradició artística i cultural també contribueix a organitzar l'espai: per exemple a través de la geografia literària que és el paisatge configurat, subratllat o assenyalat per la tradició literària (vegeu per exemple, recentment, Soldevila, L. 2010). Però des de la segona meitat del s.XVII les narratives utòpiques tenien lloc en geografies exòtiques amb trets i referències particulars que servien, després a propòsits ideològics i polítics (vegeu les utopies descrites per Bruce, S 1999; o els paisatges marcians descrits per Scolari, 2003). Però la cultura i l'art també construeixen l'espai a través de les formes que tenen les ciutats; d'organitzar llur urbanisme o les persones, d'organitzar llur paisatge que va més enllà de la postal (per exemple, Edensor, 2002:60 que dedica un capítol sencer sota el títol *Geography and landscape, national places and spaces*, parla de *landscape*, però també de *taskscape*, de *soundscape* i de *smellscape*). La distribució urbanística de les ciutats és també simptomàtica i contractual pel que fa a les pràctiques de la població, les prioritats, els valors i els criteris. Des del punt de vista dels mitjans de comunicació, l'estructura dels mitjans –l'abast, la propietat– també ha estat sovint nacionalitzada i com a mínim, ha tendit a estudiar-se territorialment. I extensivament, la pròpia noció d'esfera pública tal i com sol estudiar-se a l'actualitat, també té forma de territori nacional. En la mateixa línia, la previsió meteorològica de l'informatiu, l'abast de les notícies o els criteris de noticiabilitat organitzen i reforcen els límits nacionals.

Encara més enllà de totes aquestes dimensions que s'haurien de considerar –o més ençà– es podria passar per les cases, els habitatges, les oficines i les botigues que marquen les maneres de fer i les formes de viure: la separació dels espais públic i privat en els entorns domèstics tal com ho assenyalava Habermas (1975:61-2) "La privatització de la vida es deixa veure en una transformació d'estils arquitectònics"<sup>223</sup>. L'anàlisi de la configuració dels espais es pot dur fins a esbrinar si hi ha pautes que permeten diferenciar models de construcció segons els països seguint les fronteres nacionals.

Per descomptat, immediatament, sorgeixen els dubtes sobre si la diferenciació, si la representació, si la protecció són pràctiques nacionalitzadores o de si és dur la fal·lera

nacional massa lluny. Però per respondre a aquest problema, només és possible fer-se dues menes de pregunta: la primera és que segons els casos particulars i els moments històrics, les polítiques i les pràctiques han tingut caràcter específicament nacional mentre que, en d'altres casos i moments, les decisions afectaven un altre marc d'actuacions –per exemple, el cas de les polítiques europees sobre mediambient permetrien preguntar-se si es tracta d'una política d'uropeïtzació o si és només una continuació de les polítiques nacionals de medi ambient.

La segona pregunta que es podria fer és si el procés està recolzat o acompanyat per alguna institució, i quina, per discernir si es tracta d'una pràctica innocent o si va acompanyada d'alguna forma d'inèrcia que permet establir continuïtats i semblances amb altres pràctiques al llarg d'un territori que coincideix amb el de la nació. Si és aquest segon cas, és probable que es tracti d'una pràctica promoguda i institucionalitzada a escala nacional perquè les lògiques de funcionament de l'espontaneïtat fan que sigui difícil que coincideixi una pràctica espontània amb un territori legalment i simbòlicament delimitat: per exemple, la distribució de les preses d'antena dels habitatges nous són indicadors d'unes determinades pràctiques domèstiques que continuen d'un arquitecte al següent, d'un usuari al següent i que s'estenen concretament al llarg d'un determinat territori sense que hagi fet falta formular una determinada llei explícita que regulés aquest aspecte particular; tot i així, es pot afirmar que hi ha una lògica de distribució arquitectònica dels habitatges que coincideix sospitosament amb les fronteres dels països; però també, els estàndards dels endolls telefònics, per exemple, si s'estira el raonament cap als objectes, que també funcionen com a dispositius nacionalitzadors (Edensor, T. 2002).

De la mateixa manera que en el cas del temps, amb el territori es poden pensar casos de superposicions i de simultaneïtzació. Així mateix també es poden pensar mecanismes que serveixen per igualar els territoris de diverses nacions: els mapamundis que marquen la frontera d'un Estat just allà on comença l'Estat següent i arrossequen el sobreentès que la continuïtat política i administrativa també és cultural i nacional.

En els darrers anys, ha abundat una certa inquietud al voltant de la representació de les geografies que posa a prova la vigència de la percepció sòlida i objectiva de la representació. Mapes de consum, de distribució de malalties, mapes de distribució de població, totes elles són representacions que trenquen la tradicional organització política dels mapes que tendia a pintar de colors diferents nacions i països diferents. Iniciatives com les de *Google-earth* han facilitat aquesta ruptura des de la noció d'una superposició infinita i des de la possibilitat de la representació personalitzada del món, contribueixen

---

a configurar unes certes nocions de distància i de proximitat així com les esmentades de centre i perifèria que representen relacions de poder fonamentals. Tot això ja ho havia estudiat Simmel (vegeu, Scaff, L. 2005) en el moment d'estudiar la configuració simbòlica de l'espai.

Més enllà de l'èxit o de les problemàtiques que tals representacions del territori comportin pel que fa a l'ús que se'n doni, el que és interessant aquí és la discussió d'unes estructures que, en forma d'institucions d'importància bèl·lica i estratègica primordial fortament nacionalitzades, gaudien del monopoli de la representació territorial: els instituts cartogràfics que havien emergit a Europa al llarg del s.XIX combinaven la inquietud intel·lectual, amb el recorregut físic pel territori i l'interès estratègic i polític clarament nacionals. Els geògrafs i topògrafs es poden entendre com a clars exemples de formes de solapament de la gestió de l'espai: combinaven la representació gràfica amb la visita dels llocs des dels quals es podia fer la representació. Exemplar d'aquelles pràctiques és el procés de mesura i les dificultats que van sorgir a l'hora de definir el meridià que passa per Barcelona, París i Dunkerke. Pierre-François André Méchain (1744–1804) i Jean-Baptiste Joseph Delambre (1749 i 1822), entre els anys 1792 i 1798, van experimentar dificultats tècniques i diplomàtiques. Darrere de la inquietud universalitzadora d'aquests científics hi havia un exercici de política i de *recentrament* de la geografia, al voltant de la França post-revolucionària; si no, també, podria tractar-se d'un exercici d'espionatge. És simptomàtica d'aquest interès estratègic i simbòlic la discussió sobre el meridià zero i els diversos *meridians zeros* que van intentar implementar-se. El de Greenwich va ser el més popular i diversos països el van acceptar l'any 1884 però França encara s'hi va resistir i durant anys va mantenir el de París com a referència. Per descomptat, la decisió té més de problema diplomàtic que de geogràfic i representa més una qüestió de pes polític que no funcional.

La combinació dels relats i els escenaris de ficció amb el territori és una altra de les formes de solapament però en aquests casos particulars, es produeix una transferència de materialitat i realitat de manera que s'allarga el territori material fins a la ficció. Entre els exemples es poden mencionar el Londres de Peter Pan i el de Harry Potter. El primer, amb l'estàtua que el commemora als Jardins Kensington (a part de les altres estàtues que es troben arreu del Regne Unit); pel segon exemple, serveix el tros de carro que han encastat a la paret a l'andana 9 i  $\frac{3}{4}$  de l'estació de Kings Cross, com esperant el Hogwarts Express de Harry Potter. En ambdós casos, i amb matisos diferents, és clar, s'han territorialitzat i actualitzat materialment les ficcions. Són una mena de pràctiques que tenen efectes turístics immediats però que també contribueixen a construir la imatge de la ciutat, del país o de la nació; de manera semblant al que fa el *Tour de*



---

*France*. En aquest cas, la narrativa de què s'ha apropiat el discurs turístic està en contacte amb el discurs nacionalista: de vegades, per exemple, l'alimenta contribuint a enllaçar el lloc simbòlic –narrat des de la ficció o des de la publicitat turística– amb el lloc físic que es pot visitar i recórrer.

Des de Harry Potter i Peter Pan és relativament senzill saltar a la tercera de les línies que s'haurien de considerar en el marc diegètic del discurs nacional: els personatges.

Els grecs distingien els déus, dels semidéus, dels herois i entremig de tots ells hi reconeixien una infinitat de figures mortals, fantàstiques, màgiques o no, amb més o menys propietats naturals que habitaven les falderes de l'Olimp o les profunditats dels mars. Aquestes criatures no formaven una història contínua i lineal que es mantingués sense variacions al llarg del temps. Al contrari, les condicions de la transmissió oral (vegeu Havelock, 1996 o Ong, W. 1987), i la fragmentació permanent de les narratives, així com els segles que aquelles històries van ser vigents en l'imaginari grec, fa pensar que és més probable que fossin narracions *cosides* per rapsodes que canviaven amb cada narració, que s'estenien, que s'allargaven, que es creuaven entre elles, que continuaven, que es consolidaven i s'explicaven durant anys de memòria fins que algú les oblidava o les reinventava o les refeia. Això va ser així, fins que van ser transcrites; però encara després, i durant anys, aquesta narració escrita convivía, amb més o menys continuïtat, amb totes les altres narracions encara en estat oral que explicaven els personatges. La linealitat a què ens ha acostumat la història moderna i la mirada escriptuària fan difícil imaginar-se aquell escenari complex d'oralitat i d'històries teixides; però, en canvi, és un bon principi per entendre què passa amb els personatges del discurs nacional.

Un dels models que més ajuden a comprendre aquelles formes de *patchwork* narratiu que es produïen en escenaris de convivència entre l'oral i l'escrit en què la major part de la població només era oient, és el de les narratives transmediàtiques que autors com Jenkins (2003 i 2006) o Scolari (2009) han explorat i analitzat amb la finalitat d'explicar i comprendre els estils de producció de ficció a què els conglomerats multimèdia globals estan recorrent actualment per obtenir el màxim benefici de la sinèrgia dels dispositius i del consum: la creació de marques, de móns possibles complexos, com la sèrie nordamericana 24 (analitzada per Scolari, 2009) o Matrix, Harry Potter, Supervivientes (considerades per Jenkins, 2003 i 2006) i la coordinació de producció professionalitzada amb la dels fans amb ganes d'estirar llurs personatges favorits per aventures noves, s'ha convertit en un fenomen contemporani molt semblant al que podria passar en els

---

escenaris que aquí s'han pres de referència en aquesta tesi (per a exemples de narrativa transmediàtica i discurs nacional, es pot consultar Rodríguez-Amat, J.R. 2009).

El discurs nacionalista està format per múltiples narracions i relats de naturalesa diversa que omplen l'imaginari de figures, de personatges (a més de temps i d'espais, com ja s'ha vist) amb característiques molt variades que funcionen com a representants de la nació. Les formes de representació són tantes com és difícil establir-ne una tipologia clara; per exemple es pot començar per assenyalar que hi ha tants personatges històrics com personatges ficticis. Aquesta distinció, tan ambigua, no ha de servir per determinar la veritat del relat o l'existència real dels personatges sinó per determinar la naturalesa de l'enunciat i les característiques del camp d'enunciació en què el personatge pot trobar-se. La distinció, en realitat, serviria per poc més que per no confondre el Sigfried, dels Nibelungs, amb Frederik I de Hohenstaufen (Barba-roja) de la mitologia alemanya encara que, ben mirat, també aquesta distinció posa a prova la categoria, quan hi ha novel·les que fan servir Frederik I Barba-roja com a personatge (vegeu, Eco, U. 2002); o quan, a la interpretació mística proposada per Richard Wagner a meitat de s.XIX, l'Emperador Frederic I és la reencarnació del Siegfried dels Nibelungs.

Entre els personatges del discurs nacional s'hi poden trobar des dels que poblen la literatura, com ara l'esmentat Rob Roy de l'Escòcia antijacobina (Scott, W. 1995), fins als autors que han escrit les obres (Sir Walter Scott, en aquest cas; però també Faulkner, Molière, o Goethe, per exemple, com a personatges que són autors i que es fan servir per representar llurs països d'origen); també s'hi poden comptar els personatges que poblen el relat històric i que són plantejats com a herois (el Cid Campeador), o com a màrtirs (William Wallace); també s'hi poden comptar els que poblen les llegendes i els contes populars –que durant el s.XIX, els romàntics van col·leccionar (vegeu Sunyer, M. 2006) per exemple, tot recorrent el territori (vegeu Rölleke, 2003 que editava l'edició promoguda pels Germans Grimm l'any 1837)- fins a polítics actuals i del passat o esportistes presents i passats com ara el català de l'any, que poblen la narrativa de l'actualitat nacional (per un estudi sobre la noció d'heroi en el nacionalisme, vegeu l'anàlisi semiòtica que fa Anna Makolkin, 1992; però igualment es troben exemples a Edensor, T. 2002 o a Billig, M. 1995 o a Flacke, M. 1998 i 2001; o a Sunyer, M. 2006).

Tots aquells personatges tenen la funció de *personalitzar* i imprimir moviment a algun relat propi d'algun dels dominis enunciatius que teixeixen el discurs nacional. Com a personatges, serveixen de referència i s'assemblen entre ells perquè formen part de l'arxiu de representacions nacionals; i tanmateix, poden ser profundament diversos i es

troben dispersos en tota la superfície dels relats nacionals ordint el teixit transmediàtic de narratives complexes. Per altra banda, de fet, hi ha múltiples indicadors que permeten associar el moment de l'emergència del nacionalisme com a discurs i com a pauta d'organització simbòlica amb les pautes i les modes de disciplina dels cossos, d'organització i pautat de la sincronització, l'educació física, la imposició de formes *normalitzadores* i, per exemple, les ortopèdies i les pròtesis (que Foucault, 2009, descriu com a aparells de deformació del cos per fer-lo nacionalment "normal"). Les funcions redefinidores de la forma normal del cos; així com les noves pràctiques de la disciplina – en l'exèrcit, en l'escola, en la salut pública- a través dels quals es forma un model d'individu i un model de comunitat que es corresponen, un a un, amb aquelles línies d'estudi que havia desenvolupat Foucault: la disciplina i la seguretat, per una banda i per l'altra, les formes de govern corresponents a la nova mentalitat burgesa imperant, el govern de si mateix (govern *de soi*) i el govern de la comunitat (vegeu Foucault, 2009:301, per exemple; i Foucault, 2004). Aquestes pautes de disciplina, de civisme, de govern i de normalitat modelen un cos nacionalitzat que es veu representat en la moda i en l'exèrcit, en l'escola i el bon gust; i clarament diferenciat, és clar, de la seva forma *patològica*.

En algunes ocasions, -la temptació és molt gran-, es busca un comú denominador dels personatges per trobar una forma de perfil robot de la identitat nacional; o una pauta de normalitat normativa; o es proposa la idea del *mirall d'identificació* dels membres de la cultura amb els personatges del relat nacional. En aquest punt s'ancoraria la idea d'una *mentalitat nacional* segons la qual els personatges –reals o ficticis- del nacionalisme tenen en comú una forma de pensar particular. Sobre aquesta idea els alemanys, Herder, per exemple, parlaren del *Volksgeist* i, consternats, després, assajarien línies de recerca psico-històrica que ajudés a aclarir les particularitats del cas alemany o de l'anomenat *Deutsche Sonderweg* (o *camí particular* d'Alemanya) o fins i tot la presó mental en la qual els alemanys podrien estar atrapats (vegeu una revisió de tota aquesta particularitat a Sala Rose, 2007).

Tot i que tant la posició del pensament des de la qual s'intenta trobar un perfil de la personalitat nacional com la que ha buscat l'ideal identificador dels membres de la cultura, es troben sengles reforços en l'àmbit de la recerca empírica psicològica contemporània, no entren en el marc de les possibilitats que proposa aquesta tesi ni són compatibles amb la perspectiva del discurs que s'ha proposat aquí.

Però tot i que aquesta forma de personatge, com a representant de la nació, és la primera que emergeix perquè és literal i linial, no és la sola forma de personatges a

través dels quals el nacionalisme s'organitza. La mitologia que formen les pel·lícules nord-americanes i els clàssics de la novel·la d'espies entre els quals destaca la figura britànica de James Bond, o la nord-americana de Jack Bauer, és un altre dels eixos d'anàlisi del discurs nacionalista que té a veure amb la forma dels personatges: són abastament coneguts els valors nacionalistes tant de l'espia de l'MI6 com de l'agent del CTU (o la UAT en les inicials traduïdes a l'espanyol d'Unitat Anti-terrorista). No només són representats com a patriotes sense màcula sinó que també són els defensors de la pàtria a qualsevol preu (al marge de la reverberància de nacionalisme objectual que han marcat la identitat del personatge de James Bond: el cotxe anglès, el rellotge anglès, etc.). La violència i el "permís per matar" que ostenten i que és inherent en la identitat dels personatges estan directament relacionats amb llur funció de defensors de la pàtria: i personalitzen la frase amb què Michael Billig obre el seu *Banal nationalism* (1995:1)<sup>224</sup> "totes les comunitats que mantenen un exèrcit és perquè sostenen que hi ha alguna cosa que val més que la vida humana".

Per exemplificar-ho també es poden fer servir unes línies de la tercera part de l'exitosa novel·la de Stieg Larsson *Luftslottet som sprängdes* que es va traduir al català amb el títol: "La reina al palau dels corrents d'aire" i a l'alemany amb el títol de *Vergebung* (que és l'edició que es farà servir en aquest cas) en què dos agents secrets parlen; tots dos pertanyen a *la Secció* que és un departament ultrasecret de la policia secreta.

"-Hauries d'entendre que la Secció és la punta de llança sueca de la defensa del país. Vigilem la línia més endarrerida. La nostra feina és preocupar—nos de la defensa d'aquest país. Tota la resta és poc important-.

Wadensjö va llançar una mirada dubtosa a Clinton.

-Som allò que no existeix. Som allò a qui ningú agraeix. Som aquells que prenen les decisions que ningú més vol prendre... per sobre de tot, els polítics-"<sup>225</sup> (Larsson, S. 2008:210).

En aquest punt, els agents secrets són els personatges per excel·lència de la seguretat nacional. En una època en què l'amenaça terrorista i el conflicte entre Estats ja no té la forma de guerres d'un Estat contra un Estat. El contraterrorisme es sosté sobre la figura del CTU (*Counter-terrorist Unit*) on treballa Jack Bauer; i de l'M.I.6 que representa James Bond o de La Secció Sueca de l'exemple de més amunt. En tots els casos, destaquen la inversió desorbitada en tecnologia puntera, i fins i tot en I+D+I que és clàssic en les històries de James Bond i que representen el personatge de Q i el seu laboratori. Els mètodes expeditius i violents que fan servir els dos personatges —com a exemples del gènere a què pertanyen— han calat en la nostra forma de comprensió del món fins al punt de considerar que ho fan en nom del bé. Fins a fer perdre de vista la

idea que els terroristes també són considerats, per algú, soldats de l'alliberament (vegeu Billig, M. 1995).

“En tots els casos es troba la mateixa configuració una i altra vegada: per una banda l'estranger, el dolent per excel·lència, l'enemic, l'opressor, el cos de la llàstima i de la dissort i aquell que es representa sobretot des de la inhumanitat i la barbàrie d'una ingent quantitat de soldats brutals. De l'altra banda, hi ha la nació sotmesa i ocupada amenaçada en la seva supervivència i en la seva ànima, que troba però, entremig de la seva degradació i sovint gràcies a un meravellós salvador providencial (...)el camí de la unitat, de la resistència, de la lluita i de la immolació per recuperar la seva llibertat i la seva independència”<sup>226</sup> (François i Schulze, 1998:22).

El plec retòric entre alliberament i terrorisme, és important perquè personatges com Bauer o Bond reben el dret de matar o de morir en nom de la nació; i llur vida, als marges i en el secret, és compresa com una garantia de la no discussió i de la necessitat indiscutible o de la pertinença inqüestionables d'aquesta mena de “serveis”. Si es fes l'analogia amb l'anàlisi del discurs, el secret i la discreció contribueixen a garantir llur no-qüestionament per la via de la naturalització d'allò que existeix aparentment sense violència, sense lluita i sense discussió. Joana d'Arc (vegeu Fig. F.3.) pot ser un altre exemple de salvador nacional a cavall de la història i de la mitologia.

Per descomptat, es podria explorar llargament en aquestes tres direccions obertes en aquest apartat: l'exploració del temps –que tot i ser la més infranquejable i la més naturalitzada de les tres ha mostrat vies i obertures interessants-; la de l'espai, que en simetria amb l'estructura temporal, sembla que demana una revisió immediata; i la dels personatges que, amb tot just dues pinzellades i quatre exemples, s'ha fet possible l'obertura d'un espai de discussió i d'anàlisi de la correlació entre personatges –històrics i de ficció, contemporanis i anacrònics- i identitat nacional d'allò més inquietant i suggerent. El problema és que la tesi no pot entretenir-se més en aquesta discussió i l'aspecte haurà de quedar com una mera invitació. En aquest dibuix general que es proposa en el darrer capítol, és preferible obrir altres fronts d'anàlisi com a àrees noves d'exploració.

### **Retòrica: les formes al servei d'una finalitat**

Segons les diverses formes que adopta el discurs nacional i els múltiples camps enunciatius pels quals discorre, es poden assenyalar, també, correlacions entre les funcions del discurs nacionalista i les diverses maneres de reproduir-lo. Es dona per descomptat que el paper del discurs nacionalista tal com s'ha demostrat més amunt, és

dotar d'un complement de caràcter simbòlic en què s'inscrigui el model de l'esfera pública burgesa tal com va descriure'l Jürgen Habermas a HCOP (2006). D'aquesta manera, el discurs nacionalista proporcionaria els recursos per configurar un sòl de referència en què l'Estat de dret i el sistema legal emmarquessin llur legitimitat.

Prenent aquest punt de partida ja es poden anticipar les dues finalitats principals del discurs: per una banda, proporcionar el nou referent transcendent al qual el sistema legal pot apel·lar permanentment; de manera que la nació funciona en substitució d'allò que abans havia sigut déu o el rei; per l'altra, proporcionar un mite fundacional que constitueixi l'Estat com l'èxit i el resultat d'un procés històric legítim i remot i com el projecte i l'ideal que convé assolir a través de l'exercici polític i legal.

Partint doncs, d'aquesta doble finalitat, és possible identificar diversos camps enunciatius que de manera complementària i en sinergia ajuden a resoldre la funció de la nació pel que fa a les necessitats de legitimitat de l'Estat.

Per exemple, gràcies al nou estatut de la ciència –que es va desenvolupar, com s'ha vist, amb les transformacions epistemològiques del s.XVIII- algunes disciplines científiques com ara la història però també la psicologia, la sociologia, l'economia, etc. acompanyades del nou caràcter de formes de coneixement científic i doncs amb el valor de veritats demostrades de què gaudien, han verificat l'existència de les nacions. Així ho han escrit historiadors com Geary (2003) o altres autors com Billig (1995). El primer, escriu que la història moderna està al servei del nacionalisme (Geary, 2003:15) i el segon exposa de quina manera, les ciències socials contribueixen sovint –encara que de manera passiva- a reproduir el discurs nacionalista i cita Renan per afirmar que "els historiadors podrien oblidar el passat de llur nació, mentre que els científics socials poden oblidar la seva reproducció actual"<sup>227</sup> (Billig, 1995:38). També Craig Calhoun insisteix en aquests termes:

"Fins i tot els filòsofs polítics més anti-nacionalistes mostren la seva influència [del nacionalisme], per exemple quan distingeixen acríticament afers domèstics d'afers internacionals. Els historiadors no només organitzen llurs estudis individuals sinó que la major part de llur professió, la història, està organitzada en termes de categories nacionals. Els sociòlegs dibuixen el seu concepte de societat més des de l'imaginari nacionalista que no es pensen"<sup>228</sup> (Calhoun, 2007:8).

L'estudi de la vinculació entre les ciències i el nacionalisme és molt ampli perquè s'estira des de les pràctiques reproductives que encara en l'actualitat contribueixen a reforçar tant l'organització del món en Estats-nacions diferenciats gràcies a la definició de categories nacionalitzadores com les continuïtats entre els interessos estratègics i de

coneixement propis dels Estats i les disciplines científiques i llur evolució. Mentre la primera línia l'exemplifica bé la cita de Michael Billig i de Craigh Calhoun, la segona es reconeix en propostes com la de Manuel De Landa (2003) o fins i tot en els avenços de la geologia o de la nova noció de progrés que es representava, en un escenari de coneixement particular, a través d'una ciència i una tecnologia nacionalment i estratègicament diferenciades en les exposicions universals que es van celebrar al llarg del final de s.XIX i durant el s.XX. Però també es detecten clarament aquestes parcel·lacions nacionalitzadores en la formació d'entitats *internacionals* o *supranacionals* com ara les Nacions Unides, etc. En aquest cas, però, no es podrà anar més enllà perquè queden unes altres formes de discurs nacionalista per assenyalar.

Per exemple, en particular, la història ha complert una funció que va més enllà de la verificació de la nació; també ha satisfet la necessitat de construir-li continuïtat al llarg del temps. Tal com s'exposava en l'apartat de l'anàlisi dels temps nacionals acotjar la nació en un fil cronològic compartit amb d'altres nacions ajuda a reforçar la "realitat" de la nació per un procés de transferències semiòticament molt interessant; i són els historiadors de la nació, de fet, qui s'ocupen sovint de documentar, de resseguir, d'explorar, aquesta continuïtat.

La història, però, no ha treballat sola en aquest procés. Mentre la disciplina científica està sotmesa a unes pautes reguladores de rigor i de retòrica que fan que hagi de tractar la informació de determinada manera; en el camp de l'art, la continuïtat s'ha pogut construir estirant recursos retòrics com l'al·legoria, la metàfora o l'analogia; i aquesta ha estat una via sovint explotada per ampliar encara més les vies de continuïtat: algunes ciutats-Estat hanseàtiques com Hamburg o Lübeck, per exemple, van aprofitar la formació d'Alemanya durant el s.XIX per presentar-se com a ciutats independents i riques que s'assemblaven a les ciutats-Estat italianes del Renaixement – preferiblement la Venècia del *cuattrocento*- i a la república de Roma del primer mil·lenni a.C. Per això, quan a la dècada dels cinquanta del s.XIX es va reconstruir l'edifici de l'ajuntament d'Hamburg no van dubtar a donar-li la forma dels *palazzi* venecians (vegeu per exemple Jaacks, G. 2008; i Brandt, H-J. 1957; i la Fig.A.2.2) ni van dubtar a fer servir insistentment les sigles SPQH (*Senatus Populus Que Hamburgensis*) al llarg de múltiples representacions ornamentals que van des de la porta principal, o la façana fins als tapissos de l'interior de les sales (vegeu Fig. A.2.1. a les bases de les columnes que emmarquen les estàtues).

Aquesta continuïtat simbòlica és una de les formes a partir de la qual moltes nacions han construït referents, continuïtats i formes de legitimació. Són referents que formen part

de la història –d’altres llocs, d’altres temps- però també n’hi ha d’altres, que gràcies a l’art, s’han recollit o adaptat encara que provinguessin d’altres llocs i s’han actualitzat -i sovint idealitzat- encara que provinguessin d’altres temps. Els exemples disponibles per a il·lustrar aquest argument són incomputables. Monika Flacke (1998 i 2001) va dedicar-se sistemàticament a reconstruir part de la producció artística –sobretot pictòrica- que tenia la finalitat de reinventar les nacions europees i no només va instal·lar l’exposició al museu d’història Alemanya de Berlin (*Deutsches Historisches Museum*) sinó que va editar un volum molt interessant recollint la major part de les peces exposades i amb textos de la mateixa autora i d’altres. (vegeu Monika Flacke, 2001).

En aquelles pintures que representen els descobriments nacionals i la reinvençió nacional, a través de l’art, per a múltiples països s’hi reconeixen trets comuns que faciliten la feina a l’hora d’assenyalar a) els recursos retòrics i representatius habituals, b) els referents més preuats i c) el valor monumental –i documental- que, a l’actualitat, tenen aquelles peces que normalment al·legoritzaven algun moment del passat, sovint preferiblement medieval sobretot si es tracta de pintures del s.XIX. Però aquelles obres encara serveixen per una altra cosa de valor per a aquesta tesi. Les dates de llur producció coincideix amb el moment de la consolidació nacional dels diversos països, és a dir, es van pintar aproximadament en el mateix moment en què els països que representen aconseguïen formular llurs constitucions i s’erigien com a sistemes legals autònoms. Hauria de ser un exemple clau per a reforçar l’argument central d’aquesta tesi: mentre els artistes es dedicaven a enaltir la nació, el passat, els símbols; a idealitzar els moments de la fundació, a monumentalitzar el poble nacional, els burgesos il·lustrats discutien, primer d’art i després de política, als cafès a través de la premsa periòdica (Habermas, 2006). És difícil de creure -i de justificar- que els arguments explícitament nacionalistes de les pintures no formessin part del repertori d’arguments de la discussió pública o es fa difícil sostenir que aquelles pintures no formaven part del paisatge de la publicitat (*Öffentlichkeit*).

Un dels exemples que proposen tant Monika Flacke (2001) com Gisela Jaacks (2008) és el de la matança al bosc de Teuteburg (al sud de l’actual Hannover) en què Armini (cap dels Queruscs) es va al·liar amb d’altres tribus de la regió per enfrontar-se i derrotar les legions romanes. Aquest va ser un tema recurrent en la producció artística del pont de segle XVIII-XIX: tant en l’àmbit de la pintura (vegeu l’exemple de Wilhelm Lindenschmit, d.Ä l’any 1840 descrit per Flacke, 2001 i que és també reproduït a Jaacks, 2008:15. Vegeu la Fig.A.1.1, al final d’aquest document). Aquell mateix fet històric ha estat recordat i reconstruït a través de la lírica (Johann Elias Schlegel, al 1743 va escriure l’òpera “Thusnelda” –la filla d’Armini-) o a través de la poesia per exemple, quan



Heinrich Heine al seu "Alemanya, un conte d'hivern" (2001) també hi fa referència, al capítol XI (vegeu Heine, 2001:32). La portada de la revista *Der Spiegel* del desembre de 2008, duia el títol general de "El naixement dels alemanys. Fa 2000 anys: quan els germànics van batre l'Imperi Romà"<sup>229</sup> i mostra un detall d'un quadre que combina la bandera republicana alemanya (l'actual, negre, vermell, daurat) amb una batalla entre romans i germànics (Vegeu la portada a A.1.2 i el quadre original a A.1.3.)

El treball de Monika Flacke dóna per explorar llargament el paper de les pintures i l'art en general en la reproducció dels imaginaris nacionals; però en aquesta tesi no es podrà anar més enllà. Només es pot dedicar un darrer moment a insistir sobre el caràcter documental que també tenen aquelles obres que l'autora del Museu d'Història Alemany (*Deutsches Historisches Museum*) ha estudiat per al nacionalisme.

L'exemple del quadre "*Declaration of Independence*" de John Trumbull (Fig. USA.1.1) podria servir per explorar en aquesta direcció. La pintura original es al Capitoli a Washington D.C., als EUA; però també és quotidianament present als bitllets de dos dòlars nordamericans (Fig. USA.1.2). Idènticament passava a França fins fa ben poc amb la Marianne-Liberté pintada per Delacroix en els bitllets de 20 francs francesos (vegeu-ho a les Fig. F.2.1. i F.2.2.). En alguna altra ocasió ja s'havia aprofitat l'exemple per estudiar els Dies Nacionals i per discutir el paper de la Constitució en relació amb la paradoxa de la signatura tal com l'havia estudiat Jacques Derrida a arrel d'un discurs a Montréal l'any 1971 i que va refer per a d'una conferència a Virginia (EUA) l'any 1976 quan va ser convidat en la commemoració del 200 aniversari de la signatura de la declaració de la independència dels Estats Units el 4 de juliol (vegeu Derrida, J. 1998; Rodríguez-Amat, J.R. 2007).

En aquest cas, però, la proposta és tornar un moment al mateix quadre de John Trumbull per prestar atenció al seu valor documental: el quadre es va pintar entre l'any 1817 que es va encarregar i l'any 1819 que es va comprar, i representa un esdeveniment que va tenir lloc el juny de l'any 1776 (la pintura no representa la signatura del document sinó la presentació que el comitè dels cinc va fer de l'esbós de la Declaració de la Independència al Congrés). Però John Trunbull no era al lloc l'any 1776; i malgrat tot s'han dedicat molts esforços a revisar la veracitat i la correspondència entre el quadre i el moment que representa: la major part dels recursos disponibles en relació amb la pintura en particular analitzen i identifiquen els diversos personatges presents a l'acte subratllant el valor documental de la pintura com si es tractés d'una fotografia que certifica l'existència d'aquell esdeveniment. Per a la discussió d'aquesta tesi, la veracitat del document no aporta res; però sí que interessa l'ús que se n'ha fet com a document

que *reconstrueix* aquell moment original: la relació de figures i noms, la identificació sistemàtica i el propòsit de Trumbull de pintar tots els 56 delegats de les 12 colònies presents, fa pensar que sí que hi havia alguna forma d'intenció testimonial diferida.

Si més no, ratificarien aquest cas, l'altre quadre nord-americà que representa la llibertat d'expressió com a valor històric nacional. És el cas de "Patrick Henry davant la casa dels burgesos de Virginia" pintat el 1851 per Rothermel. L'interès documental dels quadres i els pintors també es fa palès a la carta de Francisco de Goya enviada a la Cort de Madrid en relació als esdeveniments del maig de 1808 que va pintar admirablement (vegeu Fig E.1.). La intenció perpetuadora del pintor és explícita en la carta "Sento un desig ardent de perpetuar mitjançant el pinzell les accions o escenes més notables i heroiques de la nostra gloriosa insurrecció contra el tirà d'Europa"<sup>230</sup>. Simètricament al cas de Goya, Antoine-Jean Gros va pintar "La capitul·lació de Madrid" per documentar el moment històric de la rendició dels castellans a les tropes napoleòniques amb un to i un caràcter marcadament diferent que al resistent que pintaria Goya poc després (vegeu F.1.1). Els anglesos tampoc estan al marge d'aquesta mena de pràctiques: s'han recollit dos exemples navals i històrics. Per una banda, la batalla de Trafalgar de 1805 en què va morir l'Almirall Nelson després de dur els britànics a la victòria contra pronòstic pintada per J.W. Turner l'any 1824; i per l'altra, la derrota de l'Armada Espanyola el 1855 a les costes d'Anglaterra pintada pel nascut francès nacionalitzat britànic Philippe Louthembourg l'any 1796 (vegeu Figs. UK.1 i UK.2).

L'efecte documental, doncs, possiblement previst i pretès pels autors, hauria de retornar a tota la reflexió sobre el paper dels mitjans de comunicació –en el sentit ampli– i llur capacitat de retransmetre en un testimonial diferit els esdeveniments que *mereixen ser recordats*. En fer-ho, els mitjans de comunicació social contribueixen a la diatriba esmentada més amunt entre l'oblit i la memòria; però també ajuden a "imaginar" (en el sentit de dotar d'imatges, representar) aquells moments nacionals del passat tot actualitzant-los i tot *fent-los* nacionals fins i tot quan potser no tenien aquella intenció originalment.

Exemples semblants al de Trumbull o de Goya; de Turner o dels alemanys es troben sovint en la història de la pintura; així com a les altres disciplines artístiques: la música, l'òpera, al teatre, la poesia, la novel·la, el cinema, la televisió, la ràdio, l'escultura i l'arquitectura o la publicitat comercial. Més endavant, quan es parli esquemàticament dels instruments de narrativa nacional, es prestarà una mica d'atenció a aquests diversos suports i llenguatges; però, més enllà dels suports interessa considerar les

---

peces, també, com a part d'un arxiu que des de les institucions del nacionalisme es procura preservar (en forma de patrimoni nacional, per exemple).

El patrimoni nacional és un camp del discurs nacional ampli i estimulants que tot just està trobant el seu propi espai de producció i de desenvolupament acadèmic. Tradicionalment encaixat en debats sobre el conservacionisme i l'autenticitat, entre l'ús i l'explotació (vegeu, per exemple, García Canclini, 2005, etc.) havia passat desapercebut en l'anàlisi i l'estudi acadèmic de les vinculacions entre el patrimoni i el discurs nacional (Edensor, T. 2002 i Billig, M.1995, per exemple, assenyalen aquesta mancança). I tanmateix, la pràctica intuïtiva indica que el descuit és només culpa de la parcel·lació acadèmica; perquè entre les accions pròpies de la preservació del patrimoni nacional s'hi poden llegir polítiques d'escenificació, de reïficació, de reproducció i d'actualització del discurs nacionalista. Els exemples són infinits; però, es podrien destacar algunes pràctiques comunes com ara l'erecció de teatres nacionals o de museus nacionals.

En ambdós casos, es tracta d'iniciatives que neixen amb la intenció de preservar, de conservar i d'acumular aquell arxiu d'obres que formen part del que s'anomenarà patrimoni nacional i que té sentit –des del punt de vista del discurs nacional- que siguin preservades, protegides i exposades. No és difícil detectar que els grans museus nacionals –el British Museum, el Louvre, la Nationalgallerie- van convertir-se en expositors de les riqueses nacionals aproximadament en el mateix moment històric, - amb les correccions i amb els marges propis, és clar, de les especificitats històriques de cada cas. Es tracta d'un fet que no només té a veure amb les transformacions de la museística com a llenguatge, sinó que també està relacionat amb les intencions polítiques i ideològiques típiques del nacionalisme. De fet, la intenció *preservadora* dels museus té punts de coincidència amb les intencions *preservadores* que hi ha darrere de l'establiment de jardins botànics o –finalment- de parcs naturals. La natura i la cultura, en l'escissió inaugurada amb el pas d'un marc epistèmic a l'altre –tal com s'ha vist al principi d'aquesta tesi- es consideren part d'un patrimoni que s'ha de preservar.

Les condicions establertes per a aquest capítol impedeixen desenvolupar més aquest aspecte; però s'ha de fer valer la invitació formulada al principi d'aquesta part que convindrà explorar amb més deteniment en aquesta direcció perquè, fins aquí, es mostra suggerent i estimulants.

Entre els mecanismes que ajuden a garantir aquesta conservació, hi ha la llei. A través de sistemes legals gestionats des de l'Estat no trigaran a reaprofitar-se lleis que d'alguna

manera ja s'havien iniciat abans i que ara estaran destinades regular i a protegir el patrimoni nacional. Entre els primers sistemes legals que els Estats van implementar a través de les seves pròpies institucions hi ha la regulació de la llengua oficial. Ja s'ha parlat més amunt de la pràctica política d'intervenir sobre la llengua. La *glotopolítica* és un camp del discurs que també s'ha estudiat repetidament i també, menys però, en els estudis de nacionalisme (vegeu, per exemple, Billig, M. 1995; Berman, M. 2009 i Narvaja, E. 2008 o Boyer, H. 1999 o Calhoun, C. 2007).

La qüestió és que la glotopolítica no és una pràctica moderna ni específicament nacional. A França, Richelieu durant el principi del s.XVI ja havia començat a implementar polítiques lingüístiques que s'estenien uniformement per tot el territori del Regne (vegeu, per exemple, l'article d'Henry Boyer publicat a: Feliu i Juher, 1999 pàg. 103 i s.) I, tanmateix, "tan tard com a la meitat del s.XIX la majoria dels ciutadans francesos parlaven llengües regionals, no el francès estàndard que la primera cort reial i després la República revolucionària intentaven perfeccionar"<sup>231</sup> (Calhoun, C. 2007:31).

En cadascun dels països les lleis i les pautes d'uniformització lingüística van arribar sota formes diverses i en moments també distints. Per exemple, a Alemanya, la regulació de la llengua vindria pràcticament simultàniament amb la Constitució del nou estat Alemany l'any 1871. La llei de lleis va ser discutida i finalment erigida a partir de l'anterior de 1848 que s'havia signat a la *Paulskirche* de Frankfurt l'any 1848-49 que ja culminava els moviments anteriors de germanistes, científics socials, estudiants, polítics i juristes (vegeu, per exemple, l'antecedent de la trobada de germanistes que estudia Habermas, 2000). En la reunió de 1846, hi van participar juristes, filòlegs, historiadors i polítics. Però aquelles trobades a la ciutat més gran de Hessen ja tenien els antecedents de la reunió a Wartburg el 18 d'octubre de 1817 on, entre d'altres coses, s'havia organitzat el primer *aplec* de les germanitats d'estudiants alemanys (*das Burschenschaftstreffen der deutschen Studenten*) que reclamaven, després de la retirada de Napoleó, la instauració d'un Estat de dret que garantís la unitat d'Alemanya.

A la reunió de Wartburg, el negre-roig-daurat (originari de l'uniforme d'alguns resistents a Napoleó) va convertir-se en la bandera que encara actualment ostenta el país. Precisament, la segona festa de Wartburg va tenir lloc el juny de l'any de la revolució, 1848 i es sol presentar com un reforç –més aviat conservador– per al Parlament lliure que s'havia instal·lat a la Paulskirche de Frankfurt (s'anomena "Aplec Nacional" *Nationalversammlung* i va tenir lloc entre el maig del 1848 i el juny de 1849 i era presidida pel quadre al·legòric pintat per Philip Veit vegeu Fig.A.3.2.). La controvertida Constitució de 1848 va sortir d'aquella església a Frankfurt am Main

---

(*Paulskirscheverfassung*) i duia inscrites les pautes fonamentals del que seria l'Estat alemany a partir del 1871; especialment des del punt de vista lingüístic i simbòlic.

El valor de castell de Wartburg de les primeres reunions, de fet, tampoc no és innocent. En aquell mateix castell s'hi havia refugiat Martí Luter quan era perseguit pel Papa de Roma; i és allà on es diu que va traduir la Bíblia a l'alemany en només onze setmanes, l'any 1522. No es tracta d'una casualitat, doncs, que a Alemanya la pregunta sobre la llengua comuna sigui fonamental per la discussió sobre la identitat. L'estudi de la gramàtica de la llengua alemanya i la configuració del que encara ara s'anomena "Hochdeutsch" o Alt alemany va servir per homogeneïtzar lingüísticament un territori divers, també lingüísticament, articulats a través de formes diverses d'aquesta parla que encara es presenten avui dia com a "formes dialectals".

Podria ser motiu d'estudis posteriors i fins i tot més propis d'altres disciplines com ara la sociolingüística, o la mencionada glotopolítica, analitzar la relació entre el *Hochdeutsch* i les variants dialectals així com les pràctiques socials reservades a unes formes o a les altres. Per al cas, serveix, però, l'exemple d'una llengua construïda i conceptualitzada com una llengua estàndard que funciona amb la intenció d'homogeneïtzar per reduir la diversitat lingüística d'un territori massa vast i fragmentari: es podria estudiar, després, per què el model que va servir de referència per a la pronunciació de l'alemany estàndard va ser el que actualment es pronuncia a la regió de Hannover a l'Estat de Niedersachsen (Baixa Saxònia); així com de quines implicacions polítiques podrien anar associades a aquesta decisió a l'hora de determinar aspectes com el centre i la perifèria lingüístiques d'Alemanya.

La gramàtica i la implementació, gràcies a l'ús de la llei, d'unes formes lingüístiques per damunt d'unes altres són una forma d'il·lustrar com la conservació i reproducció d'allò que es considera nacional té a veure amb la regulació explícita i la distinció, doncs, d'allò que és correcte i d'allò que no n'és. L'efecte moral d'aquesta llei feta explícita és molt clar: la raó impersonal del sistema legal –que s'aplica a les diverses formes jurídiques però que també s'aplica a la gramàtica– té implicacions directes a l'hora de construir efectes d'objectivitat, i a l'hora d'extendre's i d'imprimir-los una suposada neutralitat i universalitat a la llengua, als usos lingüístics, al comportament de les persones i a la relació directa amb a) les normes i les valoracions d'allò que es presenta com a neutre i b) els nous interessos estratègics de caràcter polític dels quals emergeix la noció d'identitat nacional.

---

Efectivament, la pràctica de la llengua també té un caràcter normatiu i regulador a través de la narrativa popular. Malgrat que, com ja s'ha demostrat, és necessari discutir la continuïtat ahistòrica de les nacions i dels pobles; alhora que convé trencar amb alguns sobreentesos metodològics que només distraurien d'una revisió arqueològica com cal del discurs nacionalista, les persones d'arreu han fet servir constantment històries – sovint només de manera oral- per explicar el desenvolupament dels esdeveniments, per estructurar el temps i l'espai, per aclarir els canvis en la natura, per definir les premisses morals de la vida col·lectiva, etc.

Tots aquells relats, de càrrega moral més o menys explícita però de finalitat heurística molt clara, tindrien sovint la mateixa estructura canviant del que els hermeneutes però també els estructuralistes europeus han anomenat els mites. Això vol dir que són relats que connecten els elements transcendentals amb els empírics, que tenen valor explicatiu, que no aguanten la discussió sobre llur veritat o falsedat i que canviarien sovint de forma per adaptar-se constantment als nous temps, a les noves necessitats explicatives, als nous contextos i que serien lleugers i es transportarien d'uns escenaris als altres tot incorporant variacions i mantenint les semblances (els mites podrien apel·lar i reforçar nocions com per exemple, la raça, la sang, els gens o fins i tot l'ànima o l'esperit).

Els intel·lectuals nacionalistes i romàntics europeus des de principis de s.XIX van interessar-se molt per la forma dels relats mítics. Per ells, els mites duïen sovint l'aroma dels orígens populars de la cultura, remetien fàcilment a un espai i un temps primordials que encaixaven perfectament amb el model de referència pròpia dels discursos nacionals: aquell moment i aquell espai en què la nació, rica i plena, havia pogut realitzar-se, configurar-se. No s'ha de perdre de vista, tanmateix, que l'interès d'aquells pioners exploradors i col·leccionistes dels relats populars era purament intel·lectual, però no hi ha dubte que en llur feina hi havia també una certa forma de representació del territori i una forma de consolidar i de fixar –de regular, pràcticament- les maneres d'explicar, les maneres de fer, les maneres de ser, de la població que els havien servit de font.

Aquells relats orals i canvians explicats a la vora del foc, doncs, s'endiumenjaven, adoptaven un to i un caràcter propis del llenguatge escrit i es fixaven per a la posteritat d'una vegada per totes. Però arrossegaven el caràcter autèntic de les narracions vives, com a mínim, fins al moment immediatament anterior a llur transcripció. Però tot i així, l'efecte d'aquesta transcripció, la sensació de pèrdua que descriuen tant els estudiosos de l'oralitat com els propis estudiosos de la llengua podria identificar-se fàcilment com el motiu que va dur els escriptors, els compil·ladors, a interessar-se per la llengua parlada,

---

per la llengua comuna, per les variacions subtils que l'oralitat permet, els deixos dialectals, els localismes, etc. (vegeu tant Ong, W. 1987 i com Rölleke, H. 2007, per exemple).

Allò que els intel·lectuals buscaven acabava fent eco, també, sobre una certa noció seminal de *poble* que s'acabaria consolidant com a concepte clau per a l'organització legal i política del nou model de dret. Per descomptat, no n'hi ha prou amb la presa de consciència d'un tresor de relats populars per generar consciència i noció de *poble*; per això convé considerar aquest aspecte –com tants d'altres símptomes contemporanis– un element més d'una dispersió d'esdeveniments que apunten en aquesta direcció. Notablement, Michel Foucault (2004) vincula les formes dels nous plantejaments de la seguretat (l'estadística demogràfica, etc.) com un altre dels símptomes que acabaran definint, en negatiu, la idea de població que també havia acabat d'obtenir dret en l'àmbit legal.

La sinèrgia dels factors que delimiten i consoliden la noció de poble havia començat amb una certa atenció intel·lectual per uns antecedents lingüístics; per alguna seducció per l'exotisme. No es tractava d'un exercici de manipulació intencionat, era més la inquietud per la recerca d'uns orígens remots d'una noció de civilització originària. No era la recerca d'un gèrmen pel poble –perquè sovint la idea d'indigenisme i de naturalitat anava associada a primitivisme per contrast amb la sofisticació de la civilització europea d'arrel Il·lustrada de què eren fills. El poble que emergeria, remot, d'aquelles inquietuds més pioneres que colonitzadores, més comprensives que explotadores, es va materialitzar i desplegar i desvelar en el moment en què es va confrontar amb la pràctica a les colònies. Allà, el discurs inicial d'inquietud intel·lectual es materialitzaria en forma de sotmetiment, d'esclavisme i d'explotació d'allò que era primitiu. El rerefons intel·lectual i la idea d'una puresa que encara era possible en contacte amb la natura despertava inicialment una fascinació que acabaria essent complementària del descobriment de les possibilitats d'evangelització, explotació i sotmetiment en què acabarien derivant els imperis colonials.

A Alemanya, un dels exemples més accessibles és el dels Germans Von Humboldt: mentre Wilhelm von Humboldt (Potsdam, 1767 - Berlin, 1835) es va dedicar a l'estudi de la llengua i a la pràctica política (considerava que la llengua anava vinculada a una certa cosmovisió, de manera que, per ell, l'esperit nacional es transmetia a través de la llengua); Alexander von Humboldt, en canvi, (1769 -1859) va ser naturalista, va córrer món i va escriure sobre els seus viatges, el cosmos i les espècies. En la tasca complementària dels dos germans, s'identifiquen molt bé les sensibilitats dels

intel·lectuals de l'època tal com es descriu en aquestes pàgines. L'altre exemple, també pràctic, és el dels Germans Grimm (se'n pot resseguir la biografia i les motivacions descrites per ells mateixos en l'edició recuperada per Rölleke, 2007): Jakob Grimm (1785-1863) i Wilhelm Grimm (1786-1859). van ser filòlegs i juristes i són considerats pares (especialment Jakob) de la filologia alemanya. Serveix de referència, és clar, el diccionari que els dos germans van elaborar. També es van implicar decididament en política (eren dos dels *Göttingen sieben*), i tots dos germans van acabar formant part de l'Acadèmia Alemanya de les ciències a Berlín. Però en canvi, es coneix els germans Grimm perquè es van dedicar a recórrer el territori a la recerca de relats, contes i rondalles que van transcriure i que han arribat fins als nostres dies. De manera semblant, al nostre país i tres quarts de segle després, Joan Amades (vegeu Amades, 1979) va adoptar l'operació pels relats en llengua catalana.

Per descomptat, no només els col·leccionistes de narracions van tenir efectes "retratadors" i "informadors" del perfil nacional d'explicació del món. També d'altres intel·lectuals van aprofitar les fonts populars per reconstruir –sovint, més o menys idealitzadament– passats remots tot fent-ne escenaris de novel·la (Walter Scott amb *Rob Roy*, per exemple), escenaris d'òpera (Wagner, amb *Walkyrie*), de teatre (Àngel Guimerà, amb *Mar i Cel*) o de pintura (el ja mencionat Wilhelm Lindenschmit, amb *Die Schlacht im Teutoburger Wald* –vegeu Jaacks, G. 2008:15 i Fig A.1.1). Amb llurs accions i llurs produccions, aquests autors, facilitaven la continuïtat, posaven al dia i projectaven enrere la identitat nacional.

L'exercici de rescat i d'actualització, de reinvençió i de memòria reconstruïda és també un gest de valor simbòlic indiscutible i ells mateixos sabien que treballaven amb ficció; però alhora, a l'hora de contribuir a naturalitzar el discurs nacional que llavors tot just es consolidava (a l'Alemanya dels Grimm, a la Catalunya de Guimerà). La tasca duta a terme amb finalitats artístiques, estètiques, o arqueològiques, doncs, està directament i explícitament relacionada amb les sensibilitats de l'època i era practicada i consumida pels mateixos que després discutien, amb arguments racionals, sobre política i sobre lleis a l'esfera pública burgesa (Newlyn, 2000).

La mateixa pràctica es converteix alhora en un punt de referència per tal de –després– poder estudiar més detalladament de quina manera aquella *elit*, que en la literatura habitual del nacionalisme sovint té un paper incert (vegeu per exemple Guibernau, 1999), contribuïa a reforçar el discurs nacionalista. Igualment, la representació del passat és un punt de partida ben plausible a l'hora de preguntar-se de quina manera els mitjans de comunicació social –també electrònics o digitals– han contribuït fins a



---

l'actualitat a configurar imaginaris col·lectius encara fortament nacionalitzadors. Per això segon, bastaria considerar l'art, el teatre, els relats populars, les novel·les, també com a mitjans de comunicació social: com a dispositius d'enunciació del discurs nacional.

Com passa a l'actualitat en els mitjans de comunicació electrònics, el solapament de narratives provinents de dispositius (*devices*) i mitjans diferents i d'enunciats propis de camps d'enunciació –i de retòriques pròpies– també diferents, han fet difícil analitzar-los correctament. Es separen sovint els relats de ficció dels relats de no-ficció: les notícies i els informatius estan clarament diferenciats de la publicitat comercial –això també ho marca la llei– i les pel·lícules i les sèries també obeeixen lògiques particulars de narrativa i de veracitat. Els consumidors conviuen amb la pluralitat de llenguatges i de retòriques sense gaire dificultat; però des d'un punt de vista analític, se sol anteposar la diferència al conjunt. Per això costa tant d'entendre que les formes informatives van juntes amb les formes d'entreteniment; per això es sol posar sota categories separades la informació apel·lant a la seva condició d'objectiva i racional en relació amb l'entreteniment i la distracció fictícia i sentimentalment mobilitzadora. Aquesta tesi ha necessitat des del principi, trencar amb tal separació operativa i analítica perquè el discurs nacional fluctua entremig de totes dues; i perquè com ja s'ha vist més amunt la separació entre raó i mite és una estratègia cognitiva que s'hauria de discutir. D'aquesta manera s'obre la porta al raonament de les perspectives que estudien les narratives transmediàtiques per analitzar també el discurs nacionalista (vegeu, Rodríguez-Amat, 2009).

Tal com ja passava amb l'anàlisi dels temps nacionals i l'anàlisi dels espais; i tal i com s'ha detectat en l'anàlisi dels personatges del discurs nacional, el solapament entre retòriques i camps d'enunciació diversos és una de les característiques pròpies del discurs nacional. Precisament, monuments com l'edifici de l'Ajuntament d'Hamburg (A.2.1 i A.2.2.) combinen elements històrics com estàtues de Carlemany (*Karl der Grosse*), o de Frederic I Barba-roja, amb elements de la mitologia clàssica com la deessa Hammonia que representa la ciutat d'Hamburg; amb elements religiosos com ara l'estàtua de Sant Miquel, a la torre dreta, o elements socials com els cognoms de les famílies influents de la ciutat que van contribuir a la reconstrucció de l'edifici; o les representacions dels gremis i dels sectors professionals en forma d'alt relleus; o elements polítics i administratius com els escuts dels setze estats alemanys que formen la República Federal.

És una combinació d'elements pertanyents a retòriques diverses de tal manera que genera un efecte de transferència immediat que fa real allò mitològic i transcendent allò històric. És una manera de convertir el conjunt a la naturalesa incontrastable pròpia dels

mites: la impossibilitat de trobar la veritable correspondència, de determinar-ne la veritat. El discurs nacionalista ha de buscar-se en aquest solapament, en aquesta transferència de significats i de valors i en aquesta combinació. (vegeu-ne exemples en forma de la representació al·legòrica del progrés sobre la conquesta històrica de l'oest a USA.2.1., per exemple; o en la combinació de ficció i realitat que és la representació dels molins manxecs i la fotografia del pare i el fill, Quixot i Sancho, en bicicleta Fig.E.2.1. L'ús dels molins és una constant també en representacions de l'espanyolitat des de l'estranger com es veu a la publicitat que el cava Freixenet promou a Alemanya Fig.A.4.1).

Els exemples que més abunden en la tesi tenen a veure amb Alemanya. Els romàntics i els nacionalistes alemanys van fer una feina sistemàtica i molt rica que ha proporcionat prou exemples com perquè ara serveixi per edificar el pont entre el cas particular i les formes generals que serveixen per organitzar aquesta estructura. Convé, però, deixar molt clar que el cas alemany ni és únic, ni és millor o pitjor que tants d'altres. De fet, "els contrastos entre França i Alemanya han llastat sempre en excés el desenvolupament del nacionalisme –en teoria i en pràctica– i, fins ara, l'estructura conceptual bàsica distingeix i contrasta el nacionalisme cívic amb el nacionalisme ètnic (distinció que crec que està inflada). I Anglaterra (encara als principis de la integració o transformació en Gran Bretanya) va convertir-se en el tercer exemple d'un Estat-nació poderós"<sup>232</sup> (Calhoun, 2007:32). Per això s'han procurat fer servir també exemples d'altres països. La intenció, ja s'anunciava al principi, és ajudar a identificar un model general que permeti treballar amb els diversos casos específics de nacionalisme.

Tal com han demostrat Blackbourn i Eley (1984) el cas alemany s'assembla molt amb els casos francès i britànic perquè la burgesia no es va convertir mai en la sola classe governant. En tots tres casos –de maneres lleugerament diferents– s'hauria produït una sinèrgia de col·laboració entre aristocràcia i burgesia –i en el cas d'Alemanya tot i el domini de la societat civil, no canvia aquesta condició; així que la teoria del *Deutscher Sonderweg*, de què s'ha parlat abans, no és una tesi sostenible. Tot i així, la branca de les ciències socials més sensible amb la qüestió de la cultura i de la identitat ha estat sempre abundant a Alemanya: ja sigui, actualment, com un punt de partida per als estudis de la interculturalitat (Bolten, J. i Ehrhardt, C. 2003) o bé, en enfoc més psichistòrics, per la recerca d'una forma de mentalitat pròpiament alemanya (el *Volksgeist*). Alguns han preferit construir-ho com un misteri històric particularment complex: una esfínx sense Edip (vegeu Sala Rose, R. 2007).

---

La tesi del *Sonderweg* alemany sostinguda des dels anys trenta per Hans Ulrich Wehler, efectivament, porta a l'absurd: que la història d'Alemanya sigui particular només és un cul de sac argumental que no aportaria més que una permanent justificació de la diferència i que impediria qualsevol paràmetre analític alternatiu. El que s'ha proposat al llarg d'aquesta tesi, tractar els diversos nacionalismes històricament específics i geogràficament, com una sola matriu discursiva, no és possible si s'insisteix que cada país, cada cas, és diferent. Des del punt de vista d'aquesta tesi, el *Bildungsroman* (o, la novel·la formativa) que en alguns casos es fa servir de referència (vegeu Sala Rose, 2007) com una pedra de toc per a explicar les particulars característiques del sistema alemany, es converteix segons el model que s'està desenvolupant aquí, només en un factor més a l'interior del marc d'una sinergia més àmplia de factors que reproduïrien una idea d'identitat cultural primera.

I encara més, la mania de diferenciar Alemanya de la resta de les formes identitàries, de la resta dels dispositius nacionalistes, es converteix també, automàticament, en un altre dels trets propis del discurs nacionalista: tots els nacionalismes són diferents, perquè tots tenen estructures semblants. I tots els nacionalismes consisteixen en mecanismes d'igualació interna de la nació, respecte d'altres nacions. S'ha vist més amunt: dispositius de sincronització, d'homogeneïtzació territorial- i de diferenciació externa de la nació.

De manera que el resultat de l'aplicació del discurs nacionalista és un món organitzat com un mosaïc de països iguals i particulars, comparables i compatibles, separats i internament homogenis. Les unitats d'un tot. Això, diria Özkırmılı (2005), és el somni nacionalista, per excel·lència: l'ordre dels pobles.

L'ordre mundial de les nacions ha organitzat, també cognitivament, bona part dels codis més sovint estudiats del nacionalisme: les icones, els escuts, les banderes nacionals, els himnes nacionals, els dies nacionals; però també, extensivament, els plats típics, les danses típiques i les festes típiques, els vestits i fins i tot els estereotips. Cada país "rep" els seus, per cada país són diferents; cada país és comparable a cadascun dels altres un a un, en igualtat de condicions. És una pauta que serveix com a dispositiu de reproducció molt efectiu i visible del discurs nacionalista –no és l'únic, tot i que aquest destaca per ser una mica gruixut i simple. Aquesta forma d'assenyalar el discurs nacionalista acaba conduint a la identificació d'un dispositiu retòric que la comunicació turística, (per exemple vegeu els exemples E.2.1 i E.2.2), ha explotat amb més o menys traça fins a la societat i que ha sigut suficient per a alguns investigadors a l'hora d'erigir llurs carreres a la recerca de pautes de comparació de les identitats nacionals. En aquest

cas, és necessari fer-hi menció perquè és un més de tots els processos retòrics del discurs nacional, però només funciona i té sentit ple si està en combinació amb tots els altres. Per exemple, l'efecte bidireccional: la pauta nacionalitzadora que s'aplica sobre un país particular té efectes immediats sobre la resta:

“Es mostra així que la història de les nacions no existeix pas per elles soles i no només s'entén en un marc europeu: com més lluny vagi l'home, més lluny s'endinsa en l'ànima de la seva terra i millor comprèn l'harmonia del món; coneix millor la seva pàtria així com el seu valor específic i també el seu valor relatiu, com una nota en un gran concert; a través de la pàtria s'emporta un tros del món que viu en ell. La pàtria és el principi necessari per una pàtria universal”<sup>233</sup> (Michelet citat per François i Schulze, 1998:31).

L'analogia sembla clara: el nacionalisme proposa una pauta com la de l'individualisme que s'havia anat desenvolupant lentament i amb qui el discurs que s'explora en aquestes pàgines té una interessant relació de paral·lelisme. Ja s'argumentava en relació amb els personatges del nacionalisme més amunt. Bona part de la recerca –especialment la romàntica de principis de s.XIX- s'ha concentrat a aprofitar els recursos de la psicologia per a l'estudi del col·lectiu. De manera que fins i tot les nocions pre-psicològiques com ara esperit, o ànima, o *Geist* acabarien per penetrar i formar el discurs nacionalista.

Des de la mirada d'alguns autors contemporanis, la naturalesa de les relacions socials i personals es pot convertir en un indicador d'identitat nacional. Així es detecta en l'entrevista a Rüdiger Safranski que un setmanari alemany va publicar. Safranski és un dels autors més prestigiosos i un dels estudiosos contemporanis del romanticisme alemany amb més nomenada (per a aquesta tesi s'ha consultat en diverses ocasions, vegeu, per exemple, Safranski, 2006, 2007, 2009):

“Zeit: El culte a l'amistat és una cosa específicament alemanya?

Safranski: Jo crec que sí. Vegi, a França això no hi passava. Els enciclopedistes es barallaven constantment. El *milieu* cultural francès era molt més fort quant a competència i autoestima. Molt diferent del policentrisme alemany, la província alemanya. Allà els genis es trobaven junts en aquelles petites ciutats, allò conduïa a l'agermanament. En teoria aquest era un signe del retard alemany, ningú hi dibuixava un centre cultural, no hi havia cap gran ciutat, realment. Quan finalment va produir-se la modernització, els artistes alemanys van procurar-se referents anteriors del 1800 pel culte a l'amistat. Uns referents que alhora prenién de referència casos anteriors –estaven fortament orientats en els clàssics antics.”<sup>234</sup> (*Die Zeit*. Entrevista a Rüdiger Safranski. Redactors: Ijoma Mangold i Adam Soboczynski publicada el 13 d'agost de 2009).

Al capdavall, la idea que tu a pensar que un individu és igual que els altres; com un país és igual que els altres, però cadascun conserva la seva particularitat i la seva diferència, va sorgir amb la modernitat. Per això es pot afirmar que l'individualisme promou la

mateixa lògica i que el sistema democràtic s'hi instal·la. Ben mirat, també ho fan, paral·lelament, organismes com les Nacions Unides, els membres del qual són els Estats-nació. A l'ONU, com a la democràcia, s'hi troben els Estats en caràcter d'igualtat en la diferència. Alguns autors (vegeu Calhoun, 2007:30) han analitzat com aquesta analogia es pot considerar un símptoma de l'eurocentrisme que ha tacat sovint la literatura i la discussió teòrica sobre el nacionalisme. És una observació que convé tenir en compte, perquè els processos d'imposició de les lògiques nacionals i els enfrontaments – aparentment entre iguals- no són justos; com el mosaic d'Estats-nació que conté implícit el model nacionalista no és equitatiu. Però millor tornar al discurs.

A part de totes aquestes diverses formes retòriques descrites que adopta el discurs nacionalista, encara se'n podrien trobar moltes altres: la lírica del nacionalisme ha conduït a metàfores molt recurrents en la literatura (en el sentit ampli) nacionalista, per exemple, totes aquelles vinculades al gènere que Nira Yuval-Davies va desglossar críticament al llarg dels anys noranta (vegeu Yuval-Davies, 1997): la mare nació –o la mare pàtria- que els homes –els fills- han de defensar; etc. També hi ha les metàfores botàniques de què s'ha parlat al principi d'aquesta tesi –i que comenta críticament Salvador Cardús (2009)- i la vinculació entre ambdues que té a veure amb l'ús de la terra i les tradicions que hi arrelen i els fills que la mare terra dóna: és un recorregut que torna a la sang i l'herència que s'havien pretès evitar.

Tanmateix, aquests recursos lírics que s'acaben de mencionar, i tants d'altres que han de quedar pendents –vegeu els treballs de Magí Sunyer (2006) o el de Sala Rose (2007), que són molt notables- contribueixen a reforçar la idea que la nació lliga sentimentalment i solidàriament els seus membres amb uns nusos que van més enllà dels vincles del veïnatge, dels vincles de la proximitat, dels vincles del paraigües legal que conforma l'Estat sota del qual es troben els ciutadans. L'efecte del discurs nacionalista és més profund i continuat, més sentimental i emotiu. És prou significatiu en definitiva, com perquè, com escriu Calhoun (2007), aquests lligams facin que el nacionalisme, encara als nostres dies, importi.

### **Els instruments de narració: els ventrílocs, els dispositius.**

Al llarg de la tesi s'ha argumentat sobre el problema conceptual al voltant de la noció de mitjans de comunicació. És un problema, com s'ha vist, que es detecta tant en l'estudi del nacionalisme com en l'estudi de l'esfera pública burgesa tal com la va considerar Habermas (2006). Per això és necessari buscar una forma nova de plantejar la discussió.

---

Té sentit, doncs, dedicar aquestes línies del capítol a identificar alguns dels instruments de reproducció del discurs nacionalista que també ho són de l'esfera pública.

En la teoria del discurs desglossada més amunt, la qüestió dels instruments de l'enunciació podria fer caure en un error: la distinció que es descrivia més amunt entre autor i subjecte (i Altre) del discurs torna a ser pertinent en aquest punt. El subjecte que el discurs forma roman al marge de les pràctiques enunciatives particulars. És una figura lògica, aparentment pròpia de l'enunciació, però canvia de forma per mantenir-se en la mateixa posició externa. L'autor, el llibre –que ara serien el ventríloc i el mitjà–, donen forma a l'enunciació; però són part del discurs que s'analitza i formen part intrínseca de l'enunciació mateixa. No n'estan fora, i per això no coincideixen explícitament amb el subjecte de referència del discurs; només l'assenyalen i –eventualment– el substitueixen.

Pel cas del nacionalisme aquesta lògica es repeteix. Ja s'ha exposat més amunt la hipòtesi que el subjecte –extern i polifacètic, però sempre present– del discurs nacionalista és l'Estat, però només s'han sobreentès algunes de les formes en què aquest subjecte emergeix com l'entitat enunciadora, o a l'interior dels enunciat. Per això aquestes darreres pàgines han de prestar més atenció a aquesta mena de gir. Per una banda, s'ha d'insistir en el propòsit d'una consideració més oberta del concepte de mitjà de comunicació en el marc dels estudis del discurs; però per altra banda, també es vol proposar la via d'exploració que s'obre a partir d'aquest punt. Es tractarà d'identificar –i obrir– sobreentesos que, en els estudis habituals sobre nacionalisme, queden tancats i funcionen com a càpsules indiscutides de coneixement.

En literatura habitual sobre nacionalisme se solen identificar els mitjans de comunicació, els intel·lectuals (de vegades, equívocament també, anomenats l'elit) i els polítics (vegeu, per exemple Guibernau, 1999:154). A primera vista sembla que la distinció entre les tres entitats és clara i que no demana més explicació; però ja s'ha vist que aquest és més un motiu de sospita que de tranquil·litat. Des del punt de vista del discurs que s'ha desglossat en aquest capítol, la diferència entre intel·lectuals, elit i polítics té només a veure amb el camp enunciatiu al qual pertanyen –i doncs, amb les normes de versemblança i les formes retòriques a què estan sotmesos: mentre que la noció d'intel·lectuals adopta el seu sentit des del coneixement i de la discussió crítica en termes de saber, els polítics trobarien la seva condició en el camp de la pràctica política. Finalment, la noció mateixa d'elit dissona inevitablement en l'escenari del dret contemporani però tant pels estudis de la comunicació política, com pels estudis del nacionalisme, és un concepte ambigu habitual.

Anàlogament, quan es parla de mitjans de comunicació és obligatori descomposar-los en una doble naturalesa. Per una banda, hi ha els mitjans que funcionen com a enunciadors, com a autors; llavors, s'assemblen, per força, als polítics i als intel·lectuals encara que rebin llurs identitats provinents de camps enunciatius particulars. Per l'altra banda, hi ha els mitjans de comunicació com a *mèdia* és a dir, com a dispositius de difusió que poden ser utilitzats indistintament per polítics, per intel·lectuals o pels mitjans de comunicació-autors, per difondre llurs enunciat. Per això s'ha titulat aquesta secció del capítol en dos termes: els ventrílocs i els dispositius. Els ventrílocs –que “parlen en nom de”- i els dispositius –a través dels quals *s'emet* l'enunciació.

Respecte del primer cas, queden relativament poques coses per afegir: els ventrílocs són aquelles entitats que enuncien el discurs nacional. La noció de “ventríloc” l'havia feta servir abans Donna Haraway (1999) per parlar de la representació; dels processos d'autorització i de desautorització a través del qual se sotmet allò representat al regne de la representació i com el ventríloc es converteix en la veu autoritzada: “hem de desconfiar tant de la naturalesa com de la societat i resistir els imperatius que s'hi associen per a representar l'Altre, per reflexar-lo, donar-li veu o actuar com els seus ventrílocs. El punt fonamental aquí no serà cap Adam –ni cap Jane- que arribi a nombrar tots els éssers del jardí. La raó és senzilla: no hi ha tal jardí no hi ha sigut mai. Cap nom ni cap contacte és original”<sup>235</sup> (Haraway, 1999:135). I més endavant, segueix: “La tutela serà eterna. Allò representat queda reduït a l'estatus permanent de recipient de l'acció, sense poder ser mai co-actor en una pràctica articulada amb d'altres companys socials diferents, però vinculats”<sup>236</sup> (Haraway, 1999:138). I encara, finalment, “la Naturalesa legitima la carrera del científic, de la mateixa manera que Orient justifica les pràctiques representacionals de l'orientalista, fins i tot quan “Naturalesa” i “Orient” són precisament *productes* de les pràctiques constitutives dels científics i dels orientalistes”.<sup>237</sup> (Haraway, 1999:138).

Per això és pertinent fer servir aquí, la mateixa idea: la naturalesa històrica, representacional, construïda i no natural del discurs nacionalista queda millor subratllada si s'identifiquen aquelles entitats que reproduïxen el discurs: com si es tractés de ventrílocs que només “fan semblar” que la nació sembla real, que té coses per dir i necessitats pròpies, que és el projecte i l'origen, la finalitat i el propòsit. Però ni les pedres de les ruïnes, ni el passat, ni les llegendes, ni la identitat col·lectiva poden parlar, ni poden fer-se sentir, si no és que hi ha algun mecanisme de mediació (*el mèdium*) que li atribueixi veu i intencionalitat. Resolt el problema de la legitimitat del mèdium-ventríloc per parlar en nom de la nació, ja no es pot distingir la veu de la nació de la del ventríloc a través del qual obté la possibilitat d'expressar-se.

Des d'aquest punt de vista, els ventrílocs del nacionalisme poden ser des d'institucions – la institució educativa, la universitat, agències de viatges, governs, etc.- fins a persones concretes –poetes, escriptors, investigadors, científics o polítics. Però tots tenen en comú que s'ocupen d'actualitzar i de regenerar el discurs sobre la nació, aquell que servia, també, per cohesionar, per diferenciar, per verificar, per transcendir.

En la major part de les ocasions les entitats *ventríloques* no són explícitament "conscients" de l'encàrrec que tenen d'enunciar el discurs nacional; de manera que es tracta d'un exercici que es torna intuïtiu i discret (és la bandera que oneja silenciosament a l'edifici públic, que diria Billig, 1995) i que només quan és assenyalat i fet palès pot ser explícitament discutit. El nacionalisme, com s'ha anat veient, és sovint subestimat i sobretot és practicat diàriament i quotidiana (Billig, 1995; Edensor, 2002; Calhoun, 2007). El nacionalisme és discret, doncs, i té més èxit quan passa desapercbut (Cardús, S. i Estruch, J. 1996).

Però malgrat la discreció inicial de la finalitat nacionalista d'aquestes entitats nacionalistes, les institucions van associades sovint a tasques que tenen a veure amb la funció nacionalitzadora, civilitzadora i educadora de l'Estat: "S'esperava d'aquestes institucions [els museus i les galeries nacionals que floriren durant el s.XIX per Europa] que cultivessin les masses per dur-les a un nivell de civilització més elevat"<sup>238</sup> (vegeu McGuigan, J. 1996:54-55). Aquest és el lligam, sovint esmentat al llarg de la tesi, però també per altres autors (per exemple a Calhoun, C. 2007), que vincula el nacionalisme amb el procés democràtic i amb els sistemes de legitimació dels Estats de dret: els museus nacionals, els teatres nacionals; els mitjans nacionals de difusió, etc.

Aquestes entitats *ventríloques* també s'ocupen de teixir continuïtats –traduir, habilitar, adaptar, transportar- entre el nacional i l'universal o entre el global i el local. De manera semblant al que fan algunes capçaleres i mitjans de comunicació tal com conclogueren els diversos investigadors (Trenz, 2004; Rendeiro, 2003; Van de Steeg, 2002; Downey i Koenig, 2004) en sengles estudis (vegeu, Fligstein, 2008:235 i s.). Shi llegeix clarament que en les notícies sobre Europa i sobre temes europeus els mitjans de comunicació informatius proporcionen només versions centrades nacionalment i descuiden les implicacions que puguin tenir a escala internacional o els efectes sobre tercers.

Es tracta, doncs, al capdavant, d'unes institucions prmogudes des del propi Estat que l'ajuden a garantir-se la legitimitat. Però, al marge dels ventrílocs institucionals, dels dispositius que tenen forma d'institucions consolidades i que reverberen la nació i el



nacionalisme, també s'han de considerar les persones: els intel·lectuals i les personalitats que, a través de circuits oficials més o menys directes, han sigut assenyalades com a "ventrílocs" oficials de la nació: les universitats, per exemple, funcionen com un mecanisme de selecció i d'erecció diferent d'aquell propi dels governs o dels organismes de govern (perquè els processos acadèmics no estan intervinguts pel govern); però també ho poden ser els escriptors, els personatges dels mitjans de comunicació i els mitjans de difusió. En tots aquests àmbits –i en d'altres– s'estableixen, institucionalitzen i defineix qui són aquells que poden parlar públicament en nom de la nació.

Això ha fet que molt sovint es parli d'una elit nacional; o d'una elit en el discurs del nacionalista. El problema és que el concepte d'elit és ambigu i trampós perquè condueix directament a pensar en una minoria d'individus que té capacitat manipuladora i modificadora de la resta de la població. Hi ha algunes perspectives sobre el nacionalisme que es recolzen sobre aquesta idea; però des del punt de vista d'aquesta tesi assumir aquesta categoria és cometre un error metodològic i conceptual: en aquest estudi que està a punt de tancar-se no s'ha fet cap aproximació sociològica, no s'ha aïllat i classificat els individus de la societat; no se'ls ha diferenciat. S'ha parlat, això sí, de pràctiques socials com el discurs que té efectes de diferenciació social i de discriminació a través dels mecanismes institucionals i de normalització i naturalització. S'ha parlat dels dispositius a través dels quals aquells diversos discursos –aquelles diverses pràctiques socials– es reproduïen i es renoven. En aquest sentit, convindria dissenyar un estudi que es fixés en les pràctiques institucionalitzadores dels *ventrílocs* nacionals i que superés la idea de l'elit.

D'altra banda, i paral·lelament, s'ha criticat més amunt la mirada sobre l'esfera pública que considera que tendeix a preferir una minoria prou preparada per discutir a l'esfera pública (o dit a l'inrevés, una perspectiva sobre l'esfera pública que tem la massificació i l'estupidització de la publicitat). Aquella mirada nostàlgica, conservadora que reproduïx una mirada romàntica també condueix inevitablement a la reïficació d'una elit social que des del punt de vista discursiu roman pendent d'identificar.

Aclarida la qüestió dels dispositius d'enunciació que formen part del discurs i que compten amb les normes i les pautes de veritat i de credibilitat que els camps discursius els atorguen així com adopten unes formes que varien àmpliament però que convé considerar en la pràctica i estudiar més profundament. S'ha vist que tots aquells dispositius comparteixen la funció d'emetre el discurs nacionalista, de fer-lo públic, de fer-lo compartir, d'estendre'l, d'allargar-lo.

És una funció de difusió que no té a veure amb el procés de la lectura dels enunciats (*qua* textos); però que en canvi sí que té a veure amb el sistema simbòlic –de significats– que forma el discurs nacionalista. Això és, no és la preocupació d'aquest model que s'està desplegant aquí si els "missatges" o "els enunciats" són compresos, comprensibles, correctament decodificats o dirigits a un determinat públic lector; per tant, la discussió que derivaria en forma del contracte de lectura del discurs nacionalista cau fora de l'abast teòric i comprensiu d'aquesta tesi.

Al contrari, allò que interessa destacar és que la matriu de significats que forma el discurs nacionalista està teixida d'un sistema d'enunciació complex que porten a terme uns determinats dispositius la sola funció dels quals és emetre aquests enunciats. És a dir, que es posen a disposició d'altres enunciats i d'altres dispositius d'enunciació en una cadena permanent i sense fi d'interaccions, d'influències i d'intertextualitats. Foucault ho posava així:

"L'enunciat, ahora que surgeix en la seva materialitat, apareix amb un estatut, entra en unes trames, es situa en camps d'utilització, s'ofereix a traspassos i a modificacions possibles, s'integra en operacions i en estratègies en què la seva identitat es manté o es perd. Així, l'enunciat circula, serveix, es substra, permet o impedeix realitzar un desig, és dòcil o rebel a uns interessos, entra en l'ordre de les conteses i de les lluites, es converteix en tema d'apropiació o de rivalitat."<sup>239</sup> (Foucault, 2007a:177).

En la literatura teòrica sobre el nacionalisme sovint es posen els mitjans sobre la taula. Com ja s'ha descrit que passava amb l'elit i els polítics, s'atribueix als mitjans de comunicació un paper clau en la reproducció del nacionalisme (vegeu Guibernau, M. 1999, per exemple). No és estrany, doncs, que els polítics celebrin ser entrevistats a televisió; o que es regulin tan estrictament els usos mediàtics de les campanyes electorals. Es tracta d'una intuïció atemoridora respecte del paper dels mitjans de comunicació política, però, amb una ullada atenta es detecta que no ha passat de ser això. Molts investigadors, comentaristes i teòrics s'han entretingut, en els darrers anys, a analitzar grans quantitats d'informació publicada a través de la comunicació de masses –per raons operatives i metodològiques la majoria prefereixen distreure's analitzant premsa escrita; però també n'hi ha que analitzen la televisió o la ràdio o produccions específiques: la ficció, per exemple; o la indústria musical. Aquestes anàlisis han servit, i una part de la recerca teòrica servia, per confirmar la intuïció que el nacionalisme es reproduïx a través dels mitjans de comunicació (vegeu-ne una bona revisió a escala Europea a Fligstein, 2008).

Val a dir, de tota manera, que la feina feta serveix, entre d'altres coses, per confirmar que els diaris que es diuen no-nacionalistes també reproduïxen amb més o menys

---

intenció –segons la intenció política de l'interpret, en joc- el discurs nacionalitzador. Però el circuit només tendeix a generar un raonament circular semblant al de "i tu també" que fan servir els nens quan són acusats d'alguna cosa: en aquest cas, els mitjans de comunicació s'acusen sovint de contribuir a reproduir el nacionalisme.

Consti doncs, que l'assenyalament crític contra una certa pràctica analítica circular no és un gest banal: la quantitat d'energia dirigida a la confirmació de la intuïció hauria pogut servir per explorar les maneres com el discurs nacionalista s'escampa, es multiplica, s'encadena a través dels mitjans de comunicació. Les possibilitats d'una cadena així no afecta només la informació política, ni les portades, ni els editorials; sinó que també es difón a través de les notícies esportives; a través de l'estructura dels diaris i a través de les informacions –nacional, internacional; i encara més a través de la ficció, de les sèries, de les pel·lícules, de les pàgines web, de la llengua que es fa servir; o a través dels mapes de la predicció meteorològica. (vegeu, per exemple, Billig, 1995; Edensor, 2002, entre molts d'altres).

Totes les possibilitats de difusió discreta a través de les quals s'itera el nacionalisme com a discurs redueixen a anècdota l'abús del cronòmetre amb què s'han regulat les informacions en època de campanyes electorals; i a l'absurd, la demostració que els mitjans de comunicació tradicionals també reproduïen el discurs nacional. En canvi, convé traduir aquella intuïció en rigor i explorar com funciona i quina forma pren la iteració del discurs: com s'actualitza, com redunda i com es renova, a través de quins dispositius, en quins diversos aspectes es recolza aquesta pràctica discreta i trivial de reproducció i reïficació de la nació. Desplaçant el centre de gravetat de la recerca sobre el nacionalisme, possiblement –com és el cas d'aquesta tesi- s'avançaria en la comprensió de les sinèrgies que es produeixen entre la comunicació social i la construcció social de la realitat; i també s'avançaria en la presa de decisions sobre les condicions esperables i necessàries per consolidar la dimensió social de projectes com el de la Unió Europea o per identificar, equalitzar i regular la violència que els Estats de dret tradicionals exerceixen una violència determinada en forma de projectes d'homogeneïtzació discrets i banals sobre les minories, o sobre els col·lectius que viuen a l'interior dels seus límits fronterers.

Però encara hi ha més opcions: el discurs nacionalista no només es transmet a través d'un mitjà de comunicació que pot separar-se dels altres de cop i volta; sinó que tal com s'ha vist a través dels exemples gràfics d'aquesta tesi, per exemple, el nacionalisme es transmet simultàniament a través dels múltiples mitjans de comunicació: la notícia que surt a l'informatiu del vespre serà extensament publicada en alguns diaris l'endemà;

---

mentrestant haurà estat completada i discutida a través de fòrums per internet i potser al cap d'un parell d'anys se'n podria fer una pel·lícula o una telesèrie. Els consumidors es poden arribar a fer una imatge del lloc i de la situació a través d'una combinació de fonts l'origen de les quals els propis consumidors acaben per oblidar: no saben si ho han llegit, si ho han sentit a la ràdio o si ho han vist per televisió; o quina part de cadascun dels llenguatges han processat a través de quin dispositiu per recordar una versió sempre aproximada dels fets.

La informació que es transmet per cada mitjà no és la mateixa merament traduïda; perquè va canviant cada vegada: pot afegir personatges, per exemple, mentre els escenaris es podrien anar repetint. En termes semionarratius, es podria recuperar la proposta que desenvolupa actualment Scolari (2009) segons la qual convé distingir les *traduccions semiòtiques*, que consisteixen en traslladar una novel·la al cinema incorporant-hi variacions menors; de les *narratives transmediàtiques* en què (tal com ho escriuria Jenkins, 2003<sup>240</sup>) "els diversos dispositius cooperen de manera que cadascun aporta el que millor sap fer". Segons Scolari (2009), les aproximacions monomediàtiques descuiden aquesta sinèrgia que es produeix entre els diversos dispositius comunicatius. Des d'aquesta perspectiva les dinàmiques de la digitalització comunicativa; la comunicació digital i la convergència de la indústria han generat unes formes que reclamen (o que permeten) una posició més activa del lector que pot participar de les narratives més complexes combinant els sabers que ha obtingut a través dels múltiples mitjans.

Però darrere d'aquests primers símptomes, hi ha una teoria de la comunicació més complexa segons la qual, si no es consideren els dispositius en la seva complementarietat i simultaneïtat, no s'arriba a comprendre la complexitat dels processos sociocomunicatius o sociocomprendius que condicionen el que tradicionalment s'havia anomenat l'efecte social dels mitjans de comunicació. Aquesta teoria de la comunicació més holista que considera els dispositius comunicatius en llur complementarietat, és un punt de partida interessant de cara a reprendre la recerca al voltant de la història de la comunicació social. A més a més, la teoria posaria a prova (en la línia d'aquesta tesi) la definició més tradicional de mitjans de comunicació a favor d'una altra que distingís millor els continguts, dels llenguatges i que no es centrés tant en les característiques tecnològiques dels dispositius sinó en llur capacitat d'estimular la transmissió de significats socials.

D'aquesta manera, les mirades arqueològiques i les aproximacions més atentes als objectes com a dispositius comunicatius servirien per explicar els processos de la

---

comunicació social. Per descomptat, aquesta és només una possibilitat que es podrà reprendre després d'aquest estudi i per al qual faran falta les revisions de les propostes teòriques de Simmel i "la interrelació entre les coses i el món combinades amb la responsabilitat de l'observador per captar aquestes interrelacions en llur multiplicitat com a totalitat"<sup>241</sup> (vegeu Scaff, 2005:5).

Però abans de desplegar-ho com un equipatge teòric complet, ja s'ha obtingut prou informació en aquesta tesi com per intuir que la perspectiva que s'arrela en la proposta de les narratives transmediàtiques tal com les defineix Scolari (2009), és, sens dubte, un punt de partida teòric i metodològic interessant i útil de cara a l'anàlisi del discurs nacionalista; precisament perquè considera els mitjans de comunicació en general i evita caure en les inèrcies d'anàlisi monomediàtiques. La pertinença i la reflexió seriosa en aquesta direcció quedarà, però, pendent de projectes futurs.

De moment, n'hi ha d'haver prou amb assenyalar que té sentit considerar la combinació de les narracions transmediàtiques a l'hora d'entendre el funcionament dels mitjans de comunicació com a dispositius d'enunciació del discurs nacionalista (vegeu-ne un assaig a Rodríguez-Amat, 2009b). Sobretot si es fa una ràpida revisió d'exemples d'art pictòric i d'arquitectura europea del s.XIX per remarcar que, efectivament, el nacionalisme s'hauria escampat i reproduït a través de múltiples dispositius simultàniament.

Molts autors, com ja s'ha vist en diversos exemples, han preferit prestar atenció a l'emergència progressiva de publicacions vinculades a l'interès polític. El més remarcable dels quals, sense dubte, és Habermas (2006) que encara actualment parla de premsa seriosa per referir-se a un tipus de publicacions (vegeu Habermas, 2008). Però això no vol dir que entre els segles XVII, XVIII i XIX no abundessin, i no se'n trobin rastres creixents, les publicacions populars sobre temes criminals, escatològics i religiosos o festius. Igualment, al llarg del s.XIX es van multiplicar les publicacions de ficció: les grans novel·les en fascicles, les novel·les il·lustrades i moralistes, les narracions curtes (d'aquesta mena de pràctiques n'escriuen Vázquez Montalbán, 1999; Briggs i Burke, 2002; Roger Fisher, 2004; Calhoun, 2007; Foucault, 2009; i per al cas de Catalunya, sobretot, Llanas, M. 2010).

És a dir, el mercat de la publicació va florir no només pel costat de "la premsa seriosa" que alguns han estudiat per a resseguir la formació de l'esfera pública burgesa, sinó que també va florir pel costat de les publicacions prestades i dels fulletons: des del punt de vista social, l'abundància anava vinculada a l'increment progressiu de l'alfabetització i a tota una transformació social llargament descrita i profundament interessant (vegeu

Vázquez Montalbán, 1999, i Roger Fischer, 2004, per exemple); I pel que fa al discurs nacional, la reproducció dels estereotips, la representació gràfica i visual de les diferències entre països, entre continents, entre races, etc. són una constant. Es troben recursos molt diversos en formats múltiples: al·legories, personificacions, divinitzacions, caricatures, etc. (vegeu exemples entre les Fig. A.3.1 i A.3.2. i F. 2.1. o USA 2.1.)

Les col·leccions exposades per Monika Flacke (2001) i Gisela Jaacks (2008) que són un recurs fonamental per als exemples d'aquesta tesi, mostren com els pintors s'havien posat a combinar imatges historitzants amb elements mitològics i símbols nacionals contemporanis. Això, va passar al llarg de molts països europeus i no europeus, pels continents i per les regions. No cal dir que, de totes les possibles, aquí interessen les que representen nacions. Són imatges dels altres o pròpies que no poden menystenir-se perquè contribueixen a dotar les diferències de sentit –encara que molt sovint no tenen intenció pejorativa sinó merament diferenciadora, o narrativa. Convindrà pensar en les possibilitats d'elaborar una taxonomia d'aquestes diverses representacions; però és un exercici que s'escapa molt de les possibilitats d'aquesta tesi.

En els camps de l'escultura i de l'arquitectura també es poden identificar fàcilment inèrcies semblants. L'exemple de l'Ajuntament d'Hamburg que ja s'ha descrit més amunt i que ha sigut motiu d'anàlisi des de diversos punts de vista (per exemple, un intent és a Rodríguez-amat, 2008b). L'Ajuntament d'Hamburg és clar, és un cas particular però no està aïllat. L'arquitectura emergeix sovint en la comunicació publicitària destinada a representar un país per a possibles visitants estrangers. És immediat, doncs, pensar que també l'arquitectura és una forma de reproduir el discurs nacional: els molins de la Manxa que va exportar el Quixot, (fig. E.2.1 i fig. A.4.1), són un bon exemple de formes de representar l'espanyolitat des de dins, i des de fora.

Però sense pretendre obrir una taxonomia, ja es detecten dues formes en què l'arquitectura pot contribuir a reproduir el discurs nacionalista: per una banda, representant cap endins la continuïtat nacional i expressant el discurs nacional arquitectònicament –com és el cas de l'Ajuntament d'Hamburg, que es va construir amb aquesta intenció d'actualitzar Alemanya a l'Hamburg de mitjans de s.XIX; per altra banda, edificis la finalitat inicial dels quals no és aquesta representació però que esdevenen representatius gràcies a una narrativa *de tipicitat* que els dota, també, més enllà de llurs sentits originals, de valor nacional: en aquesta segona línia, per exemple, s'hi troben els atractius turístics però també els monuments; i és allà on es dirigeixen les polítiques de conservació, de restauració i d'explotació que han explorat autors com García-Canclini (2005) o Santos Mateos (2008). Pel lligam més de caràcter nacional, no

---

es pot passar per alt la revisió crítica que Xavier Barral ha publicat darrerament en català (vegeu Barral, X. 2009) que és una recapitulació simplificada de l'obra clàssica de referència publicada en francès (Barral, X. 2006).

Tant la literatura popular com la pintura o l'arquitectura, doncs, es produeixen amb la intenció de subratllar aquest caràcter nacional ja sigui a partir de combinació i el solapament, des de la reconstrucció dels elements històrics, de la continuïtat amb esdeveniments de la mitologia clàssica o a través de la iteració de símbols nacionals –la bandera republicana a mans de personatges medievals, que combaten ajudats per àngels, per exemple (A.3.1, una Germania combativa amb els colors daurat, vermell i negre). Són representacions en què es produeix una transferència de valors que circulen des d'allò que els espectadors podrien reconèixer com a real amb la mitologia o la imatge religiosa que, per proximitat gràfica, doten la realitat de divinitat i la divinitat de realitat (és també molt clar en les representacions que comparteixen façana a l'Ajuntament d'Hamburg: entre les dues estàtues de Carlemany i Barba-Roja, Fig.A.2.1, hi ha una representació d'Hammonia, la divinitat patrona d'Hamburg). Es tracta d'un recurs molt habitual en la producció gràfica i escultòrica que es pot resseguir al llarg de tota la història de l'art: els pares de família poderosos del Renaixement feien pintar verges amb els rostres de llurs filles o es feien pintar els propis retrats en una cadena de rostres coneguts que arribaven fins als apòstols i els personatges de la narrativa religiosa (François i Schulze, 1998 han escrit, de fet, sobre la continuïtat entre les formes religioses i les formes nacionals com un sistema de transferència que fa santa la nació i nacional la religió).

Per descomptat, la línia que combina descripció i mitologia es pot estirar fins a les representacions de polítics i les al·legories de llurs projectes polítics; i, encara, fins a les experiències de pintura amb intenció documental com els ja esmentats quadres de Goya (Fig E.1, per exemple) i el d'Antoine-Jean Gros (Fig. F1.1) que també representa la rendició de Madrid davant les tropes napoleòniques però des del punt de vista francès; o els mencionats de John Trumbull (Fig. USA.1.1) o Delacroix (Fig. 2.1.).

Tots aquests casos (i tots aquells que hauran quedat per mencionar) reforcen l'argument que es podria considerar bona part de la producció artística –pictòrica, literària, arquitectònica o escultòrica- entre els dispositius de comunicació social perquè reproduïxen els significats culturals i, en particular, per al cas que ocupa aquestes pàgines, posen en moviment els enunciats del discurs nacionalista.

Però la producció artística no és l'única forma de detectar la sensibilitat nacionalitzadora. La producció d'imaginari nou, és cert, marca una de les vies a través de les quals la sensibilitat intel·lectual del nacionalisme s'expressa; però també hi ha la via de la recuperació –el desenterrament– de recursos propis de l'antigor. Les possibilitats d'encadenar una comunitat contemporània amb una civilització antiga, és una oportunitat perquè facilita una operació de transferència perfecta: dotar el projecte polític de la nació de transcendència i del valor imperible dels clàssics. La transferència també pot adoptar la forma d'uns referents daurats de l'antigor: els segles d'or, l'autenticitat i la concreció sovint medieval d'un període en què el propòsit polític gairebé s'hauria assolit. La projecció enrere en el temps aporta referents que doten de valor projectes nacionals i doten de veritat la història.

Es tracta d'un sistema d'operacions retòriques que imprimeixen valor al present i a la idea de nació com alguna cosa que va més enllà del moment polític immediat; ajuda a desrelativitzar-lo. De l'altre costat, la referència clàssica o medieval, obté els valors de veritat que li dona un present comprensible pròxim de tal manera que les ruïnes obtenen també un valor de transcendent: les pedres, els paisatges, les restes prenen sentit a través d'una narrativa coherent, científica i seriosa.

Si es tenen en compte aquestes operacions i aquests efectes retòrics, deixen de ser, estrany i casual, l'esforç arqueològic i l'interès mostrat per l'arqueologia de les institucions i dels investigadors i intel·lectuals. Precisament amb el pont del final del s.XIX, quan l'empenta política burgesa i catalanista posava l'accent sobre un projecte d'identitat nacional, quan Prat de la Riba catalanitza les corporacions barcelonines, alhora que es promou –en general– una renovació de les arts plàstiques i literàries. (vegeu Cattini, G. 2008: 14).

És pràcticament el mateix moment en què Puig i Cadafalch estudiava el Romànic Català (vegeu-ne els exemples de Ripoll i Sant Miquel de Cuixà a Fig. C.1.1. i C.1.2. i els comentaris a Barral, X. 2009) i el mateix moment en què l'arquitecte va emprendre el propòsit d'explorar les ruïnes d'Empúries (Fig. C.2.1). El segon projecte va servir, políticament també, per explicar l'arrel grega de Catalunya: l'efecte d'aquella iniciativa va calar tan profundament en els repertoris interpretatius d'una forma "d'esperit català" que encara ara, alguns dels estereotips sobre el comerç i sobre el pragmatisme dels catalans s'expliquen en relació amb aquells orígens remots de comerç portuari mediterrani. De la mateixa manera, la sensibilitat i l'interès per teoritzar i mostrar el que ell mateix va anomenar "el Romànic Català" i que va convertir en un concepte que calaria profund entre els estudis acadèmics i que aniria sorollosament acompanyat



---

d'esforços institucionals per reconstruir, restaurar i per revitalitzar edificis religiosos que haurien estat clau al llarg de l'edat mitjana (vegeu Barral, X. 2009).

En combinació amb aquests dos exemples de Catalunya –arqueologia i restauració– es podrien considerar també els esforços per construir els grans museus nacionals que ja s'han mencionat anteriorment. A l'actualitat, hi ha algunes recerques dedicades explícitament a analitzar els museus d'Europa per esbrinar fins a quin punt són dispositius de nacionalització o d'europèitxació (vegeu, per exemple, els projectes que investigadors com el Professor Wolfram Kaiser i el Dr. Stefan Krankenhagen engeguen amb ajudes europees per analitzar l'europèitxació dels museus nacionals europeus).

Però allò que interessa en aquest apartat del capítol quant als museus, és que es poden considerar dispositius de comunicació. Tant les runes, com els edificis en restauració com els museus, poden tractar-se com a dispositius en la mesura que són instruments d'enunciació del discurs nacionalista (i possiblement d'altres discursos, segons el cas, però els altres aspectes no interessen per a aquesta tesi). Els museus, doncs, *diuen* el discurs nacionalista, com ho fan les runes i com ho fan les inversions en restauració. No és ni un model teòric allunyat ni un propòsit dispar del que es proposa des de grups de recerca interessats en l'anàlisi del patrimoni (com el que des de la Universitat de Vic lideren els doctors Santos Mateos i Santi Ponce), ni del que proposen autors com Tim Edensor a Anglaterra que a part del patrimoni fabril i del nacionalisme popular, també s'han fixat en l'anàlisi dels objectes del nacionalisme (vegeu Edensor, T. 2002).

L'origen d'una reflexió que vinculi els objectes amb les pràctiques quotidianes arrela, ben mirat, amb aquella primera sociologia formal de Simmel a què ja es feia referència fa unes línies. Per a l'estudi del nacionalisme s'ha prestat poca atenció acadèmica a la qüestió dels objectes; i en canvi, a la pràctica, el turisme s'ha encarregat d'explotar-ne les possibilitats des de fa més de cinquanta anys: porrons i setrills d'Espanya, tasses i tovalloles de Portugal, sabó de Marsella, formatge o vi francesos i cervesa alemanya. Xocolates suïsses o belgues, etc. Més enllà de l'anècdota, però, Edensor (2002:103-36) ha explorat aquest tema tot vinculant els objectes, el confort, la pràctica ritual i simbòlica que envolta els objectes, el consum de productes i els mercats nacionalitzats o les marques nacionalitzadores amb el nacionalisme: "els objectes són part dels móns quotidians, dels imaginaris simbòlics i afectius, experiències sensorials que duen formes d'identitat nacional inherents. (...) Així els recursos compartits que ja existeixen, signifiquen que els objectes simbòlics com ara el cotxe es poden reincorporar en la identitat nacional, poden ser adoptats i adaptats en contextos nacionals diferents, tan pràcticament com simbòlicament, i poden ser duts fins a unes particulars relacions

---

afectives que estan en coherència amb les idees sobre les cultures nacionals automobilístiques”<sup>242</sup> (Edensor, T. 2002:137).

Per aquesta mateixa raó, malgrat que pot sonar provocador, no és eixelebrat proposar que les pedres són mitjans de comunicació de la mateixa manera que ho són les peces dels museus o les esglésies del patrimoni cultural i artístic. Al capdavant, tal com es veu en l'exemple d'Edensor (p.e. 2002 però també d'altres) les marques comercials i determinats productes poden convertir-se en transmissors nacionals: són, per si sols, elements identificadors i diferenciadors. Entre els exemples més clars, es poden identificar el cas de la suedicitat d'Ikea, per exemple, (que reproduïx els noms i els colors nacionals en el mateix logotip) o del que Edensor anomena el "*National Motorscape*" (o el paisatge nacional del motor/automobilístic; vegeu, Edensor, 2002:127) Des d'aquest punt de vista, les marques comercials i els objectes també es podrien analitzar com a dispositius d'enunciació del discurs nacionalista.

Obrir la porta a l'anàlisi dels objectes en llur inerta presència simbòlicament carregada, deixa l'entrada a la noció dels usos, les aplicacions i les pràctiques que condueixen – remuntant la proposta molt estimulante d'Edensor (2002)- fins a la noció de confort que s'associa a la proximitat cultural i l'acolliment que proporciona la identitat nacional. L'ergonomia, l'adaptació, el confort de la pràctica quotidiana gairebé ritualitzada acaba per tornar des de l'objecte fins al cos i llavors el lligam ja és inevitable. Foucault (2009) insisteix a parlar dels processos de domesticació del cos, de nacionalització del cos, fins a la disciplina i les pràctiques protèctives i correctores que s'elaboren, practiquen i renoven permanentment des de l'escola fins a l'exèrcit, des de l'espera fins a la pressa en els gestos impensats i gairebé inconscients que donen forma al cos de la nació. "La nació és una persona de carn i sang que hom hauria d'estimar i de protegir, perquè és maternal i dóna vida i és singular i única”<sup>243</sup>. (François i Schulze, 1998:20).

Tot plegat, és cert, no facilita gens les coses. L'anàlisi del discurs nacionalista s'escampa i es reproduïx per camins i de maneres que en la major part dels casos no s'havien considerat. Aparentment innocents, inerts, discrets i trivials, els mitjans de comunicació del nacionalisme són tan subtils i tan insistents, tan omnipresents i tan quotidians com ho era el discurs nacionalista mateix. I això no era cap novetat. La novetat, és potser, proposar una primera forma d'anàlisi que ajudi a explorar més detalladament aquestes maneres, que permeti identificar-les, que contribueixi a descomposar i a sistematitzar aquest discurs nacionalista que molts han nombrat però que molt pocs s'han atrevit a mirar sense apartar la mirada, en veure's, ells mateixos, reflexats.

---

Tota la complexitat, la diversitat i la quotidianitat del discurs nacionalista que aquí ha pres, finalment, una certa forma, haurien de servir també per replantejar i redirigir moltes energies que es perden per culpa de plantejaments de partida insuficients o massa intuïtius: els problemes conceptuals i metodològics vinculats a l'estudi del nacionalisme vénen sovint perquè s'intenta simplificar aquesta complexitat d'una manera massa matussera i poc rigorosa: les dreceres metodològiques fruit de la disponibilitat o no de recursos i de fonts informatives; o per la necessitat de respostes a poc preu; o per confondre la recerca conscient i crítica amb la necessitat de trobar arguments que saciïn la necessitat de les decisions polítiques. Potser val la pena iniciar noves vies d'exploració que obrin noves línies de debat i que deixin les antigues amb un regust de resclosit, al marge.

Potser el primer punt de tots, precisament, i alhora l'últim que es genera des d'aquesta tesi, és que el discurs nacionalista té la forma d'un mite en què la nació és un producte imaginari, necessari des de l'Estat de dret, consolidat a través de dispositius d'enunciació garantits des de les pròpies coordenades de l'Estat, protegits per ell mateix. De manera que els Estats contribuïrien a instaurar una narrativa de llur pròpia prehistòria que els reifiqués i reforqués i que contribuís a garantir llur funcionament i legitimitat.

Es tractaria, en realitat, d'una paradoxa que també pot ajudar a pensar en la dificultat d'encaixar una història burgesa que s'allarga a si mateixa fins a l'origen de les ciutats gremials i que, en canvi, es reserva el dret d'un relleu descrit com a revolucionari bruscat i violent tot fent-lo coincidir amb el moment en què obté el permís –efectivament– d'explicar-se la pròpia història. El canvi de ritme narratiu que es detecta en aquest punt de la història burgesa tradicional és un recurs retòric paral·lel a d'altres narracions històriques clarament modernes: la distinció entre història i prehistòria a partir del canvi tecnològic de l'escriptura; la traslació de les estructures de raonament mítiques a unes formes racionals que arriba amb l'alfabet; o aquella, com és el cas que ocupa la tesi, de les nacions esdevingudes –o no– Estats-nació. És una forma narrativa que es projecta enrere a la recerca dels propis orígens, i encaixa clarament amb el model de la ficció mítica-fundacional moderna.

Anàlogament a allò que al principi de la tesi es posava en boca de Foucault, per parlar de la formació de l'home com a objecte del coneixement amb la nova transformació epistèmica (vegeu el capítol 1b), l'Estat i la nació es troben en la mateixa indeterminació paradoxal. Per demostrar-ho, n'hi ha prou amb substituir "home" i "impensat" al llarg fragment que s'ha citat més amunt per "Estat" i "nació": (per veure l'original, Foucault, 1968a:317-18)<sup>244</sup>:

"L'Estat i la nació són, en el nivell arqueològic, contemporanis. L'Estat no es va poder dibuixar a si mateix amb una configuració en l'*episteme*, sense que el pensament descobrís, alhora, en ell i fora d'ell, als seus marges, però també entrecreuat amb la seva pròpia trama, una part de nit, una espessor aparentment inerta en què està compromès, una nació continguda en ell d'un costat a l'altre, però en què estaria, també, pres. La impensada nació (fos quin fos el nom que se li donés) no s'allotja en l'Estat com una naturalesa retorçada o una història que s'hi hagués estratificat; és, en relació amb l'Estat, l'Altre: l'Altre fraternal i bessó, nascut no d'ell ni en ell, sinó al seu costat i al mateix temps, en una novetat idèntica, en una dualitat sense recurs. Aquesta platja obscura que s'interpreta de bon grat com una regió abismal en la naturalesa de l'Estat, o com una fortalesa singularment tancada en la seva història, hi està lligat d'una altra manera; li és, alhora, exterior i indispensable; una mica d'ombra continguda de l'Estat sorgint en el saber; una mica la tasca cega a partir de la qual és possible conèixer-lo. En tot cas, la nació ha servit a l'Estat d'acompanyament sord i ininterromput des del s.XIX. Donat que, en suma, no era més que un insistent doble, no havia sigut mai reflexionada per si mateixa de manera autònoma; d'allò del que era l'Altre i l'ombra va rebre la forma complementària i el nom invertit; va ser *An sich*, davant del *Für sich*, de la fenomenologia hegeliana; va ser l'*Unbewusstes* per Schopenhauer; va ser l'home alienat per Marx; en les anàlisis de Husserl, l'implícit, l'inactual, el sediment, allò no efectuat: de qualsevol manera, la inesgotable companyia que s'ofereix al saber reflexiu com la projecció mesclada d'allò que l'Estat és en la seva veritat, però que desplega també el paper de fons anterior a partir del qual l'Estat ha de recollir-se i remuntar-se fins a la seva veritat. En va, va intentar aproximar-se a aquest doble: és estrany i el paper del pensament, la seva iniciativa pròpia, serà acostar-lo més a si mateix; tot el pensament modern està creuat per la llei de pensar l'impensat (la nació) –de reflexionar en la forma del *Per si* els continguts de l'*En si*, de desenalienar l'home (l'Estat) reconciliant-lo amb la seva pròpia essència, d'explicitar l'horitzó que fa de fons d'evidència immediata i moderada de les experiències, d'aixecar el vel de l'inconscient, d'absorbir-se en el seu silenci o d'escoltar la seva remor indefinida."

Amb aquest refraseig, es veu el punt d'indeterminació en què la maquinària de l'Estat dibuixa la nació com a implícita i permanent, com a obscura i inevitable, incerta i necessària. La pràctica existència de l'Estat s'articula sobre els dispositius de narració i de recerca, d'aclariment i de desplaçament de la nació sentimental, mítica, remota.

Es pot sostenir, doncs, que els nous actors polítics del final del s.XVIII, que són els Estats-nació, també s'han de considerar amb aquesta dimensió obscura i cultural. Ja no s'esgota la comprensió de l'Estat en ell mateix, sinó que en la mesura que funciona com la unitat política central de la modernitat, la narrativa dels Estats-nació acaba escampant-se fins a les altres formes d'organització del món. La nació funciona, doncs, a nivell de discurs d'Estats-nació, com la matriu cognitiva que condensa una completa –i renovada– comprensió del món. Es tracta d'una matriu tant perquè és l'òrgan en què es gesta i s'emplaça la transformació del coneixement; com perquè serveix de base per a la reproducció de múltiples unitats de comprensió.

L'equilibri tan intuïtiu com incert que manté l'Estat i la nació com dues cares d'una mateixa moneda garanteix unes estructures legals per a l'Estat i, en canvi, redueix la nació al seu anterior; però alhora, el nacionalisme és un discurs homogeneïtzador,

---

normalitzador i disciplinari que escriu la nació i capil·laritza el poder de l'Estat al llarg de tota la seva superfície. Aquest podria ser l'origen de moltes de les dificultats conceptuals i metodològiques de primer ordre que aquí s'han anotat i prou però que omplen la literatura del nacionalisme. El problema és que mentre es poden traçar l'origen i les dimensions precises de l'Estat –en la mesura que està definit i delimitat a través d'una documentació escrita, positiva i legal-, les dimensions de la nació sempre estan compromeses darrere de les ombres borroses de la pre-història de l'Estat, dels sentiments –de llibertat o d'identitat- o, en negatiu, dels mites.

La narrativa nacionalista, doncs, –en forma del mite fundacional, per exemple- gaudiria, al cap i a la fi, de les formes inacabades i sense fons del temps primordial, de l'espai il·limitat, de la indemostrabilitat del que no és veritat, ni fals. El mite d'una nació en permanent estat de promesa i en permanent estat de potència, irrealitzable i incompleta, sempre pendent. Al capdavant, partint d'aquesta hipòtesi, la nació esdevindria una lògica projecció de l'Estat; el producte a partir del qual el mateix Estat podria haver sorgit i en nom del qual l'Estat podria haver-se estirat, remogut i transformat. La nació, llavors, considerada una matriu gestadora inventada cap enrere, podria estudiar-se com un mite irrealitzat, com un fangueig primordial de sentiments i de solidaritats, d'incerteses i de foscors. En aquell moment ja no farien falta més contrallums, ni més positivacions, ni més definicions tancades, ni més incòmodes decisions apriorístiques: n'hi hauria prou d'estudiar el nacionalisme més o menys com s'estudien els mites. La nació, llavors, rebria tranquil·lament l'estatus incert i borrós, canviant i volàtil d'allò que sempre és descrit sense poder acabar de ser mai: la imatge, sempre en negatiu, que és l'Altre.



## **5. Limitacions i desenvolupaments**





L'estudi s'acaba aquí; però la recerca no. És part del compromís de rigor i d'honestedat assumir les limitacions i les dificultats que són renúncies i mancances de l'estudi. Però els imperatius externs al coneixement obliguen a tancar-lo i és una qüestió moral acceptar que no està, que no n'hi ha hagut prou, que han quedat més incògnites per resoldre i més raonaments per desplegar. Alguns autors han exposat que raïa aquí, precisament, el valor de la recerca: la capacitat no de respondre sinó de generar qüestions noves, d'assumir la seva pròpia incompletud i d'estimular noves exploracions.

Per això s'ha proposat aquest darrer apartat, que és com una vàlvula d'obertura i de tancament, just abans de les conclusions de la tesi. És una vàlvula d'obertura perquè a la segona part del capítol s'hi proposaran línies de desenvolupament pròxim: promeses, projectes, propòsits que comencen just allà on aquesta tesi no s'acaba; i una vàlvula de tancament perquè a la primera part s'hi exposen decisions i limitacions, renúncies i estroncaments necessaris per l'operativització del projecte i signe alhora de la frustració i l'assumpció que queda molt per fer.

Seria injust carregar les limitacions al projecte i la seva prometedora projecció sobre l'autor: la sensatesa seria, per partida doble, carregar les incompletuds i les projeccions sobre el projecte i assumir que totes les propostes interpretatives que sorgeixen de l'extensa revisió bibliogràfica són estimulants pel mer fet de posar en contacte perspectives distants. Pel sol fet de remenar bibliografies que pertanyen a àrees de coneixement diverses fa emergir connexions fèrtils; alhora, per força, que combinar les lectures d'una altra manera està implícita en aquest raonament. L'altra opció aparent, seria assumir el contrari: que hi ha una via de coneixement correcte i que, contra aquella correcció, s'hi exposa l'autor del projecte i se'l discuteix i confronta a la llum d'alguna forma de veritat, encara que sigui provisional. Llavors, aquest apartat hauria de parlar sobre les limitacions de l'investigador i de la seva prometedora projecció personal.

Les condicions per a l'avaluació d'aquesta tesi maldaran perillosament entre les dues opcions: no tot val, en recerca; però no és possible remetre's a unes condicions de veritat estables sense caure en imposicions i simplificacions. Però sigui com sigui, la discussió sobre els criteris òptims segur que no cau sobre aquest capítol.

Només doncs, que està organitzat en dues parts: una per les limitacions i l'altra per les possibilitats. I que cadascuna de les seccions està dividida en diversos subapartats que organitzen temàticament tant les limitacions com les possibilitats futures de desenvolupament: un subapartat conceptual que parla de les limitacions que fan referència a les discussions teòriques que afecten les quatre àrees de coneixement (esfera pública, nacionalisme, mitjans de comunicació i teoria del discurs);

un subapartat metodològic que fa referència a les discussions sobre l'operativa de la tesi i les decisions preses (procediment, literatura de referència i abast de la recerca); i un tercer subapartat al que es farà referència amb la categoria d'*empírics* i que té a veure amb les discussions sobre l'aplicació i l'exemplificació de què s'ha valgut la tesi malgrat que no és una tesi de caràcter empíric o experimental. Els tres subapartats organitzen tant les limitacions (5.1.) com les possibilitats a desenvolupaments (5.2.).

---

L'estructuració del capítol en subapartats podria suscitar, encara, una nova discussió. Certament, la major part de les limitacions són efecte de la tossuda parcel·lació del coneixement i de la categorització apriorística. En plantejaments teòrics com el que ocupa aquesta tesi, la discussió sobre les categories teòriques hi és sempre pertinent, però en aquest cas les necessitats funcionals han de primar sobre les complexitats i les borroses fronteres del coneixement. És un sistema de categories de treball que ajuda a pensar i facilita l'organització del capítol, a part d'això, es procurarà remoure els espais intersticials per situar-hi part de la discussió.

## **5.1. Limitacions Conceptuals**

La principal limitació de la tesi és que no resol res. Ni el *problema* del nacionalisme pel qual lluiten múltiples organitzacions polítiques no queda solucionat després d'aquesta tesi; ni el de l'esfera pública i la legitimitat de la llei dels Estats. La tesi pot aspirar, com a màxim, quant al nacionalisme, a donar noves pautes per pensar-lo i per col·locar-lo al mateix pla que el nacionalisme d'Estat; però no ajuda a resoldre conflictes polítics. Potser contribueix a pensar de nou el desplegament de la Unió Europea en temps del Tractat de la seva Constitució i ajuda a discutir les condicions i els processos necessaris. Però aquesta tesi no pertany a la línia de recerques que considera que la investigació acadèmica ha de *resoldre* conflictes.

Aquesta és, doncs, una limitació important perquè té a veure amb les expectatives generades i les possibilitats de la recerca. És un projecte que només té intencions interpretatives i comprensives, de manera que tot allò que pot aportar són maneres de pensar de nou sobre elements de la vida social que afecten els quatre àmbits amb què treballa aquesta tesi: l'esfera pública, que té a veure amb els processos de legitimitat política a través de les condicions d'allò públic; el nacionalisme, que en aquest cas és un exemple de matriu cultural possible que es reproduïx a través dels dispositius comunicatius socials i que construeix el model simbòlic comprensiu en forma d'identitat col·lectiva i que va emergir simultàniament a la consolidació dels Estats de dret moderns.

---

Els mitjans de comunicació, en tant que són responsables dobles per garantir les condicions de la publicitat i per ocupar-se de reproduir els contextos simbòlics d'aquests espais públics. El quart àmbit de la tesi és el del discurs com a forma i naturalesa tant del nacionalisme com de l'esfera pública que es difón a través dels dispositius públics. Però resoldre, més que comprensivament i interpretativament, la tesi no resol cap dels conflictes que emergeixen vinculats a aquestes àrees.

### **1. Esfera pública**

Si la preocupació principal hagués estat resoldre els conflictes del nacionalisme l'enfocament de la tesi hauria estat un altre. Possiblement s'hauria situat el nacionalisme al centre de la fotografia i se n'haurien discutit el caràcter i la naturalesa legitimadores en relació amb el conflicte; però en aquest cas s'ha subordinat el discurs nacionalista al procés de discussió pública i a la noció d'esfera pública burgesa; a la recerca del públic.

L'operació ha servit per ressituar la qüestió nacional davant la màquina legal del sistema de les constitucions i dels Estats de dret; i per identificar-hi els punts de contacte. L'èxit d'aquesta operació, però, ha enfonsat encara més una frontera que obre una categoria doble: la que separa allò racional d'allò simbòlic. I ha semblat que la complementaritat entre el discurs racional de la llei que sorgeix de la pràctica de discussió pública i el discurs simbòlic de la cultura i de la col·lectivitat sigui irresoluble i fins i tot problemàtica.

La naturalesa del coneixement i els avançaments de la tesi fan que si actualment s'hagués de tornar a plantejar, possiblement aquesta limitació es podria evitar. Seria més pertinent resseguir els orígens i la simultaneïtat de la formació de les dues esferes (simbòlica i racional) en llur emergència com si fos precisament el desplegament desdoblant la condició fonamental per a la consolidació d'un sistema de legitimació basat en el dret del públic. A això hi ajudarien algunes recerques al voltant del paper i de les característiques institucionals de l'Estat, com aquelles que ha proposat llargament Foucault (vegeu, per exemple, 2004 o 2009) o algunes reflexions sobre els antecedents: l'estadística, l'aparició de la població com a entitat políticament significativa, o el govern.

Tanmateix que, assolit aquest punt del final de la recerca, sorgeix una inquietud que faria redefinir la tesi sencera, no ha de llegir-se com un fracàs o com un mal plantejament. És, al contrari, precisament perquè s'ha recorregut exitosament tot l'itinerari fins aquí que el tomb es fa pertinent. Sense la tesi no sorgiria la discussió per a un nou raonament inicial. Sense una tesi completa no tindria sentit fer-se la pregunta inicial sobre l'esfera pública burgesa, de nou.

En una recerca nova l'inici, possiblement, no seria des de la noció d'esfera pública burgesa tal com va explorar-la Habermas a principis dels seixanta. Ja s'ha vist més amunt que l'obra del deixeble d'Adorno estava compromesa pel propòsit moralitzador en contraposició amb el plantejament historicista. En aquest cas, potser es prendria de referència la *Gouvernementalité* i la *Microfísica del poder* tal com van ser definides per Michel Foucault (1991a, 2004 o 2009) de la mateixa manera que la traducció al francès de l'obra de Habermas (vegeu 1992d) va preferir utilitzar la noció d'*arqueologia* a la manera de Foucault. Fent això, es marcaria més clarament que el marc de referència proposat per l'autor de *Las palabras y las cosas* (2006) podria incloure un raonament com el de Habermas (2006) per explicar algunes de les estratègies i dels dispositius que a través del sistema legal dels Estats de dret consoliden i institucionalitzen la lògica del raonament burgès, i no, com pot semblar en aquesta tesi, a l'inrevés.

En la recerca que s'acaba aquí, la discordància entre la mirada habermasiana i aquella foucauldiana respecte de la noció de poder s'ha resolt per la via directa tot evitant entrar en la posició normativa i crítica que Habermas s'havia proposat a HCOP i optant per una posició més descriptiva. Però aquesta decisió és forçada si es col·loca –com gairebé s'ha fet aquí– la proposta dels dos autors en el mateix pla. La discussió entre Habermas i Foucault és molt més profunda i complexa i poder en aquesta tesi no s'ha tractat amb tota la profunditat que mereix (es pot buscar, però, el punt de partida per continuar la qüestió a Foucault, 2007b). El debat entre els dos autors no va acabar de tenir lloc en el seu moment i ha pres la forma de comentaris crítics especialment de Habermas a Foucault (vegeu Habermas 1989c) perquè el segon va morir abans que els dos filòsofs poguessin trobar-se físicament. És cert, d'altra banda, que Foucault va fer referència a l'obra de l'alemany, per exemple al seu curs *Seguridad Territorio Población* al Collège de France l'any 1978, per exemple, a les classes del 25 de gener o la del 15 de març (vegeu-ho a: Foucault, 2004 pàgs. 63 i 243).

Però seguir el rastre de les referències del debat i les seves limitacions i característiques demanaria l'atenció d'una nova tesi. En aquest cas, és cert, s'ha tractat per sobre i s'ha resolt la discussió embolicant la crítica de Habermas en el marc epistèmic proposat per Foucault (2006) i contraposant-la a la noció de discurs aplicada al nacionalisme. De manera que perquè la tesi no hagi aprofundit més en aquell aspecte no n'hauria de minar ni la finalitat ni la qualitat sinó que ja hauria de bastar per consolidar-la en el seu propòsit: 1) assenyalar la dificultat de la indeterminació, l'efecte legal i discriminador de la paradoxa kantiana i 2) prometre noves recerques que s'enfonsin i es comprometin

---

amb l'arqueologia de la noció del públic per assenyalar la dispersió de la seva configuració i dels seus antecedents. (tal com s'apunta, per exemple a Foucault, 2004).

Hi ha un altre aspecte al voltant de la perspectiva de Habermas que s'hauria d'haver aprofundit al llarg de la tesi. La qüestió és pertinent a l'hora de confrontar l'autor de HCOP amb els autors de l'hermenèutica o aquells que estudien la dimensió simbòlica de l'art. No és una qüestió senzilla perquè condueix directament a l'àrea del que alguns autors han acabat per anomenar *els Altres de Habermas*: l'estètica, el poder com a dominació, la diferència o la contingència (per la cosa estètica, vegeu, per exemple Duvenage, 2003; o per la noció dels *Altres* de Habermas, es pot seguir la revisió crítica de Thomassen, 2005). La tesi hauria pogut prestar més atenció a aquest aspecte per elaborar una mirada purament habermasiana de la noció d'esfera pública simbòlica; però les dificultats del no-dit i l'extensió de l'obra de Habermas així com l'exègesi que implicaria resseguir les mencions artístiques que es detecten en l'obra de l'autor alemany hauria estat una marrada terrible per al desenvolupament d'aquesta tesi: hauria estat una altra tesi.

I tanmateix, si bé l'opció d'actualitzar i de contextualitzar Habermas a partir de la mirada proposada per Foucault és la que s'ha pres en aquesta tesi, tampoc ha estat una opció completa en el sentit que les tecnologies del poder que prenen forma gràcies al discurs nacionalista demanen, encara, un aprofundiment més decidit. No s'ha desenvolupat prou la pauta de la nació com a unitat normalitzadora i com a matriu disciplinària. Només s'han identificat alguns punts de contacte que permeten llançar les primeres hipòtesis però no ha quedat més que en un propòsit pendent de desenvolupaments posteriors. Amb un seguiment de les propostes del propi Foucault (2009 i 2004) o les de Burchell, Gordon i Miller (1991), per exemple, es podria dur la qüestió força més enllà.

A part, però, de la disciplina, en la seva vasta opció, tampoc s'ha parlat prou de la seguretat o de l'emergència de la Població. I és, en canvi, una qüestió central per al debat que enceta aquesta tesi; perquè topa amb el punt de l'emergència del públic. Els darrers anys de la seva vida, Michel Foucault també va treballar aquesta noció; però actualment només en queden les conferències, les lliçons i algunes compil·lacions (vegeu Foucault, 2004, per exemple).

Ha mancat, potser, doncs, fixar-se i resoldre la continuïtat històricament construïda entre el públic ideal de l'esfera pública burgesa i el públic sociològicament determinat (o positivat o materialitzat); o encara més, resoldre la continuïtat construïda entre població i poble que la tradició del coneixement del s.XVIII havia hagut de construir davant les

---

dificultats metodològiques dels models i dels dispositius de la seguretat: estadística, epidemiologia, urbanisme, economia política, etc (vegeu Foucault, 2004).

En aquest sentit, un dels punts previs que s'haurien d'haver explotat amb més rigor és precisament aquell de la dimensió *sociològica* de l'esfera pública que aquí s'ha deixat de banda davant de l'opció discursiva. El discurs hegemònic de l'Estat que es tracta aquí, però, topa frontalment amb *altres* discursos i *altres* formes d'organització social que s'enfronten. La noció d'Arendt sobre espai social per oposició a la d'esfera pública segurament podria haver servit per iniciar i resoldre aquest problema; però, per descomptat es podria dur més lluny. Aquesta és una mancança conceptual (i una decisió, d'altra banda) però té efectes de caràcter empíric tant pel que fa al fenomen històric – ¿què fa tant diferent la unitat de Constitucional a l'Estat espanyol i la unitat Constitucional de l'Estat francès?, com pel que fa a les recerques sobre publicitat i societat.

Tots aquests elements dispersos formen part dels antecedents teòrics a través dels quals es podria compondre més teoria (política, del dret, del nacionalisme, de l'esfera pública, etc). El problema és que els dispositius i les tecnologies a través de les quals es prova d'invocar el públic, el poble, la població, ja suren sobre la indeterminació que els instruments de càlcul, de comprensió, de recerca dissimulen però no arriben a resoldre: l'espai entre la població, el poble i la gent, la multitud, les persones. És un abisme epistemològic que les tecnologies de la seguretat i de l'Estat arrossegueu amb elles mateixes des de llur aparició. Es tracta d'un abisme que amaga la pròpia emergència del poble com a entitat, com a objecte discursiu.

Però resseguir aquest raonament i decidir-se per una recerca conscienciada de la genealogia del públic/del poble/de la societat permetria, segurament, demana reprendre les opcions de Bruno Latour (vegeu 2005) i les discussions sobre la *societat de la sociologia*. La tesi que s'ha desplegat fins aquí només podia avançar en la nova direcció al preu de renunciar a la discussió sobre el nacionalisme i d'aprofundir en una discussió encara més teòrica, abstracta i desconstructiva. Es va optar, en canvi, per seguir endavant i proposar el nacionalisme com un recurs que resolvia la indeterminació metodològica i substituïa, fins i tot per mitjà d'un exercici metafòric, la pregunta sobre la societat per la pregunta sobre el gruix simbòlic de la cultura que la definia. De manera que ajudava a exemplificar i a reflexionar sobre la noció, encara pendent, d'esfera pública simbòlica.

---

Es pot considerar com una fugida endavant i, doncs, es tracta d'un pas cec en el raonament de la tesi. És a dir, és una limitació no haver-se entretingut més en aquest aspecte. La substitució, de fet, també pot considerar-se poc exitosa: sortir del foc per caure a les brases canviant la indeterminació d'allò social pel caos terminològic de l'estudi del nacionalisme i el paraigües conceptual que és l'esfera pública simbòlica. Però, comptat i debatut, no es podria arribar a avançar sense aquesta mena de renúncies i de resolucions.

Convindrà fer una revisió posterior, sistemàtica, perquè les vies que s'obren aquí tenen un potencial teòric i analític que encaixaria molt amb les continuïtats possibles d'aquesta tesi; però en aquest estudi que s'acaba aquí, les opcions intermitges s'han treballat massa poc perquè s'ha optat pel pla general al preu de perdre algun detall.

## **2. Nacionalisme**

La qüestió de la disciplina, i la seguretat que es trobaria just en els límits entre la implementació de les normes, la governamentalitat i l'esfera pública és també el punt en què el poder materialitza i dota de sentit el nacionalisme. És per això que la incompletud de la tesi en aquesta direcció es fa visible i és per això que pren sentit el projecte com un punt de partida per recerques posteriors; però aquesta no és la sola qüestió pendent de la tesi quant al nacionalisme.

Si bé ja s'escrivía al principi que el nacionalisme està mal i poc estudiat; s'ha assumit de seguida i s'ha donat per descomptat que el nacionalisme és un discurs la substància del qual és narrativa. Aquesta assumpció és clau per al desenvolupament de la tesi perquè és només gràcies a l'operació teòrica que es pot assenyalar la seva pertinença a l'hora de resoldre la necessitat de l'esfera pública en el marc del discurs de l'Estat modern de dret; i perquè assumint que el nacionalisme és un discurs de naturalesa narrativa és possible encaixar-lo amb les coordenades fonamentals d'un discurs mític i primordial. Tot i que s'ha tractat i documentat prou literatura com perquè l'assumpció sigui difícil de discutir, en aquesta tesi la qüestió ha hagut de quedar sense demostració. Això ho converteix en una limitació que ha de ser, com a mínim, assumida.

Vist així, també podria semblar que el nacionalisme és un discurs autònom i autosuficient; però això també pot induir a error. Una de les potències de la tesi és precisament que situa el discurs nacionalisme al final de la lògica de l'Estat; però malgrat tot, sembla que el nacionalisme tingui entitat discursiva pròpia. Això és una



limitació: el nacionalisme és un discurs d'Estat i el discurs d'Estat té moltes més cares que la nacional. L'autonomia del discurs nacionalista podria fer pensar en l'existència de la nació com a entitat anterior; però això només és un efecte, l'objecte que sorgeix de les regularitats del discurs. Aquesta limitació, en realitat, haurà de veure's com una oportunitat per obrir noves vies d'estudi.

D'altra banda, la presa de posició discursivista en relació amb el nacionalisme també pot ser perversa: el sol exercici de posar sobre el mateix pla les diverses perspectives teòriques i contraposar-les en un diagrama comú és una operació discursiva apriorística: no seria possible comparar-les si no es dóna per descomptat que estan formades per la mateixa substància argumental. La classificació de les teories tal com s'ha proposat aquí, ja du el segell de l'opció discursiva que es prendrà després. De manera que tot i que el raonament sembla lògic i autònom du les marques de la seva finalitat. Com les diverses teories del nacionalisme, al capdavall. Però només la teoria discursiva del nacionalisme pot considerar les altres com a parts de la mateixa problemàtica, de manera que en assumir el compromís de fidelitat amb ella mateixa, aquesta mirada inclou les altres perspectives. És doncs, una oportunitat operativa fer-ho així; però alhora és una limitació per la tesi i per la discussió sobre el nacionalisme.

Però ni que s'hagi assumit acríticament que el discurs nacionalista té naturalesa narrativa, també queden pendents de discutir aquestes característiques: al darrer capítol de la tesi s'ha demostrat que el nacionalisme compleix algunes de les característiques pròpies del discurs i s'ha proposat analitzar-lo a partir de les pautes clàssiques d'anàlisi narratives; però això podria haver conduït encara a un altre malentès: la narrativa nacional no és finita ni absoluta; varia, es renova i és adoptada, relançada i actualitzada pels usuaris mateixos fins que es consolida en el que podria anomenar-se repertoris interpretatius (*repertoires*) que ajuden a aclarir i a explicar, una certa forma d'organització del món.

La paradoxa és que amb aquesta tesi sembla que s'hagi caigut en la temptació de fixar la narrativa nacional i de delimitar-la en un lloc i en un moment abstractes. Això seria, obertament, un error, si no fos que, més aviat, es tracta d'un problema de finalitat: el propòsit d'aquesta tesi no és resoldre l'enigma nacional sinó intentar situar-lo en algun punt per garantir-ne unes certes condicions d'estudi posterior. És a dir, que es tractava només d'elaborar instruments específics per detectar, assenyalar les particularitats dels dispositius de reproducció nacional; els límits i la intencionalitat del discurs. De manera que tot situant-lo i acotant-lo en unes determinades coordenades històriques, culturals i polítiques es podien identificar millor aquests aspectes.

Però ni aquest emmarcament històric ni l'assenyalament d'algunes claus discursives no haurien de fer de la tesi ni una recerca històrica ni una recerca d'anàlisi del discurs nacionalitzador. Tot i que això s'ha advertit repetidament tant en el procediment com en els capítols corresponents de la recerca, l'ambigüïtat que significa haver sorgit en l'interstici podria ser una debilitat més de la tesi.

### **3. Mitjans de Comunicació**

La tesi marca condicions noves per a la mateixa noció de mitjans de comunicació i inaugurar aquesta discussió significa, alhora, haver d'obrir la secció de les limitacions vinculades al tractament dels mitjans de comunicació i a la qüestió dels referents teòrics i conceptuals que s'hi vinculen.

La mateixa concepció habitual del que eren els mitjans ha esdevingut discutible. És de fet, fonamental, per a la sostenibilitat de la tesi, que la noció més generalitzada de mitjans de comunicació es discuteixi; perquè si no s'esfondra tot l'argument sobre el qual se sosté la crítica a l'esfera pública burgesa i la necessitat conceptual de l'esfera pública simbòlica. Al capdavall, aquest hauria de ser un punt de partida per un plantejament investigador que –en la línia de les propostes dels estudis culturals– els mitjans de comunicació es dissolguessin com a dispositius reproductors del discurs cultural entre les pràctiques socials.

La proposta no és ni nova, ni precipitada, ni mancada de sentit; però condueix una certa tradició de recerca comunicativa a un carreró sense sortida i, en fer-ho, arrossega altres línies d'estudi –com ara l'estudi més comú dels estudis de nacionalisme que s'ocupa d'explorar el paper específic dels mitjans de comunicació en la seva reproducció o d'analitzar-ne els continguts.

La recerca que es defineix des de la separació entre mitjans de comunicació i societat topa de cara amb la recerca que aquesta tesi proposa; i això podria semblar una limitació; tot i així es tracta només d'un problema metodològic que té a veure amb el focus d'anàlisi: Foucault (2004) proposa desplaçar el centre de l'anàlisi de les institucions des dins a fora, a la recerca dels processos que les han consolidades; així, diu ell, es pot dotar la institució de moviment i de lògica i se'n poden identificar millor els processos de formació i les fonts del sentit. Aquesta operació, afirma l'autor francès, no menysté els altres estudis que fan focus sobre la institució per analitzar-ne les estructures i els

---

continguts, però convé assumir que es tracta de dues propostes analítiques diferents; i la d'aquesta tesi passa per descentrar i dissoldre el que habitualment s'anomenen mitjans de comunicació per prioritzar una mirada més fixada en les pràctiques culturals.

#### 4. Discurs

Precisament, aquestes pràctiques culturals que ocupen el focus una vegada es descentra la discussió sobre les institucions dels mitjans de comunicació, són les que permeten parlar de discurs. Però aquesta és una altra caixa de Pandora.

Els estudis del discurs són diversos i complexos i afirmar que el nacionalisme -o fins i tot que la cultura- és un conjunt de pràctiques socials de naturalesa discursiva no significa que tothom ho entengui de la mateixa manera. Per això alguns consideren l'anàlisi del discurs com l'anàlisi d'allò que difonen els mitjans de comunicació; mentre que per d'altres l'anàlisi del discurs té a veure amb la revisió dels continguts verbals i encara per uns altres té a veure amb l'anàlisi de les pràctiques comunicatives. Els procediments i les tècniques d'anàlisi, multipliquen encara més aquesta, de moment, triple tipologia de la noció de discurs; de manera que l'opció del discurs no és una solució per si mateixa - com podria semblar- sinó que encara contribueix a multiplicar les possibilitats i, doncs, les limitacions d'aquesta tesi.

Per al cas que ocupa aquesta recerca en particular, la presa de decisions que segueixen a la concepció del discurs ha quedat pendent. Només s'ha buscat l'opció més general possible una vegada assumit que els mitjans de comunicació -tal com s'anomenen tradicionalment- no eren prou per explorar el procés de configuració de l'escenari cultural; i que aquells *mitjans* actuaven en complementarietat amb altres dispositius diversos de comunicació. Això ha obligat a obrir la noció de discurs i sortir d'algunes concepcions molt habituals que tendeixen a reïficar la idea de mitjans de comunicació.

Per això s'ha optat per rescatar la proposta teòrica que és l'aplicació semiòtica de les narratives transmediàtiques un concepte que va ser formulat inicialment per Henry Jenkins (2003 i 2006) però que autors com Carlos Scolari (2009) han rescatat per reconduir-lo a l'anàlisi de pràctiques comunicatives contemporànies. La proposta és molt suggeridora, però encara està mancada de profunditat teòrica i encara s'escota en l'estructura mediàtica i la intenció estratègica del màrqueting. Aquesta limitació del marc teòric que es fa servir de referència per a l'estudi del nacionalisme podria arribar a condicionar la tesi; però, com seguint el propi Scolari (2009) la teoria s'ha d'acabar

---

consolidant; i de moment, és un bon punt d'ancoratge per seguir amb l'anàlisi del discurs nacionalista que reverbera en múltiples dispositius sempre reforçant la mateixa història central, la mateixa marca.

La segona limitació pel que fa al plantejament amb què s'ha trobat aquesta tesi és que Foucault (2007) insisteix a escriure que el discurs està format per enunciats i que els enunciats són de naturalesa verbal. Això encara podria fer més problemàtica la decisió que s'ha de prendre en aquesta direcció, perquè si la referència és la noció de discurs segons Foucault, aleshores s'hauria d'obeir aquesta premissa. El problema, però és que si s'assumeix que només es poden analitzar enunciats verbals, aleshores el nacionalisme escampat a través de dispositius icònics, petris, tèxtils, objectuals, etc. no podria analitzar-se des d'aquella perspectiva.

Obrir discussió de l'anàlisi icònica és perillós; però s'ha de comptar que ja hi ha prou experiència i recorregut per fer-ho: Lessing i Spinoza van introduir la "intenció de l'autor del text" per trencar el monopoli interpretatiu de les Escriptures. I la pregunta és ara si és possible introduir també la qüestió de la intenció de l'autor de la pintura i de l'escultura.

Aquesta tesi ha assumit que els enunciats icònics compleixen la major part de les característiques pròpies dels enunciats tal i com s'ha vist que els definiria l'autor francès. Això, com a mínim, obre la porta a pensar en les possibilitats d'aquesta altra línia de discussió que reforçaria la idea central d'aquesta tesi: més enllà de la premsa escrita, és necessari considerar altres dispositius i altres suports com a mitjans de comunicació –en tant que dispositius enunciadors. Però és una opció discutible i això es converteix en una de les limitacions i un dels temes pendents.

I tot i la resolució decidida de la qüestió del discurs i de la seva naturalesa verbal, hi ha problemes que queden sense resoldre: per exemple la relació teòrica entre text, enunciat i discurs: on es troba el lector, i qui és el *públic* del discurs nacionalista. És un problema teòric o un problema conceptual que genera una pregunta falsa. Hi ha un sol *receptor* del discurs nacionalista; o en termes de Foucault, si hi ha un tipus d'*habitant* del discurs. Potser convé assumir que el discurs és anterior a tots els constructes que ell mateix genera: l'individu, els mitjans, la veritat...

Convindria saciar aquestes inquietuds teòricament i potser mitjançant exemples pràctics per tal que no es convertissin en limitacions del model teòric que procura aplicar-se en aquest cas. La debilitat en el model teòric és anterior a les limitacions particulars que la

---

tesi podria presentar: si la tesi servia per assenyalar-les, aleshores també s'hauria de poder considerar un èxit.

### **Metodològiques**

Una altra de les limitacions que es detecten en aquesta tesi és gairebé retòrica però s'intueix ben al principi del text: la tesi es desplega en espiral, però pot fer la sensació que es tracta d'un raonament circular, en què de bon començament ja s'anticipen els desenvolupaments fins al final. És pot explicar aquesta sensació des de tres fronts: per una banda, convé advertir, primer, que hi ha diversos estils de redacció en tesis diferents; per l'altra, que és una tesi teòrica en què es discuteixen les categories; i pel tercer costat, la naturalesa no linial del coneixement.

En el primer cas, convé recordar la distinció entre les formes de redactar típicament anglosaxones i les més continentals. La linialitat i el progressiu desplegament dels textos d'estudis culturals anglosaxons contrasta amb la circularitat i la reflexió especulativa més pròpia de les tradicions continentals europees. La distinció, acceptada fa més de cinquanta anys podria seguir vigent en l'actualitat. Davant d'aquesta discussió, les influències –voluntàries o no- que han governat aquesta tesi són clarament continentals. No hauria de ser estranya doncs, aquesta rara forma de nus que la tesi ha adquirit.

Per altra banda, també es tracta d'una tesi teòrica. Fa cinquanta anys es diria que és una tesi especulativa perquè es basa en la discussió de conceptes teòrics contraposats. Els conceptes no emergeixen sols sinó que convé concebre'ls inserits en tradicions de coneixements i xarxes conceptuals que en matisen el valor i les característiques. L'estudi i la confrontació de conceptes implica assumir aquest anar i venir perpetu des de la xarxa i la tradició fins al concepte i tornar. La mateixa discussió de les categories que pot resultar d'aquest trasbals implicarà tornar a teixir els nous conceptes i les noves categories de bell nou en la pauta teòrica a què pertanyen.

I finalment, ni el coneixement és linial ni ho és la relació entre l'estímul i el desplegament complet del raonament. Per això qualsevol intent de linealització i de narrativització del procés de desenvolupament del saber és una ficció i una deformació. Haver optat per una tesi que va i vé dels conceptes als referents teòrics, que trenca la línia temporal evolutiva habitual dels textos històrics i que força l'estructura clàssica dels projectes de recerca és una manera d'assenyalar aquesta ficció i aquesta deformació

---

com a imposicions que podrien acabar no per generar coneixement nou sinó per impedir-lo.

Tot i que s'ha especificat una i altra vegada que la vinculació d'aquesta tesi amb el nacionalisme no és ni de resoldre'l ni de donar pautes definitives per a la seva anàlisi, el darrer capítol podria fer caure en una confusió: la proposta d'una estructura analítica com la que s'ha fet és incompleta, insuficient i simplificadora. Perquè podria semblar que és un esquema rodó i que obliga les anàlisis posteriors a obeir-lo. Però aquest no és el propòsit i l'error és que pugui semblar-ho. D'altra banda, els exemples que s'han anat donant són diversos però només poden arribar a amanir una mica la complexitat i la multiplicitat dels casos, de les possibilitats que formen l'univers dels nacionalismes. La finalitat, també s'ha explicitat, no era proporcionar una anàlisi final i completa (entre d'altres coses perquè la tesi no s'ocupa de cap cas particular) però no deixa de ser una limitació que només s'embasti la qüestió i la deixi com un tema inacabat.

### **Literatura de referència**

Bona part de la tesi gira al voltant de les transformacions en el coneixement al llarg dels s.XVII, XVIII i XIX però ha prescindit de la literatura original a l'hora de fer-ne els comentaris. La major part de les fonts són secundàries, que descriuen les transformacions i les obres i els autors. Aquesta és una debilitat important a l'hora d'interpretar l'escenari d'una època. Enlloc de consultar les obres originals de Kant, Linneo o Darwin s'ha preferit revisar autors que escriuen sobre història de la ciència. La limitació que deriva d'aquesta operació és majúscula; però l'imperatiu de l'operativitat i les condicions de la tesi han hagut de passar davant del rigor arqueològic –literal i literari.

### **Abast de la recerca**

La impostura teòrica i abstracta del model i de l'estudi de les fonts disponibles ha conduït al mateix cul de sac de què Hohendahl (1979) acusava HCOP de Habermas. La pèrdua de referents històrics i geogràfics podrien lluitar aquesta tesi. En la seva formulació, Michel Foucault –que serveix de referència al llarg de tota la tesi- no situa escenaris geogràfics concrets; llevat d'algun moment que explicita que es fixarà en la França del s.XVIII, per exemple (vegeu Foucault, 2009) només es pot sobreentendre que normalment parla de l'Europa més occidental: França, Alemanya, Regne Unit.

La imprecisió, de la formulació de l'autor francès, però, permet que el model es formuli en abstracte i que es pugui aplicar als diversos escenaris històrics i geogràfics segons el cas. Però el preu d'aquesta abstracció, com el de la tesi, és elevat: primer, perquè fa pecar el raonament d'eurocèntric i imposa com a normal, i abstracte universal, una pauta de funcionament molt europea. Segon, l'operació impedeix, per exemple, entretenir-se a explorar les diferències entre les *Il·lustracions* Francesa, Anglesa i Nordamericana que alguns autors ja han descrit (vegeu, per exemple, Himmelfarb, 2008 o Porter, 2000).

La mateixa operació que és l'elaboració d'un model general també iguala, d'una manera un xic barroera, els nacionalismes europeus i nordamericans entre ells (vegeu els exemples que parlen de diversos nacionalismes l'hongarès, l'alemany, el francès, l'italià, el català, l'espanyol, l'anglès, el britànic, l'estadunidenc, el quebequès, etc.). És sense dubte una limitació perquè arrossega implicacions i pautes impositives de normalitat, etc. Però també contribueix a criticar la trinitat típica de la literatura sobre el nacionalisme que redueix la pràctica a l'ambigua trilogia que no defineix l'elit, els mitjans de comunicació i la política.

Aquest eurocentrisme dels exemples i del plantejament de tota la tesi comporta els problemes que deriven pensar el nacionalisme només des d'Europa: el nacionalisme acaba semblant un projecte europeu, un propòsit dominador i colonial (vegeu Calhoun, 2007:30). El raonament impedeix que el Nou món es mostri amb coses per ensenyar i sobretot amb propostes que facin repensar el nacionalisme. En aquest sentit, els estralls de l'imperialisme i la frescor i l'energia del que s'ha anomenat perspectiva postcolonial dels estudis culturals haurien de ser estímuls permanents per descentrar la mirada eurocèntrica. Però aquesta tesi, tot i que ha citat en diverses ocasions autors que solen situar-se en l'òrbita dels estudis postcolonials, tampoc ha sabut desprendre's dels tics del melic.

La imprecisió (i la imposició) geogràfica, però, no va sola. Els exemples preferiblement europeus que s'han escollit per il·lustrar les pràctiques i les formes del discurs nacionalista també han ballat temporalment i han mostrat una certa imprecisió històrica. Tot i que ja s'ha justificat, en el seu moment, que el discurs nacionalista és funcionalment idèntic, el vaivé cronològic i l'ús d'exemples contemporanis contraposats a un raonament històricament situat podria veure's com una limitació. Efectivament, la transformació epistèmica que s'ha descrit que trenca el s.XVIII al principi del darrer terç, encaixa amb la cronologia i la història que proposava Habermas per a la formació i consolidació de l'esfera pública burgesa; hauria estat pertinent desplegar exemples de

---

nacionalisme que fos contemporani amb aquella transformació. Però l'exercici arqueològic que hauria de dur a treballar amb exemples cronològicament situats, i geogràficament, hauria obligat una altra tesi. S'ha preferit optar per la diversitat d'exemples per marcar que el nacionalisme evoluciona, es transforma, es renova, s'itera i es *diferencia*, però que, en darrera instància, funciona sota les mateixes condicions i amb idèntiques característiques per tots els llocs i per tots els moments...

### **Empíriques**

La tesi és teòrica. Potser fins i tot massa: la manca d'exemples, la distància inevitablement dels contextos històrics i geogràfics i deixa el model proposat aquí com una pauta pendent de comprovació empírica. Però l'ús de més exemples només hauria deformat la tesi, o bé n'hauria ampliat (més) monstruosament la longitud o s'hauria convertit en una altra tesi concentrada sobre un sol cas particular i sobre un moment històric concret. Llavors, efectivament, seria una tesi empírica, però seria també una altra tesi.

## **5.2. Desenvolupaments possibles**

### **Conceptuals:**

#### **1. Esfera pública**

Un dels millors aspectes d'aquesta tesi és que assenyalava diverses indeterminacions que apareixen en el recorregut teòric a través del qual es consolidava la noció d'esfera pública. És cert que no es tracta de discussions originals, ni de qüestions que no s'haguessin considerat abans; però sí que és nou haver-les identificat sense caure en l'esmena a la totalitat del raonament proposat per Habermas (2006). Això implica que tot i els anys que fa des de la primera edició de HCOP l'obra ha generat una tradició que encara és fèrtil per seguir discutint.

Però les indeterminacions, -que s'han assenyalat unes pàgines més amunt-, han passat per incompletuds i limitacions de la recerca; perquè en la major part de les ocasions s'han deixat de banda com una taxa necessària per resoldre el problema de la continuïtat i per completar el raonament inicial.

I d'altra banda, les mateixes indeterminacions també haurien de passar com a desenvolupaments possibles per la recerca que aquesta tesi inaugura. Per exemple, .a



---

discussió sobre el públic, la discussió sobre la tecnologia de l'Estat, les estructures de poder que es troben en el context simbòlic i que complementen i reforcen les estructures institucionals visibles; el nacionalisme com a equipatge simbòlic que completaria les estructures estatals; o fins i tot la relació girada entre la nació i l'Estat segons la qual la nació podria funcionar com l'Altre discursiu que l'Estat construeix, que l'Estat necessita i al que l'Estat mateix concedeix sentit.

Queda també la qüestió irresolta discretament desplaçada del conflicte i de la dificultat per explicar com és que de sobte, la maquinària de l'Estat deixa de funcionar o ho fa malament. Els casos històrics d'intents d'imposició estatal que han aconseguit sembrar desavinences i reaccions són in comptables. I des d'aquest model aquesta avinentesa no s'ha aclarit prou. Potser hi ajudaria analitzar les formes d'organització social que remetent a un discurs alternatiu de col·lectivitat; o a les institucions no estatals que el reproduïxen. Potser convindria distingir l'esfera pública promoguda per l'Estat de l'espai social aquell que proposava Hannah Arendt (2009) i que ni Habermas ni aquesta tesi han considerat amb l'atenció merescuda.

Tot aquest seguit d'opcions però, no són les úniques formes en què la tesi podria germinar. Hi ha altres opcions, també teòriques, que podrien completar el model conceptual que s'ha elaborat amb aquesta tesi: la conjugació de la literatura vigent sobre esfera pública, dret i comunicació amb la literatura actual sobre nacionalisme, identitats i migracions és un terreny tan ampli com estimulants i pertinent si es tenen en compte totes les transformacions i les contradiccions que es posen sobre la taula en l'escenari internacional actual. Si a totes aquestes possibilitats s'hi afegixen les transformacions comunicatives i els fenòmens que vinculen els canvis socials, polítics, legals i els nous dispositius comunicatius, l'efecte multiplicador és notori.

Tot i la vastedat de l'àmbit que es dibuixa quan es presenta la situació en els termes que s'han utilitzat unes línies més amunt, la preocupació i les possibilitats no deixen de ser concretes i operatives una vegada se superen les barreres més institucionals que epistemològiques entre els diversos àmbits disciplinars en què cadascuna d'aquestes discussions ha tingut lloc tradicionalment. Una aposta transdisciplinària decidida permetria combinar l'estudi dels processos de digitalització de la comunicació per dur-lo al terreny del dret i de l'estudi de la legitimitat i de la discussió sobre allò públic o sobre els processos de consolidació i de formació de les estructures institucionals. En aquest cas, conceptes com els de "Smart mobs" o "multituds intel·ligents" (Rheingold, 2006); o fenòmens com la coordinació de moviments socials a través de dispositius mòbils via

---

*sms* o via *twitter* possiblement podrien encaixar-se en raonaments i models teòrics anteriors sense haver de prendre la forma de teories formades de bell nou i autònomes de les tradicions de les ciències socials.

Per descomptat, aquesta aposta per la transdisciplinarietat és una militància tan reclamada amb insistència com pendent. Les nocions de subjecte, de societat, de publicitat, que formen part dels fonaments de la maquinària de la legitimitat de les estructures contemporànies dels Estats i de les organitzacions, es deixen sense discutir o generen discussions que es despleguen al marge de fenòmens tan contemporanis com inquietants i suggeridors i a l'inrevés, el (bon) propòsit de la recerca en comunicació crea móns, societats, economies i xarxes d'identitat que sembla que surin en el buit dels temps i dels espais mitològics i que desatenguin –quan no menystinguin– les tradicions de coneixement consolidades que, al capdavall, proposen interpretacions i recursos comprensius molt més coherents i molt més pròxims a les institucions que, finalment, acabaran per prendre decisions. Aquesta tesi ha proposat un punt de partida per a algunes d'aquestes opcions; i després del diagrama que s'hi ha proposat les possibilitats són més grans.

## 2. Nacionalisme

Més enllà de la qüestió de la interdisciplinarietat, la discussió específica sobre el nacionalisme també es pot convertir en un punt de partida per a recerques posteriors que aquí només s'han apuntat: al marge de la relació entre la nació i l'Estat que es proposava unes línies més amunt, hi ha una discussió molt més centrada sobre el funcionament del discurs nacional que també podria desplegar-se: al llarg de la tesi s'han mencionat exemples i casos de la literatura romàntica europea, tant per parlar de l'audiència (per exemple, Newlyn, 2000) com per parlar de l'imaginari sobre el territori, la sang, l'esperit o la identitat nacional (vegeu, per exemple, von Hoffmannsthal, 1992 o Safranski, 2007 i 2009 o fins i tot, Sunyer, 2006). La recerca que podria continuar en aquesta direcció pot tenir a veure tant amb l'anàlisi dels repertoris interpretatius nacionals i llur vinculació amb la literatura romàntica com amb els processos de solidificació dels recursos literaris i anímics en lleis i models polítics. Respecte d'aquesta segona, no escapa a ningú que els nacionalismes de principis de s.XX van ser, entre d'altres coses, una posada en pràctica i una posada en llei dels imaginaris romàntics que s'havien cuit cinquanta anys abans. Per descomptat que han canviat les condicions legals i estètiques; però potser valdria la pena proposar recerques que busquessin de quines maneres es desplega aquest procés de vinculació entre la llei i els imaginaris culturals.

---

Aquesta mena de recerques, no només contribuïria a consolidar una certa línia de recerca pròpia dels estudis culturals que explora el nacionalisme sinó que a més a més ajudaria a identificar els mecanismes de legitimació simbòlica que imperen en paral·lel dels sistemes institucionals –per al cas del nacionalisme, per exemple– així com desvelar les formes de funcionament del poder a través de les pràctiques discursives i culturals.

### 3. Mitjans de comunicació

Més enllà del que s'ha exposat fa unes línies quant a la incorporació de la recerca comunicativa a l'estudi transdisciplinari de les transformacions d'allò públic i de les noves condicions comunicatives que es preparen, la tesi pot ajudar a assumir definitivament que la doble finalitat de les institucions comunicatives és indiscutible i difícil de destriar. És a dir, que entre els desenvolupaments de la tesi hi ha el de replantejar l'estudi dels continguts dels mitjans de comunicació. Això podria significar, per exemple, acabar amb plantejaments que intenten reforçar (encara!) discussions caduques que distingeixen informació d'opinió o informació objectiva de la subjectiva com si fossin categories naturalment distingibles o com apriorismes indiscutits.

També, la proposta de la tesi, podria servir de referència per a l'elaboració d'un marc teòric per a l'estudi de la comunicació de proximitat o per a les esferes públiques *transnacionals*, o per l'estudi de les estructures comunicatives en escenaris supraestatsals com ara la Unió Europea, etc. Però això encara es desplegarà una mica més en l'apartat dels desenvolupaments empírics de la tesi.

### 4. Discurs

La via de desenvolupament teòric més suggerent que es podria intuir en aquesta tesi és la que posa en dubte la noció d'enunciat tal com el proposava Foucault (2007). La mirada *verbocèntrica* de l'autor francès havia obligat a arranjar el seu plantejament per encabir, en l'anàlisi, enunciats, per exemple, icònics o escultòrics. L'avinentesa podria indicar una altra via d'estudi que explorés les condicions per a la incorporació dels *altres* enunciats en l'estudi del discurs.

Al capdavant, en la tesi mateix ja s'han exposat les quatre característiques que Foucault considerava que els enunciats han de tenir: a) un correlat que doti de contingut i de sentit, b) un subjecte enunciator i un enunciat, c) que estiguin inscrits en camps enunciatius més amplis i d) que estiguin dotats d'una materialitat que els faci vigents a través del camp enunciatiu per mitjà del qual es veuen realitzats.

---

Així l'autor francès insisteix a posar exemples verbals i a emmarcar el seu raonament en la verbalitat. Però que les característiques dels enunciats puguin ser complertes també per edificis –arquitectura- per estàtues –escultura- i per pintures o fotografies –icones-, obre la porta, com a mínim, a pensar en les possibilitats de l'altra línia de discussió que reforçaria la idea central d'aquesta tesi: més enllà de la premsa escrita, és necessari considerar altres dispositius i altres suports com a mitjans de comunicació –en tant que dispositius enunciadors del discurs nacionalista. Però no només en el camp del nacionalisme on ha començat la discussió, sinó que es podria explorar i discutir la noció de discurs i d'enunciat de manera més abstracta i teòrica i més àmplia perquè pogués ser traslladada a d'altres anàlisis i aplicacions.

### **Metodològics**

Entre les oportunitats metodològiques, la més imperativa és la de l'elaboració d'un model d'anàlisi del discurs nacionalista que tingui cara i ulls. Segurament no es tractaria d'una pauta que es pogués omplir com una graella. És més probable que s'hagués de parlar d'una gramàtica del discurs nacionalista entenent que hi ha una estructura que es repeteix al llarg de tota la pràctica encara que canviï de forma, encara que canviïn els continguts de la combinatòria.

Ebossar, com s'ha esbossat, un model d'anàlisi hauria de prendre's com una invitació per a desplegar i contrastar un model resolt i definit. És a dir, allò que s'ha desplegat a la segona part del darrer capítol de la tesi és merament una pauta de referència, com a màxim, com un punt de partida.

### **Empírics**

La tesi dona una permanent sensació d'incompletud, d'immaterialitat, de tema pendent. Això ho fa la necessitat que genera d'una comprovació, d'un contrast i d'una discussió que compari casos i pautes. La tesi que s'ha presentat aquí haurà de ser confrontada amb la història, amb els casos, amb les geografies, amb els nacionalismes i amb els Estats. I aquesta mancança és una possibilitat de desenvolupament.

L'ambició del propòsit teòric no permetia cap altra opció que la de desenvolupar el raonament teòric fins al final. Però ara, arribats a aquest punt, la contraposició amb els casos específics es fa imperativa i alhora és condició per a consolidar les pautes analítiques o les comparacions entre casos.

---

Una via d'aplicació empírica que completés el model teòric de la tesi, pot ser d'abast molt ampli: l'estudi ha proposat un nou referent teòric per a la noció d'esfera pública simbòlica i això vol dir que tots els àmbits en què es parla de processos de legitimació basats en la publicitat i les estructures comunicatives podrien ser explorats des d'aquest marc. Això inclou, des d'escenaris comunicatius d'abast local i de proximitat fins a escenaris supraestatsals pels quals la qüestió de la legitimitat és un tema pendent.

També d'altra banda, hi ha molts nacionalismes possibles -és clar, més que països- però també seria un flac favor a les possibilitats del model, fins ara teòric, que s'ha desplegat en aquestes pàgines confirmar-lo contra els casos de tots aquests nacionalismes. L'interès de la teoria ha de ser replantejar la pràctica, no reforçar-la; dotar d'instruments per a discutir i per posar a prova les concepcions habituals, per anticipar les transformacions, els punts de ruptura i els punts d'enquistament.

Per això el model d'anàlisi del discurs nacionalista ha de servir per desvelar pràctiques trivials, discretes, que passen desapercibudes als investigadors que treballen aquest tema. Ha de servir per replantejar el debat sobre les qüestions identitàries i enlloc de reforçar-lo i esclerotitzar-lo en mirades etnicistes, folcloristes o materialitzar-lo en opcions d'etnopolítiques, de condicionaments i de determinismes genètics de la identitat, desmuntar-lo i convertir-lo en recursos integradors i rupturistes. De manera que si ha de trencar-se alguna cosa, que sigui el concepte, no la societat.



## **6. Conclusió.**

**Esfera pública simbòlica: amb l'Estat no n'hi havia prou.**





Al centre de les fotografies que s'han explorat amb aquesta recerca hi ha l'Estat. I malgrat que ocupa aquesta posició privilegiada, tant en la tradició de recerca sobre esfera pública i en la recerca sobre legitimitat política i legal; com en la tradició de recerca sobre nacionalisme i identitat col·lectiva o en la recerca sobre comunicació social, l'Estat hi sol passar desapercebut. Es considera sovint com un producte, com un efecte, com un resultat, com un final, massa allunyat del camp d'estudi per mencionar-lo en primer terme.

Però cada vegada s'intueix més la conclusió de l'exploració que s'ha fet en aquestes pàgines: la posició, discreta i final, oculta i central de l'Estat és el resultat d'una elaborada i complexa retòrica de consolidació, de neutralitat i de poder que l'Estat mateix s'encarrega de promoure i de desenvolupar. És una estratègia que té la forma d'un discurs que s'escampa a través d'institucions, de dispositius i de sistemes d'enunciació; a través de conceptes, de camps, d'àrees de coneixement, etc. Una retòrica així genera un reguitzell de productes discursius, la funció dels quals és, en darrera instància, consolidar, materialitzar i compensar el paper central de l'Estat. A través d'un complex sistema de transferències i de trops retòrics, l'Estat modern de dret es contraposa a nocions com ara les de poble, de nació, de voluntat popular, o fins i tot de públic.

---

La qüestió és que quan l'Estat de dret modern es va fundar definitivament amb el final del s.XVIII, no podia aparèixer sol. Amb l'Estat no n'hi havia prou. La seva emergència i consolidació com a estructura legal de referència va anar acompanyada de canvis profunds en el coneixement. La correspondència entre la transformació del saber i la transformació del poder és necessària per fer l'aparell jurídic que és l'Estat més acceptable, més vàlid, més legítim i més comprensible. L'Estat, doncs, ni podia sorgir del no-res com una imposició nova, ni podia presentar-se com un mer relleu del model de l'Antic Règim. Feia falta que l'Estat sorgís acompanyat per un sistema de valors nou de cap a cap. Michel Foucault, al final de la seva vida, va proposar la noció de *Governamentalitat* (vegeu 2004, per exemple). Li servia per examinar la correspondència entre les estructures de poder i les formes de saber vigents en un moment determinat de la història. Per aquesta tesi, aquesta aproximació ha sigut fonamental perquè ha permès aclarir que les transformacions que faciliten la implementació dels Estats de dret moderns estan inscrites en unes transformacions que s'allarguen per tota la superfície del coneixement.

D'aquesta manera, la transformació estructural de la publicitat burgesa descrita per Habermas (1962) es correspon amb les transformacions estructurals de caràcter epistèmic: des de l'episteme clàssica il·lustrada en què es dibuixen els propòsits alliberadors contra l'Antic Règim; fins a l'episteme moderna estatalitzada, en què els Estats es consoliden com la unitat legal i política fonamental a escala mundial.

Però aquesta tesi no s'havia fixat en l'Estat modern de dret d'entrada. Aquesta conclusió que s'articula aquí necessita tot el recorregut de la tesi per sorgir com la resposta d'un enigma imprevist. Al principi de la tesi, mentre s'anava configurant i desplegant l'estudi, es buscava la forma de completar la tradició sobre els estudis de l'esfera pública i de quina manera el nacionalisme s'hi incorporava. La manera d'ambdues àrees de recerca de tractar la comunicació social d'esquitllada distreia una hipòtesi segons la qual un i altre camp haurien de complementar-se: la comunicació social reproduïx el debat de l'esfera pública alhora que la identitat nacional. Això passava, inicialment, per explorar els punts de contacte entre les diverses àrees de coneixement.

---

De manera que el primer dels objectius d'aquesta tesi havia estat aclarir i comprovar la correspondència entre els canvis en la superfície del coneixement que Michel Foucault va descriure (vegeu Foucault, 2006, entre d'altres) i els canvis en les estructures de la publicitat burgesa descrits per Habermas. Com ja s'ha vist més amunt, efectivament, els processos històrics, la substància de la llei i la naturalesa de la legitimitat que s'implementa amb la figura de l'Estat de dret modern, es corresponen en tots dos casos.

Però la reflexió no ha dut només a aquesta coincidència. Fruit del primer dels objectius, però, també es pot extreure una segona conclusió. La problemàtica conceptual i metodològica que creua la tradició investigadora sobre la legitimitat de l'Estat, sobre la voluntat popular expressada en l'opinió pública generada des de les condicions de la publicitat, és simptomàtica d'una altra mancança. El canvi profund en el context de l'Estat fa repensar una qüestió habitualment assumida: la voluntat popular, la justícia, la raó d'Estat no eren allà des d'abans tot esperant l'ocasió oportuna per realitzar-se, sinó que sorgeixen amb les transformacions del coneixement. Amb aquest terratrèmol del saber que ho canvia tot, les noves formes de poder obtindrien sentit nou i valor nou. Amb l'Estat doncs, no n'hi havia prou. Les condicions de discussió pública i lliure que l'Estat garanteix al seu si, estan destinades no només a discutir i a generar la llei sinó a reforçar-la. El supòsit de l'Estat com a garantia de la llibertat esdevé una paradoxa quan s'acosta al principi kantianà que no hi ha llei sense força (vegeu Derrida, 2008:16).

De manera que aquesta paradoxa es converteix en un punt de partida nou que emergeix directament del primer dels tres objectius assolits: la necessitat d'un element anterior al poder de la llei que en garanteixi l'aplicabilitat. La publicitat burgesa descrita per Habermas com un model desitjable es mostra, tal com s'ha vist, dèbil i insuficient, empíricament esquiú i conceptualment incert en la seva pròpia descripció. La lectura del successor de Max Horkheimer a la Càtedra de Filosofia i Sociologia de la Universitat de Frankfurt retorna al menysteniment de les capacitats del públic per a la discussió i a la vulgarització temàtica i a l'empobriment qualitatiu d'allò obert, per explicar la insuficiència democràtica.

---

D'entrada, Habermas fa una feina considerable en la integració de la comunicació en la pràctica social; però després es mostra reduccionista i simple a l'hora de plantejar els processos de recepció de la comunicació social. Com s'ha vist al llarg del capítol 3.1, l'elitisme burgès del model de Habermas i la manera d'entendre l'impacte de la premsa demanen una revisió profunda en termes comunicatius, històrics i ideològics del seu plantejament inicial. Les formes socials de la lectura del final de s.XVIII i durant el s.XIX dista molt d'aquella hipòtesi de receptors passius i desinteressats, homogenis i incapaçs que ha estat considerada sovint des de la tradició comunicativa.

És però el mateix raonament paradoxal el que permet ser plantejat a l'inrevés: l'entitat anterior a la llei, l'element de la força que la implementa, al capdavant doncs, el centre de poder, no podria ser *el poble* sinó el propi Estat. De fet, mentre el poble escapa una i altra vegada de la seva pròpia definició borrosa, i es presenta serpentejant pels racons de la història, l'Estat llueix uns límits explícits, escrits, territorialment concrets i poderosament esmolats. Fins al punt que el discurs al voltant d'una voluntat popular expressada en forma d'opinió pública generada a través de les condicions de la publicitat burgesa no seria l'origen del poder de l'Estat sinó un efecte. La inserció de les transformacions polítiques i legals en un marc més ampli de canvis cognitius conjuntament amb la hipòtesi de la correspondència entre les estructures de poder i les formes de saber, aclareixen aquesta mirada: no és l'Estat el producte de la raó sinó que és la raó l'element que justifica i legitima la força de l'Estat.

La selecció sistemàtica inaugurada amb el final del s.XVIII que escindeix coneixements racionals i coneixements no racionals, la institucionalització de formes de coneixement vàlides i l'exili de formes primitives de saber, afavoreix una i altra vegada la figura de l'Estat. L'Estat es converteix, ben mirat, en el mecanisme més eficient per assenyalar aquestes ruptures, aquests límits, aquests enfrontaments. I tal com es recorda a la tesi, això ja ho havien assenyalat Adorno i Horkheimer quan subratllaven la condició *Dialèctica de la Il·lustració*: dialèctica per la dualitat escindidora; i dialèctica pel principi d'enfrontament que inaugura.

Des d'aquest punt de vista, l'aparició de l'home que insisteix a assenyalar Foucault (2006) com la figura que gestiona les duplicitats entre la creença i la raó, que és alhora objecte i subjecte d'estudi, que sent i pensa, té instint i cultura, que és un i molts, obté sentit històric. No és només major d'edat per fer la seva pròpia llei, sinó que també és producte de la llei que el defineix com una entitat fonamental. Ja s'ha estudiat la simetria entre l'individualisme i el nacionalisme. Doncs de la mateixa manera, l'home modern unitari en la dualitat és simètric a l'Estat modern de dret que gestiona la seva

---

pròpia duplicitat: la llei constitucional oposada amb la indeterminació dels discursos sobre el poble, la voluntat, la nació... Plantejat en aquests termes, considerar l'Estat només des de la seva concreció legal és insuficient; però a més a més, reforça la idea que la llei és neutral, que la llei és justa i que el dret és universal. A la maquinària legal de l'Estat l'afavoreix presentar-se com el producte d'un debat racional sense més interès que el col·lectiu. Però ja s'ha vist a la tesi que l'esfera pública burgesa no era un terreny neutral i lliure, ni un espai alliberat de censura; com no ho eren unes pràctiques fortament ritualitzades com llegir el diari, prendre cafè i comentar els esdeveniments en veu alta: l'accés als cafès, la retòrica de la discussió, els temes i les sensibilitats, les preocupacions i les maneres, acaben solidificant-se en institucions –informals primer, formals, després– que duïen la signatura d'un grup social molt concret que havia adquirit de cop i volta, el dret de signar en nom dels universals.

És precisament a la recerca d'una via que permeti analitzar els dispositius d'aquesta aparent neutralitat i de la inherent dualitat en la lògica de l'Estat allò que ha conduït a formular la noció d'Esfera pública simbòlica. No bastaria l'esfera pública burgesa habermasiana que insistia en la qüestió racional i la premsa seriosa per explicar les condicions que genera l'Estat per garantir, des de la llei, la seva pròpia continuïtat i legitimitat. Fa falta considerar també els *altres* dispositius, les *altres* condicions que intervenen activament en la centralitat universalitzant de l'Estat. El concepte ampliat, doncs, d'esfera pública simbòlica hauria de servir per assenyalar el discurs a través del qual l'Estat garanteix la seva continuïtat, tot i romandre així, al centre de la fotografia, prou discretament per no ser qüestionat.

Per desplegar la noció d'Esfera pública simbòlica, s'ha fet servir l'enigmàtica noció de *públic*. El públic de la publicitat burgesa és una entitat necessària per al raonament que proposa Habermas, però alhora resisteix una i altra vegada la seva pròpia definició. Habermas, s'ha vist més amunt, intenta una descripció ahistòrica però no resol el problema de *la cohesió* anterior dels seus membres. I, tanmateix, la cohesió dels membres i l'autoconsciència del públic són condicions fonamentals perquè la discussió lliure pugui tenir lloc: els participants han de sentir-se formar part d'un projecte comú, d'una comunitat que es presenti com a no-discutida per tal que no sigui motiu de llur pròpia discussió. Hi ha, doncs, alguna *cosa més* que uneix els membres entre ells en un propòsit.

Tal com s'ha vist al capítol 3 d'aquesta tesi, i donant forma a la reflexió que havia de portar a l'assoliment del segon dels objectius marcats, la discussió sobre aquest *a més a més* que fa dels individus aïllats un públic amb possibilitats de parlar creua la sociologia

---

de cap a cap. És l'amenaça de l'anòmia que teoritzava Durkheim, els sentiments d'unitat que proposava Weber, la continuïtat històrica de Herder, la unitat psicològica que proposava Tarde, tot allò que es correspon, en certa manera, amb la diferència entre comunitat i associació. El recorregut del públic ha dut des de les crítiques més reconegudes a l'obra de Habermas (1962) fins a rescatar la noció d'esfera pública cultural. El recorregut del capítol 3.1. s'ha estirat a través de la revisió dels debats de Habermas amb els professors alemanys durant els anys seixanta i setanta cap a la discussió al voltant de la historiografia de HCOP (Habermas, 1962); i s'ha arribat fins a la noció de l'esfera literària i les recerques complementàries que han desenvolupat el concepte (especialment, l'obra de Hohendahl, 1989 i la de Newlyn, 2000). En aquests dos darrers casos, el canvi que Habermas dibuixava entre una esfera literària i una esfera política de debat es qüestiona frontalment: la distinció temàtica entre el debat estètic i el debat polític no hauria tingut lloc tan clarament com al model de Habermas podria semblar. A través de la revisió literària, Peter Uwe Hohendahl i Lucy Newlyn segueixen la tradició de la Teoria crítica en el sentit que demostren la continuïtat entre la transformació política i les condicions i les formes de la cultura, especialment la literatura durant el segle XIX Alemany i Anglès, respectivament. Aquests i d'altres exemples més vinculats a les polítiques promogudes per l'Estat (sobretot Gran Bretanya) en relació amb la cultura, haurien conduït Jim McGuigan (2004 i 1996) a proposar la noció d'Esfera pública cultural. Efectivament, la seva proposta és un referent clau a l'hora de formular la noció d'Esfera pública simbòlica que s'ha proposat aquí.

La rellevància d'aquest contacte és clau fins al punt, de fet, que la diferència entre l'esfera pública simbòlica i l'esfera pública cultural podria no semblar clara. Només n'és quant a sengles intencions: el concepte d'esfera pública cultural definit per McGuigan sorgeix en una conferència relativament recent (vegeu McGuigan 2004); abans, l'autor anglès havia escrit sobre *Culture and the public sphere* (1996). Tot i que en el segon cas, McGuigan presta una atenció especial a les transformacions descrites per Habermas i a la continuïtat de l'esfera pública literària, al llibre només hi dedica un capítol que el porta fins a qüestionar-se la figura de l'intel·lectual i la contraposició entre crítica i pràctica, a favor de la crítica. El llibre de McGuigan és un referent ineludible, però encara està molt orientat a la pràctica de les polítiques culturals.

D'altra banda, la noció d'esfera pública simbòlica fa referència a tot el conjunt –en el sentit ampli– de les pràctiques que promou l'Estat per configurar la seva pròpia legitimitat: unes pràctiques socials que són un seguit de discursos i de sistemes d'enunciació que creuen l'Estat per sota fins a confondre's amb ell i un conjunt de pràctiques que se'n distingeixen fins a enfrontar-s'hi. Per això s'ha evitat la noció de

---

cultura –que tradicionalment contraposada a la de la natura o a les altres àrees de saber podria conduir a la confusió de separar la llei i la política de la cultura i l'estètica. D'aquesta manera, l'esfera pública simbòlica es pot referir a tot el conjunt de pràctiques discursives de caràcter cultural, comunicatiu, vinculades al coneixement. Això pot incloure, també les institucions disciplinàries de l'Estat. No cal dir, però, que el concepte acabat de néixer està per desplegar i per discutir; encara que la seva rellevància és un punt de clausura prou interessant perquè quedi en conclusió d'aquesta tesi.

Vist així, la recerca de la noció de públic hauria conduït la tesi fins a la recerca d'una definició de cultura que acollís una mirada prou àmplia per considerar les estructures del poder. La tradició dels estudis culturals –britànics, sobretot, però també llatinoamericans- que segueix l'estela teòrica de Foucault i de Gramsci, treballa amb una certa noció de cultura que aguanta aquesta definició. És seguint aquella tradició i les característiques d'aquesta esfera pública simbòlica que es proposa el cas del nacionalisme. Al capdavall, el nacionalisme ha funcionat com una matriu comprensiva durant els darrers dos-cents anys i a hores d'ara resulta pràcticament imprescindible.

El problema de l'ambigüitat conceptual al voltant de la noció de cultura, doncs, ha conduït a l'opció del nacionalisme com una forma particular que encadena poder (determinació legal) i societat (identitat i cohesió social). Des d'aquesta opció, doncs, s'ha explorat la possibilitat que a partir del nacionalisme es pogués resoldre el problema del *a més a més* que li mancava al públic per construir l'esfera pública burgesa racional proposada inicialment per Habermas. De manera que tant la problemàtica d'un element anterior que garantis la cohesió del públic com el problema de la cultura han conduït a la revisió de les teories actuals del nacionalisme: ha estat l'assoliment del segon dels objectius.

D'entre les diverses teories del nacionalisme que s'exploren a la tesi, la tradició que s'adiu millor a les necessitats que s'havien definit és la perspectiva performativa. S'ha anomenat així perquè té de particular l'esforç per no substancialitzar la identitat ni cap de les nocions habitualment reïficates en l'estudi del nacionalisme<sup>245</sup>: la nació, per exemple. Les teories que en aquesta tesi s'han anomenat performatives consideren que la identitat no és una qualitat que *es té* o que *hi era* sinó que és el producte d'una pràctica i d'un exercici verbal o discursiu de clausura. Aquest producte pot ser reïficat, després, també a través de la iteració i de la institucionalització. Aplicat al nacionalisme, aquesta mena de perspectives tenen en comú que consideren que la nació no existeix si no és com el producte d'una pràctica insistent i tossuda, institucionalitzada i reforçada a través del nacionalisme que és el nom del discurs que la reproduïx. Per això aquesta

---

mena de recerques no discuteixen sobre la veritat de la nació o no s'interessen per la confirmació o la comparació entre nacions sinó per l'anàlisi detallada dels processos retòrics i per les pràctiques institucionalitzadores, naturalitzadores i reificadores que fan les nacions creïbles o discutibles, eternes o obligatòries, naturals o discretes; i és clar, les estructures de poder que fomenten una o altra retòrica en un determinat escenari conflictiu o de discriminacions.

Per descomptat, aquesta perspectiva *performativa* del nacionalisme critica frontalment algunes discussions sobre etnopolítica o sobre races, sobre condicionaments genètics o sobre formes de repressió i discriminació basades en lògiques espirituals. Al contrari, militen per perspectives basades en la interpretació, l'aprenentatge, la convivència, etc. No cal dir que aquesta tesi ja ha demostrat abastament que les discussions enquistades en lògiques identitàries substantives tampoc són del seu interès, si no és per denunciar-les com a estructures de veritat dogmàtiques i irreflexives creuades per d'altres interessos estratègics. En canvi, sí que interessa veure les estructures discursives del nacionalisme per identificar els processos de consolidació, les formes omnipresents del discurs. Els mecanismes -trivial, violents, subtils, seductors- que han fet que el nacionalisme s'hagi convertit en un discurs tan dispers com vast que ha tingut tant d'èxit a fer que la nació semblés real i que tothom pertanyés a una nació o altra. Per això el nacionalisme no és només una discussió sobre cultura o sobre identitat en el sentit estètic o solidari del terme sinó que s'estira fins a la lògica disciplinària: la formació del cos nacional, la lògica normalitzadora, les formes de l'esperit, les maneres de fer, les pautes acceptables de comportament i, és clar, els monstres híbrids i estèrils dels éssers transnacionals; l'amenaça inenarrable de la pèrdua de la nacionalitat (el bandejament, l'exili, la violació, la desterritorialització). Amb un canvi d'aproximació teòrica d'aquest tipus, s'assoleix veure el nacionalisme com una matriu simbòlica alhora que es presenta la identitat no com una conquesta de llibertat sinó també com un principi imposat de disciplina.

Precisament, a partir de la discussió sobre les teories del nacionalisme s'ha pogut definir i assolir el tercer dels objectius. Si el nacionalisme té les característiques d'un discurs que defineix un marc simbòlic prou ampli i prou dispers alhora que prou coherent, doncs possiblement seria un complement escaient per a la noció d'esfera pública burgesa. A part, la naturalesa discursiva del nacionalisme el situaria històricament (perquè tots els discursos són històrics) i permetria fer emergir els rastres de la seva pròpia historicitat (és a dir, les marques del context i les condicions de la seva aparició). L'operació és clau, doncs, per vincular el nacionalisme amb les transformacions epistèmiques de la modernitat i per sincronitzar-lo, doncs, amb l'emergència dels Estats i amb la



---

transformació estructural de la publicitat. En aquest mateix sentit, el nacionalisme dotaria el públic simbòlicament de valor col·lectiu alhora que permetria deixar a la vista les lògiques de poder que el trenaven subtilment. Per això només feia falta que el nacionalisme satisfés les característiques del discurs tal com l'havia proposat Foucault (2007).

De manera que els capítols 4.1 i 4.2 s'han dedicat a aquesta comprovació: el primer, s'ha fixat en els aspectes formals del discurs nacionalista: les estratègies, els conceptes, els objectes, etc. S'han identificat els trets definits per Foucault i s'han contrastat amb el cas del discurs nacionalista. La segona part (4.2) s'ha fixat en els exemples particulars i els continguts: s'ha proporcionat una sèrie d'exemples pictòrics, científics, arquitectònics, arqueològics, de països diferents, per il·lustrar les funcions enunciatives del discurs nacionalista. La intenció d'aquest darrer capítol era, a més a més, aclarir que el nacionalisme és una manera de parlar que consisteix a parcel·lar el món en nacions-Estats i que té la funció d'assemblar les diverses nacions entre elles tot diferenciant-les particularment.

Aquesta operació, però, no té només efecte sobre el nacionalisme com a discurs; també obre un altre front que ha acompanyat la tesi des del principi i que ben mirat, en motiva l'origen: els problemes vinculats a la comunicació social. Tant l'estudi de l'esfera pública com la recerca al voltant del nacionalisme tracten de la comunicació social. Però la tendència és desplaçar les pràctiques comunicatives als marges, a les vores és comuna a totes dues tradicions. El resultat és que sembla que la comunicació social, els mitjans de comunicació, tinguin un paper doble però incert a l'hora de facilitar la discussió política pública i alhora de reproduir la identitat col·lectiva. El seguit d'assumpcions tàcites en una i altra tradicions s'han tractat i discutit massa poques vegades i l'efecte ha estat una infrateorització de la comunicació per a ambdós casos, per separat; però també conjuntament.

Per aquesta raó, l'aproximació marcadament discursiva que s'ha proposat per al nacionalisme (però també la proposta de recerca del públic –que comunicativament se solapa amb l'audiència- de l'esfera pública) permet recentrar la discussió sobre els dispositius que completen la difusió de l'esfera pública simbòlica. La complexa maquinària discursiva inclou, el nacionalisme, per exemple, i l'esfera pública burgesa racional.

La comunicació de l'esfera pública simbòlica, doncs, és complexa, diversa però renova, de rebot, alguns dels sobreentesos vinculats a l'estudi habitual de la comunicació i la

---

cultura. La tradició de l'estudi de la cultura de masses ha acostumat una mirada sobre els mitjans en què es distingeixen clarament els aparells –emissors– de l'audiència –receptors. Això ha permès la insistent formulació de preguntes sobre els efectes dels mitjans i la formulació de recerques de caràcter monomediàtic, com si es poguessin distingir els mitjans de la societat i els aparells entre ells. Aquesta tesi, en canvi, ha procurat mantenir-se al marge d'aquesta mena d'aproximacions i proposar un altre plantejament. L'aposta per integrar els mitjans en societat i l'assumpció que els mitjans interactuen entre ells ha fet proposar una perspectiva transmediàtica i ecosistèmica.

No es tracta només d'un canvi de plantejament quant a la comunicació social i al seu estudi; és també una necessitat empírica que la proposta teòrica basada en el discurs reclamava. Com ja han demostrat llargament alguns teòrics del nacionalisme, no es reproduïx la identitat a través de formes explícites i mediàtiques sinó a través de sistemes trivials que reverberen al llarg de múltiples dispositius complementaris entre ells. La lògica del nacionalisme banal de Michael Billig no accepta la separació entre els mitjans de comunicació tradicionals i altres formes de reproducció culturals. Això mateix, s'ha demostrat, passava amb la formació de l'esfera pública burgesa: la premsa seriosa arribava entreteixida de formes orals i de formes vulgars de premsa escabrosa i de novel·les romàntiques. Considerar els mitjans de comunicació a la manera acrítica i habitual només dificulta identificar les *altres* formes de comunicació social que són fonamentals per a la formació de l'esfera pública simbòlica. Per això els exemples sobre pintura, sobre literatura, sobre arquitectura, han de combinar-se amb els habituals de la premsa informativa dita seriosa.

No n'hi ha prou, però, amb aquesta ruptura; també ha calgut proposar una altra solució que distingís els elements de difusió dels elements de producció del discurs; perquè la dissolució inicial només hauria fet més difícil el plantejament. Així que al capítol 4.2. s'hi han proposat les nocions de ventríloc i de dispositius. Mentre els primers són elements reproductors que reverberen la veu d'alguna entitat autoritzada a parlar, els productors del discurs; en el segon cas, només són l'aparell buit a través del qual la veu d'algú altre pot ser emesa. La institució radiofònica, per exemple, pot ser alhora actor (ventríloc) i alhora mitjà (difusor) de la veu d'algú altre.

Posant a primer terme la qüestió comunicativa que travessa el nacionalisme i l'esfera pública burgesa s'arriba a arrodonir el raonament: fa falta una veu en darrera instància que articuli dispersament i subtil, el discurs nacional; una veu que obtingui la legitimitat neutralitzada de l'esfera pública i que tingui accés als dispositius comunicatius disponibles. Darrere de l'articulació múltiple d'aquests diversos discursos hi fa falta una

---

entitat amb prou poder i prou intenció que pugui articular una diversitat de mirades prou àmplia i garantir, finalment la seva coherència. Aquesta entitat és al centre de la fotografia perquè hi és tota l'estona, però no es veu: l'Estat és el primer interessat a desplegar un ampli discurs que el reïfiqui, que el legítimi i que el garanteixi com l'èxit i la culminació alliberadora d'un recorregut històric de lluites i esforços, d'opressions i de silencis. Però és alhora una pressió simultània i difusa, capil·lar i omnipresent, autònoma, mecànica i acceptable, poderosa, institucional i invisible.

Amb l'èxit del darrer objectiu de la tesi que assenyala la discursivitat del nacionalisme i la difusió del discurs a través dels dispositius múltiples, el cercle es pot tancar. Es podria dibuixar un enllaç que permetés complementar la noció d'esfera pública burgesa amb el nacionalisme. Totes dues formes de reproducció i de legitimació de l'Estat de dret modern, en complementarietat, exemplifiquen el que s'ha anomenat esfera pública simbòlica. Tant en un cas com en l'altre, al centre del discurs hi ha un Estat que vetlla per la seva continuïtat i projecta els seus antecedents, el seu sentit, la seva finalitat, el seu origen des de dins cap a fora, des del concret i esmolat de la llei fins a les borroses àrees incertes i canviants de la perifèria: el poble, la voluntat, la nació, la llibertat.

Comprentent que l'Estat és el centre d'un discurs ampli i difús, complex i estructurat que serveix per embolicar-ne les estretors, les dureses i els esmolats cantells del dret i de la llei, és possible identificar els mecanismes i les condicions que van facilitar la seva aparició; però, si es dona el cas, també ajudaria a assenyalar les vies de la seva pròxima extinció. I llavors convindria rescatar les propostes sobre la ciutadania simbòlica (Bhabha, 1996), sobre la ciutadania multicultural (Kymlicka, 1995), sobre la nova ciutadania (Fanning i Mutwarasibo, 2007) sobre trajectòries de ciutadania (*inburgeringstrajecten*) (Loobuyck i Jacobs, 2010), per exemple; i potser s'haurien de buscar models de sistemes legals no estatals que construïssin altres retòriques d'acceptabilitat i de legitimitat. Però això podrà ser després, just quan s'identifiquin els primers símptomes del col·lapse d'un Estat que a hores d'ara encara és el cercle sense exterior, la unitat de referència, l'imponent monument a la llibertat amb tota l'estela d'elogis que ell mateix es procura.

Al capdavall, de la crisi dels Estats se n'ha parlat sovint. Fa gairebé trenta anys que se'n parla: la contraposició de llur lògica política amb la lògica empresarial de les multinacionals globalitzadores; l'enfrontament de la lògica disciplinària i censal dels Estats amb els discursos de la llibertat individual, del dret de la intimitat, de la presumpció d'innocència i dels drets humans universals; els problemes derivats de la ciutadania i de la identitat cívica i de la convivència i de la immigració en el marc dels

---

Estats de dret; i encara gratant, més enllà, les nocions modernes d'individu uninacional unigenèric i unipolític estan entrant en crisi gràcies, també, a les noves plataformes d'expressió digital: es multipliquen les identitats, les personalitats, i les idees mentre es fragmenten els cossos i els desitjos en unes diàspores que la teoria no ha aconseguit reconciliar encara. Tots aquests símptomes podrien ajudar a llegir la fi de l'Estat o la seva continuïtat; o encara millor, es podrien interpretar més clarament els dispositius i els arguments que l'Estat signa; com un gest d'autodefensa a ultrança i a la desesperada per evitar la seva desaparició propera.

La principal conclusió de la tesi, doncs és que amb l'Estat no n'hi havia prou. Que va fer falta que emergís com un cos jurídic esplèndid i omnipresent precís i continu envoltat d'un discurs que l'acollís i que el dotés de sentit. Es tracta, és veritat, d'una nova hipòtesi que gira la conclusió en una obertura cap a un camp de recerca que explorarà, en créixer, els discursos articulats des de l'Estat que en completen la definició: l'esfera pública simbòlica.

## **7. Excerpt in English for the Mention as European Doctor**

### **The symbolic public sphere**

**On nationalistic discourse as a complement of the bourgeois public sphere in order to legitimate the modern State of right**



## 0. Previous note for the English excerpt

*Aquest és el resum de la tesi en anglès per a complir el requisit establert per a la Menció del Doctor Europeu a què aspira l'autor d'aquesta tesi. La normativa específica que les Conclusions de la recerca i un resum de la tesi han d'estar en una altra llengua no pròpia de l'Estat espanyol. En aquest cas s'ha optat per la llengua anglesa.*

*En les properes pàgines s'hi troben la traducció literal del pròleg de la tesi i del programa de recerca en què es detallen l'estructura, els objectius i la metodologia utilitzada així com les motivacions i la finalitat de la recerca. També s'inclouen les conclusions traduïdes literalment de l'original en català d'unes pàgines més amunt.*

*Entre el pròleg i les conclusions s'hi ha incorporat un resum de cadascun dels capítols interns de la tesi que completa l'explicació. A judici de l'autor d'aquesta tesi i a falta de més aclariment específic, aquesta informació és suficient per proporcionar una visió detallada i específica de les característiques de la tesi, de manera que se'n pugui fer una avaluació adequada per als informes favorables i per a l'acte de defensa pública.*

\*\*\*\*\*

This is an excerpt in English of the thesis in order to fulfil the requisit established for the Mention of European Doctor. The author of this thesis candidates for such a mention. The rule specifies that the conclusion of the research and a synthesis of the thesis have to be written in another non-spanish language. In this case it will be done in English.

In the next pages there are the literal translation of the prologue of the thesis and the research programme in which the structure, the objectives and the methodology of the research as well as the motivations and its goal are detailed. The conclusions are also included literally translated from the Catalan original that read above.

Between the prologue and the conclusions there is a synthesis of each one of the internal chapters of the thesis in order to complete its explanation. From the point of view of the author of this thesis and in front of the lack of further specifications, this information is enough to give a detailed and specific vision of the features of the thesis, so that it can be properly evaluated for the favourable reports and for the event of its public defense.





## 1. Problematics and paradoxes

"In practice, in large parts of southern eastern Europe in the later nineteenth century (and in the Extra-european colonial world in the twentieth century) the emergence of nationality (that is, the growth of a public for nationalist discourse) was simultaneously the emergence of a public sphere. This codetermination makes a large body of literature on nationalism relevant to the historical discussion of Habermas's idea". Elley, G (1992:296) a (Calhoun, 1992).

### 1.1. Prologue. The territory and the motivations

At the centre of the picture, the State. Both, nationalism and the bourgeois public sphere are both needed in order to grant the legitimacy of the structure of the State. This thesis argues and demonstrates that the public opinion and the nation are objects of the same discourse; the one that emerges from the inner structures of the State. Such a discourse is useful for the acceptability of that central unit of power that broke through almost two-hundred years ago.

The modern State of right, as it is currently known, is a legal machinery that rests upon the idea of the self-legislated people. As in the contemporary world there is no terrestrial territory that does not belong to one State or another, it can be considered that such a legal and political structure has been very successful: all over the Planet State laws apply. The question is, thus, how such a powerful apparatus of laws has succeeded in becoming definitely central in the political systems all over the world.

Michel Foucault wrote that the State is like a circle without an exterior; because it is very difficult to think outside its logic, outside from the coordinates that the States imposes from the centre of its articulation.

---

The State is usually presented as the culmination of centenary struggles against the obscurity of the dogma or as the successful liberation granted by the rational law. But the State cannot be enough: the arguments about the historical success of the nation, and those about the end of the times of dogmatism are useful to reinforce and protect the privileged position of the modern State of law. It can be argued that the State constructs its own image: it is a mechanism of self-defence that enhances its hegemony.

By the way, any law is an imposition; therefore, to speak about a law for freedom is to use a rhetoric figure. Law can only be applied with a certain form of force; it is thus paradoxical that the law of the State comes with the purpose of granting freedom. Modern States of right are extraordinary machines of force and imposition, sharp and violent, but they have given themselves the capacity of reason, of justice, of truth. This apparatus of institutional networks defines, too, the cornerstone of the educational and the health systems. And by doing this, the State acquires, at the time, a double and terrific function of homogenising and training, forming and curing, caring and *orthopaedising* the citizenry. This is, the institutions of the State apply a subtle force to the people by taking a certain absolute reference of normality which is ultimately defined by law; but not only by law. The State is, thus, not enough.

This thesis has to do with the paradox of this double effect: such a solid and violent legal machine as the State of right has succeeded in presenting itself as the culmination of reason and justice up to the point of impeaching the questioning of its own decline. The State is a marvellous machine of power that, after two hundred years, still succeeds in representing its imbricate auto-referential laws as fair, free and rational. The State takes the central position of the example of what is acceptable and legitimate.

Around such an intriguing question, various forms of answer can be followed: the most usual is the one that the philosophies of right and the social philosophers have opened. They derive the question to the form of positive arguments about the natural law and the nature of the individual.

---

But these are positions that insist, ultimately, in the figure of the State and in the form of its laws. Philosophers of right try to discuss about law by considering its fair purpose; but they do not put the rhetoric essence of its own formulation at stake.

From the point of view of the social sciences, instead, this line of discussion has opened two other main fronts: one has to do with the legitimacy that the popular will concedes to the State. The second one has to do with the success of the self-determination of the peoples (as each people has the right of self-regulating). The first one invites the research about the public sphere and the public opinion. The second one has to do with the research around nationalism and cultural identity.

This is why the public sphere and nationalism are the two fields of study of interest for this thesis. Each one of them defines particular areas of knowledge, theoretically grounded, already mature and separately developed in the social sciences. Both fields have to do with the communicative research. But a part from the relevance for media studies, the most interesting thing of these two fields is that both territories are crossed by an inner difficulty that shows, sometimes, as a methodological problem looking for operative solutions; and some other times it shows as a conceptual problem that needs a permanent redefinition of terms.

This thesis considers the problems defined by the tradition of the research about the public sphere. It will discuss the problem as a theoretical question that should turn back to the origins: the problem of the public sphere has to do with the structural necessity that the popular will imposes in order to be expressed. Without a proper public sphere, the public opinion cannot satisfactorily emerge and the State, thus, cannot articulate itself legitimately as a legal expression of the popular will.

---

This thesis is about nationalism, too. We will explore the problems for the study of nationalism in the social sciences. But such an exploration will be approached differently as in the case of the public sphere. In this occasion, nationalism will be studied as a possible complement for the public sphere and in relationship to the necessity of the State to legitimate itself. Nationalism, it will be argued, helps the State to emerge as a universal unit. And in order to do this, the legal unit constructs a particular cloud of objects and discursive referents that fulfil their function from the position of the *particular Other*.

This is what the thesis that here begins is about: the research of the complementary role of nationalism for the public sphere; and ultimately, how one and other discursive forms are necessary in order to grant the acceptability of the law of the State. At the end, it could be even stated the idea that nationalism and the public sphere are lateral products of the same central discourse promoted by the State, invisible, at the centre of the picture. This discourse of the State emerged with the transformations of knowledge between the 18<sup>th</sup> and the 19<sup>th</sup> centuries and has dominated ever since as the referential argument for politics, for diplomacy and for justice.

The conceptually problematic nature of both, the public sphere and nationalism, has conditioned the methodological approach of this thesis. The discussion in each one of both fields has tended to stop systematically in argumentative cul-de-sacs that forced operative decisions unavoidable for the empirical research. But the conceptual problem remained; and once and again, the deep theoretical discussion that moved back to the roots of the question was left aside. This has historically happened in research about the public sphere because the critical discussion about its relevance is not perceived as a risk. And it has happened around nationalism because the cosmopolite ideal from one side and the always noble political intentions from the other, have reduced to very few those scholars who dare to face the national question with the proper decision and enough theoretical conviction.

This thesis, instead, has tried to focus on authors and works that have definitely dealt with these questions. The problem of nationalism and the problem of the public sphere emerge from the beginning, from their own necessity: the categories those are thus what is to be discussed and not what has to be taken for granted; and the operative problems, the long discussions about the definitions of nation or of public opinion, the stubborn trials of materialise in measurable variables these two concepts are symptoms. They are the symptoms of a problem that originates in the category itself, in its own condition of existence.

---

This is therefore a theoretical thesis. Because it suggests discussions in which the arguments of the scientific literature and philosophy are set into movement; because this thesis turns the question back to the concepts that intervene in the discussion. It is thus a theoretical thesis because it discusses the categories: the usual concepts, the territory that they occupy and their meaning, and because these categories are discussed following the literary tradition and the scientific argumentation. The methodological problems that appear after such an operation are also put at stake, the same way that the points of coincidence between the various fields of knowledge are set in contact. The thesis, then, cannot be empirical because the categories are previous to any applied research and they are only theoretical.

It cannot be expected, thus, this thesis will not define a representative sample and any experiment procedures; because its goal is neither to empirically prove anything nor to contrast a certain theory with any particular case. On the contrary, this thesis takes a step backwards, a deconstructive one, a critical one. It takes a step to question back the origins and the context of the apparition of these categories. Nationalism and the bourgeois public sphere appeared simultaneously to the consolidation of the modern States of right. The cognitive rupture that took place in Europe with the last third of the 18<sup>th</sup> C. and the beginning of the 19<sup>th</sup>, the State consolidated its form but at the same time the whole surface of knowledge changed. This is the time-frame in which this discussion will focus.

The thesis adopts, then, the form of a philosophical and historical problem; but it would not be fair to mistake the central question and the real purpose that motivates this research. The thesis is about the meeting point between the bourgeois public sphere and nationalism in their fundamental function of legitimating the State; but the reason why this question is relevant has to do with a problem usually related to sociology of communication.

Both, the tradition of the cultural and symbolic reproduction, and the tradition of research on the public sphere, derive in the question about the role of the media of communication in the society. The problem is that both trends meet the social communication from behind, they force the focus of the picture somewhere else. In such a displacement, the main concerns on communicative research tend to turn around one or the other aspect, exclusively. Communication research about the public sphere, then, does not usually consider the symbolic reproduction and the problem with identity; and

---

the same way round, communication research about identity and collective culture tends not to pay attention to the normative role of media as a rational function.

There is a lot of literature and research on social communication as a symbolic reproducer; and there is a lot of literature and research on social communication as a factor for the public opinion and the legitimacy of law. But it lacks –because the social communication is not the centre of any of both traditions- the argument that situates definitely the social communication at the foreground and could fill it with the double function: that of legitimacy and that of identity.

The theoretical exercise of this thesis, the deconstruction of categories, and the step backwards to the original point of both forms of knowledge has to lead to such a new approach. Social communication cannot be merely thought as a mythological and symbolic practice because it cannot forget its normative function; but it cannot be thought either as the unique and fundamental basis for democracy if it is not simultaneously by considering its role for the social cohesion.

But further the double function of the social communication, it will be necessary to discuss the notion of media of communication itself. The analysis of the press is insufficient for a proper exploration of the bourgeois public space. If the purpose is to understand its whole mechanism, it is necessary to extend the notion of *media* of communication. The *other devices* usually not considered as such: painting, architecture, music, theatre, literature, etc were all inscribed in the European society of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. These devices play an important role in the configuration of the cultural context of the political transformation. It is necessary to consider them as media of communication, too. As it will be seen in detail later, the same notion will have to be discussed in order to broaden the meaning of media of communication.

The discussion about the modern State of right is a contemporary question. The **thesis should be considered as a relevant discussion for current research concerns**. Two hundred years after the hatch of the modern States, their extinction has become a general question; but parallel to those authors that argue about the globalisation and about the end of the era of the States, some scholars keep on talking about the global order of the States. This thesis cannot solve the enigma about the continuity of the State; but it can suggest, perhaps, a model that helps for the analysis of the conditions of its acceptance, or in any case the model could point at the conditions of its nearby end.

---

The section 1b of the Research Programme describes the theoretical background and the **lines of research** in which this thesis inscribes. This theoretical inscription extends in three main directions: the research about the public sphere uses the reference the work of Habermas (1962); the discussion about nationalism follows the so called *performative* approaches (see e.g. Özkırımlı, 2000); and the discourse approach follows the one defined and described by Michel Foucault (see, 2007). But the purpose and the intentions of this thesis are very similar to those of the cultural studies and the critical theory. This means, the thesis tries to blur the apparent distinction between culture and politics: the purpose is to make visible the objective link between them (see, e.g. Hohendahl, 1979:89). The final proposal of a symbolic public sphere would mean, thus, to open a new line of research after the thesis.

The **personal concerns** that have stimulated this research come at least from two sources: from one side, the tradition of research about the public sphere. Professors Lluís Badia and Jordi Berrío have insistently studied the public opinion, democracy and the public sphere from the point of view of sociology of communication. They are responsible for the first personal steps in this itinerary (see Berrío, 1991; 2000 and Badia, 1993; 1996 o 1997) and for the attraction for the works of Benjamin, Adorno and Horkheimer or Habermas. About nationalism, the motivation comes already from a previous doctorate project (see Rodríguez-Amat, 2006); but the motivation has more a *weather-like* condition and the problem drags it along the current news, as if it was dust, the wind: immigration, the financial resources of the *Autonomías* in Spain, the European Union, etc. And finally, about the personal motivations, the first concern generates an uncomfortable question about nationalism and about public sphere and a permanent dissatisfaction with the first answers: this position is very useful for the scientific thought especially if these thoughts have to do with the social world. Such a way of staring at things has germinated, probably, from the course of Epistemology of social sciences, that professor Salvador Cardús taught in the Faculty of Political Science and Sociology back in 1996. In that course, I made it to read Karl Mannheim and Pierre Bourdieu. Such multiple sources and disperse concerns make me expect a certain difficulty coming with the end of this research: when I am done with it, I will feel like discussing it again from the beginning.

At last, a doctoral thesis cannot **improve the society**. But this one might help thinking again aspects such as the infallibility of democracy, the magnificent omnipresence of the State of right and the ethnogenetic conditioning. Then, probably, something of profit would have been done. The intention, thus, is to suggest frames of discussion that

---

invitate to rethink what was initially left unthought, by pointing with the finger some forms of discrimination that appeared to be natural.

Habermas writes it this way: "Es beginnt mit dem Zeigefinger" (See Habermas, 2009).

### **The anatomy of the thesis**

The following pages will show what has been called the research programme. This is a theoretical thesis, but the absence of an empirical sample does not impeach the definition of a hypothesis and of concrete objectives to reach. The research programme describes the objectives and the procedure through which each one of the goals will be reached. Each one of the objectives will be tried in a different chapter of the thesis. But setting the objectives and procedures can only be done if the territory in which this subject is inscribed is properly defined. Complementarily to the methodological concretion, then, comes the description of the itinerary along which a synergy of antecedents leads to such a formulation.

This systematic and disciplinary structure is only a narrative fiction. This is why before beginning with the particular analysis of theoretical materials it is necessary to pay attention to the discussion about the referential frame of the thesis: that mentioned definition of the territory. There, the warnings about the difficulties and the limitations of such a purpose will be briefly taken into consideration. Actually such a reflection comes before the research programme; but the goal of the thesis cannot be distracted by the explanation of its origin. This section is therefore added afterwards because without such a discussion and preparation, the theoretical frame, the hypothesis, the objectives and the methodology could never be formulated with the deserved rigour; but at the same time, all that is to be known asks for more preparation than mere good intentions.

After the long prelude, the thesis properly begins. The objectives and sub-objectives defined in the research programme organize the chapters and the sections of the thesis: "Modernity and the public sphere" (Ch.2) fits the first objective; "the conditions for the emergency of a nationalistic discourse" (Ch.3) correspond with the second one; and "the discursive features of the nationalistic discourse" (Ch.4) go well with the third of the defined objectives of this research.

Before the conclusions (Ch.6), a gesture of *politesse* that should be repeated in all researches and publications, as a point of self-criticism: to honestly expose the



---

weaknesses, shortcuts and uncertainties that emerge from the research. The operative decisions, the assumed options and the pending themes will be confessed, too (Ch. 5). These limitations are complementary with a section that describes further possible developments for further researches.

The conclusions come afterwards and are the starting point for a new line of research and synthesise a transversal reasoning that will progressively form along with this work.

## **1a. the research programme**

### **Theoretical frame**

The thesis focuses on the immediate previous and posterior moment of the conformation of the States of right. Such a thick and raw statement will be progressively defined as soon as the text unfolds. By now, nevertheless, it is necessary to expose that in order to understand the point of contact between nationalism and the public sphere as theoretical concepts and as practical references, it is necessary to open a time-window that extends from 1650, approximately, to the second half of the 19<sup>th</sup> century. These almost two hundred and fifty years are divided in two big units that with the same introductory imprecision, could be reduced to the duality between Enlightenment and Romanticism. It is precisely between both time units and the two rhythms suggested by both ambiguous categories, that the modern States of right consolidate. Some authors consider the *hatch* back to the peace of Westphalia that followed the thirty year war, in 1648; but the late constitutions, that of Germany for instance, were effective only more than two hundred years later. This will be further discussed later; but it is not the goal of the thesis. The warning is nevertheless very necessary: as it will be seen, even with such a historical frame this is not a thesis about history.

## Archaeology of knowledge

The explorations and the theoretical and methodological discussions that Michel Foucault unfolded from the second half of the sixties, form a surface upon which this thesis is organized: the methodological difficulties include that a historicist approach would confuse and unbalance the reflection of this thesis. History, as a field of knowledge, has found itself caught in the transformation upon which this thesis sets focus.

From the point of view of the current discussion, history is actually another implicated factor: the nationalisation of history and the incorporation of the discipline between the strategic knowledge for the development of the Nation-State have been already described by numerous authors (see particularly, Geary, 2003 or Calhoun, 2007).

The discussion thus will have to be faced from the perspective that French author called archaeology of knowledge. Foucault suggested this approach particularly with the intention of distinguishing his own task from that of historiography or that of history of thought. In this sense, the task of historians could be avoided if the archaeological approach was stressed: this means, all the disciplines, history, too- are generated by a discursive formation. Archaeology actually, focuses on the exploration of such a formation. In this sense, about history of ideas and archaeology, Foucault (2007a:307) wrote what follows:

“Y mientras la historia de las ideas encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el elemento del conocimiento (hallándose así obligada, aun en contra suya, a dar con la interrogación trascendental), la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir en un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular ya sea como actividad trascendental o como conciencia empírica”<sup>a</sup> (Foucault, M. 2007a:307).

Foucault differentiates, then, the scientific domains from the archaeological territories. The latter “can cross literary, philosophical or scientific texts because knowledge is not a matter of empirical demonstration but accepts the notions of fiction, reflection, narratives, institutional norms or political decisions” (see Foucault, 2007a: 308). In this sense, the discursive practice does not coincide with the scientific elaboration that might emerge from it (...). Sciences appear in the environment of a discursive formation and over a background of knowledge” (Foucault, M. 2007a:309).

<sup>a</sup> In the English excerpt of the thesis, contrarily to what happened in the rest of the document, the quotes will be left in the original language of reading; with the exception of the short quotes integrated in the paragraph that will be translated (or left) in English language when is necessary.

---

This thesis has to choose the archaeological option because the devices of the national reproduction and those of the bourgeois public sphere, as far as they are useful for the legitimacy of the State, could belong to the same discursive frame.

In between the specific transformations that history could document and the continuities and developments in the scenario of the history of ideas that take care of the concerns about the evolution of thought and the philosophical perspectives, this thesis takes as reference the two scenarios of thought that Michel Foucault described (see for instance, Foucault, 2006 and 2007a). The French author identified both moments and called them respectively *classic episteme* and *modern episteme*. Both of them could be distinguished by taking as reference various areas of knowledge.

Each one of the cognitive scenarios extends for between a hundred-fifty and two hundred years. The classic episteme lasts from the second half of the 16<sup>th</sup> century to the last third of the 18<sup>th</sup>; whereas from 1770 until, at least, 1900, is the time-frame for the modern episteme. As it will be seen in detail in chapter 2.2., the model that Habermas developed to explain the formation of the bourgeois public sphere and the consolidation of a system of legitimacy for the modern States of right, fits in this time structure, too. The habermasian model extensively discussed and clarified through posterior works that redefined the initial intention of the German author, is the second theoretical pillar of this thesis.

### **The *Bürgerliche Öffentlichkeit***

The discussion about the legitimacy of the States of right cannot leave aside the contribution that Habermas made around the end of the fifties when he explored the transformation of the bourgeois public sphere. Habermas described the transformation that overtook the representative public sphere on which the *Ancien Régime* was once sustained in favour of a public sphere woven with bourgeois values, practices of public discussion and the media of communication that were structurally part of the new context of political decisions.

The book in which such a research was published had the German title of *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (see Habermas, 1962 and 1990) and was traduced into Spanish under the title *Historia y crítica de la opinión pública* (from now on, shorten with, HCOP) (see, as a reference,

---

Habermas, 1981). If the relevance of opposing the archaeological proposal from Foucault to the theoretical exploration of Habermas was still at stake, it suffices to realize that the French translation of the German text wore the title: *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (see Habermas, 1992d).

As it is described in detail in the thesis this initial model by Habermas has generated a big amount of discussion in several academic fronts: from the sociological approach to the philosophical perspectives, from the normative value to its comprehensive sides.

The current research describes some of these discussions in order to show how the transformations in the public sphere are inscribed and synchronize with the epistemic transformations of modernity. But the thesis will show, too, that the model by Habermas lacked a certain "hermeneutic sensitivity". Such a lack can be detected in the form with which Habermas deals with the devices of the social communication; or by the way he mistakes the cultural context in which the transformations of the public sphere took place. Notions like the cultural public sphere (McGuigan, 1996 or 2004) or some clues coming from the tradition of semiotics (like those of Homi K. Bhabha, 1990; 1992 or 1994a; or Yuval-Davies, 1997, for instance) or from the hermeneutics (such as those of Gadamer, G.H., 1997 and 2006; or Thompson, J.B. 1996 and 1997); will be useful to properly complete the third theoretical pillar of this thesis.

The third line, actually, gives methodological permission to all the research: it grants the continuity between the discourse and the public sphere. The former that extends from the explanation of the epistemic scenario (Foucault, 1968a) until the significant dimension of the public sphere that Habermas (1981) barely considered in his initial model but that later has become the field of discussion for other authors (see, Calhoun, 1992). Similarly, the *performative* approach of the theories of nationalism can enjoy, too, a discursive nature. It is the approach that better fits the possibilities of complementation with the model of the bourgeois public sphere. Discursive nationalism, too, is the one that could help to solve the enigma of the specific features of the symbolic public sphere.

### **Nationalism and the discourse**

In the margins of the rational thought, nationalism has traditionally suffered the despotic gestures of the scientific despise. This has provoked reactions in various directions: for some lines of research, nationalism is only part of the atavist residual substances that

---

the enlighten rationality should overcome. Any sensitiveness or any affection for the land, the language or the community should be, from such an approach, substituted by rational surgery in favour of the universal solidarity, an unconditional cosmopolitanism or valuable neutrality. This option grants at the same time that the structures of the National States remain untouched. This option protects from any intent of discussion of the constitutional shell or of the legal tiles of the States of right. Civic or constitutional nationalism –patriotism of the Constitution- are subtle forms that the national discourse takes in order to remain sustained on the principle of its own negation.

Symmetrically opposed to the perspective of denial, another approach to nationalism has been developed. This other perspective has an anthropological cut and works with the similarity between the national dynamics and the structuralism approaches that used to interpret –and translate- from a much *westernized* point of view, the *non-European tribes*. The thick descriptions of the ritual and ancestral practices have lead to the definition of deep cultural models that touch the intimate, imperceptible and unchangeable determination reaching almost the ethno-genetic conditioning. This is a point of view symmetric to the previous one but, in some sense it is complementary to it, too: the possibility of the arguments that appeal to the deep transcendental community justify the universal equality from the universal difference. At the end, these are two versions of a same story.

About nationalism, some scholars prefer to link it to a relatively modern set of practices such as industrialisation, colonialism or mass politics. These authors focus on the existence of a certain modern device that has fulfilled the role of organizing the national identity. Usually, the researchers under this perspective argue about the national question as if it was an invention, an imagined thing or a process of nation-building. These scholars are usually called modernists because they take nationalism to be a modern practice (see Özkırımlı 2000, Smith, 1998 o Rodríguez-Amat, 2006).

More fashionable than these last ones there is another mentionable trend of researchers. Sensitive with the political conflict in the western agorae, they consider the role of nationalism in the political debates such as those of the State-nationalisms *versus* the nations without a State. These scholars pretend to define a catch-all position (Özkırımlı 2003). Self-called ethnosymbolists, these authors have generated such a big amount of literature in the last years, that they are definitely the most popular approach to nationalism. Their secret is that they assume simultaneously a part of the modernity of nationalism and a part of the anthropologic *longue durée*. They argue that nationalism cannot be only modern because there are traces of that *something* that comes from

---

before modernity. Is both modernity and anthropological continuity what makes nationalism a political option.

The thesis dedicates a whole chapter to generally explore the diverse approaches to research on nationalism. Because it is necessary to find an option for nationalism that fits the conditions of historical emergency and presence that will have been defined in the previous chapters. The option will be still a last important approach to nationalism. It has been usually left without a proper name, because the majority of scholars that take this perspective come from other disciplines: literature, culture, psychoanalysis, philosophy, psychology, feminism. These scholars have in common apart that they write about nationalism, that they have remained in marginal and critical positions instead of coming to the most positivistic and explicitly interested ones. Such scholars –usually called *postmodernists* as an imprecise category (see e.g. Özkırımlı, 2000) - talk about *performative* identity and have imported the theoretical equipment from the cultural studies and from the analysis of devices of power to the discussion around nationalism. This one is too the option that better fits the purposes of this thesis.

The five grand theoretical approaches to nationalism pointed here anticipate the chapter 3.2 about theories of nationalism. By now, the various options presented should make visible the deep disagreement and the methodological and conceptual problems that imply dipping the hands in the nationalism debate. The usual expulsion of nationalism to the obscure shady fields of the positive and rational thought has contributed to create a field of research crossed by bigger intentions than rigour, by more intuitive assumptions than criticism.

In this thesis there will be no room to dissect all the dimensions of the debate nor the causes, ultimate and particular, that help to understand the reason of such a theoretical diversity and a terminological chaos; but it can be stated that this research could help to clarify which is the specific weight, the precise magnitude of nationalism in the frame of the States of right. This research, too, could help the explanation of which is the relationship between the national question and the political and legal dynamics; as well as which are the features and the mechanisms that reproduce the national discourse. A beginning, but it is at least, something.

One of the usual problems in research about nationalism is how to incorporate the national discourse in the disciplines of history. The positivistic tradition of the social sciences crashes against the mythologist approaches. This has provoked that some authors try to investigate “the truth” of nationalism, whereas others try to compare it

---

with religion and beliefs –they abandon nationalism, thus, as a relevant object of study to the exile of the shades of atavism. After the phenomenology (from the epistemic turn of the 19<sup>th</sup> c) truth cannot be a universal option any more, because it has been reduced to the condition of provisory methodological shortcut; but instead, it looks like nationalism is still universal.

The solution such a paradox, the abyss between truth and myth, is by taking advantage of the discourse analysis: the discourse focuses on the narrative and symbolic structures that link the knowledge of a society to the historical moment of its formation. Discourse remains, thus, outside the discussion about its own truth whereas the mechanisms and devices that make the enunciation work as a truth or as a fiction, for instance, can be clearly identified. But the discourse in itself, the discursive ground, floats outside the positive anchor, that some believe that science should study, and outside the belief that some consider that has to be overtaken because it is a leftover from the past.

It is necessary, thus, to speak about archaeology and not about history. The archaeological territory, that will be explored here, will have to include the discourse of nationalism. Such a surface has to be organized in areas and forms of enunciation crossed in such a way that the truth of ones grants the truth of the others, and so on. At the end of the thesis, when all the features of nationalism will be organised as a discourse and some of the mechanisms of its reproduction will be identified, this cross-roads of disperse enunciation will be ready for further detained exploration.

What is called discourse, here, according to Foucault, is *more* than a collection of signs. Discourses are groups of practices that systematically form the objects about which they speak; an ensemble of verbal actions (what has been produced) but, too, a group of actions of formulation of *statements*. A discourse is, then, the group of statements that depend upon the same system of formation (see, Foucault, 2007a). The conditions of existence of this enunciation; but too, the discourse, becomes a historical unit: “...fragment of history, unity and discontinuity in the history itself, set the problem of its own limits, of its cuts, of its transformations, of the specific modes of its temporality, more than an immediate emergency in the middle of the complicities of its time” (Foucault, 2007a:198 original in Spanish, see End note number 2).

The statements are the modalities of existence of a group of signs, but, more than substantial units, they are products of the functions of the enunciation. *More* than a group of signs, “the *enoncé* is inscribed in the functions of the enunciation (a game of replies that forms a conversation, the architecture of a demonstration, limited by its own

---

premises from one side and by the conclusion from the other. The series of statements that constitute a narrative" (Foucault, 2007a:164).

In such a scheme these statements and the discourse can be analysed by incorporating as well, the techniques that were useful for the analysis of narratives and narrations: "From our point of view, *narratology* refers to the theoretical and methodological study focused on the analysis of the construction, regulation and working of the narrative. The narration refers to the practices of production of argumentative articulations organized along a story and framed in certain space-time coordinates. At last, narrativity is situated in relationship to the qualities that modulate narrative discourses taking into account their transformations and their productions of sense in a temporal matrix" (Cabruja, Íñiguez i Vázquez, 2000:62).

But for the specific case of history of social communication –and the role of media in the 17<sup>th</sup> C. Europe, until the last third of the 18<sup>th</sup> C., and during the 19<sup>th</sup> C. such a form of discourse analysis is useful because it authorizes a *transmedia* approach (Scolari, 2009) that goes further the particular devices and further the particular cases. It is an operation that brings the reasoning beyond the usual forms of enunciation typically considered (the ones called mass media or media of communication). The "other" media of communication can also be included in such an analysis: architectural or artistic expressions, fashion, landscape, in general the cultural heritage, for instance, and their particular rhetoric forms of fiction, literature, technology, image or music .

### **Nationalist discourse**

Assumed, thus, that there is a line of research that considers nationalism to be a discourse, the final part of this thesis will focus on its exploration. Understanding the national question as a discourse would solve the problem of meanings and the symbolic dimension of the public sphere of the States of right as Habermas explained it initially; but at the same time, it would grant the new conditions for the research around nationalism. This is why by following the proposal defined by Foucault (2007a) about such a form of analysis some dimensions and some of the features of the nationalist discourse will be pointed, identified and exemplified.

The epistemic transformations of modernity define the archaeological territory in which the bourgeois public sphere and the *performative* nationalism emerge. This is the central core, of a discursive matter, around which the arguments coming from diverse sources



---

will be turned, mixed and put together: particular historical cases (preferably the case of Germany, the Catalan, the Spanish; but without letting aside the cases of France, the United States or the United Kingdom); social movements and artistic movements (especially some works from the Romanticism, and the contemporary revision of those movements) that enhance the idea of the continuity between the bourgeois public sphere and the symbolic sphere.

Revising the cultural public sphere (McGuigan, 2004) will help demonstrating that the practices of the open rational and free discussion; or the rhetoric practices of the coffeehouses and the salons could not float in the void –the same way reason neither can. Such social practices, thus, have the background of values and culture of that time in which they were set into movement and to which they belong. The consumption of art, literature, music and architecture, thus would be part of the scenarios, part of the communicative conditions, in which the debate took place. These *other media* help to explain certain particular sensitivities, the transformations and the context, as well as the tendencies about the adoption and understanding of the past, about the explanation of the present, about the projection of the future of the participants in the debate.

To incorporate the artistic reflection in the value and comprehension of the bourgeois public sphere as a device for the legitimacy, it can be justified simultaneously from various angles: from one side, because the discussion about aesthetics and about art was pointed by Habermas as the antecedent of the bourgeois public sphere. But this succession actually was more contemporary than it seems. The so called *literary public sphere* would not end with the legal and political transformation. Actually, both forms of public discussion (the artistic and the political) took place in the same coffeehouses and in the same institutions; and even more, the starting point of this thesis is based upon the idea that the media of communication configure a complex ecosystem. Studying the various devices separately can only lead to a partial reading of the historical and cultural context to which they belong. In order to better understand the cultural scenario of the last third of the 18<sup>th</sup> C and of the 19<sup>th</sup>C is necessary to consider too, the artistic production as part of the media transformations. The third of the reasons why art and art history at the same time as other social sciences should be incorporated, is because, as McGuigan (1996 and 2004) argues, the public and private spheres that Habermas differentiated as a condition to consolidate the new legal system, could not be separated from a cultural public sphere that extended simultaneously and extensively under these fundamental public and private spheres.

---

We could still find more arguments that justify the idea of a symbolic public sphere: for example, to identify categories and areas of knowledge that emerge and institutionalize after the transformations of the late 18<sup>th</sup>C, it cannot be done by pushing them back to before their apparition without deforming a projection that transported the new labels to the old scenarios. Such an epistemic graft would only contribute to keep the shady corners of knowledge that this thesis tries bring to light in order to put them under discussion: it is similar to the methodological trouble that Foucault pointed for the term history; and for which he used the notion of archaeology (2006 i 2007a).

A broad field of interest like the one drafted here, obliges the consideration and overlapping of various researches that focus on the same historical and chronological moment (like Billig, 2008; or Safranski, 2006, 2007 and 2009, for instance); but too, works that insist on the features of the deep transformations that took place in that period (are the cases of Dupré, 2004; or De Landa, 2003, etc). In between all these complementary works there are some others that show the relevance of this research: like the role of the coffeehouses and the clubs in the transformation of knowledge (like Marti Monterde, 2007 did) or to discuss the process of apparition of the public (as audience) in the logics of publishing and in the contents of the literary works (as in the case of Newlyn, 2000). The discussion about the incorporation of processes of decision making in relationship to the conservation and exploitation of the historic heritage will be also taken into consideration (similarly to what Barral 2009, does or McGuigan, 1996).

All this bibliographic revision will be useful to find how out to complete of the initial reasoning in the work of Habermas. But this documentation will help too, to point at the changes that took place on the surface of knowledge and to link them with the changes that took place on the surface of power: modern science, specially the consolidation of the social sciences (demography, sociology, modern history, psychology...) and the institutions that derive from and solidify the political and legal practices (political parties, Parliaments, etc).

### **Bringing into contact**

These diverse fields of knowledge that are put together in this thesis force a warning about the compatibility of the two great theoretical approaches set into movement, here: the critical theory of the Frankfurt School that is usually used to frame the early work by Habermas, and the approaches from Michel Foucault about discourse and about the heritage of the French semiotic structuralism.

---

From one side, Habermas has rejected to have something to do with structuralism; and from the other side, Habermas has already written about the excess of generalization in the theory of power by Foucault in his *The philosophical discourse of Modernity* (in Spanish, Habermas, 1989c and see too, Daniels, M. 2002). But as some authors have already considered, Foucault did not pretend to elaborate a grand macro-narrative about power but only to suggest an instrument of analysis; whereas Habermas, in fact, misunderstood the work and the purpose of the French author (Daniels, M. 2002). This is the same argument used by de la Higuera (2003:XIII) when he revises the discussion between Habermas and Foucault about the normative character of modernity by stating that "it is true that in the historical analysis of Foucault one finds traits that could show an anti-enlightened option; and a criticism to modernity converges –at least in part- with the *Dialektik der Aufklärung* by Adorno and Horkheimer: the foucauldian "theory" of power could be seen as an exercise of criticism and unveiling of the enlightened faith in progress and reason, the sample of such a hidden face can be seen in the violent domestication of the body and in the processes of domination implemented in the disciplinary modern societies".

A new reading of the works of Foucault then, could be useful to liberate Habermas from the normative position that he adopts, especially in the second part of HCOP. After all, it has been already discussed that his idealistic approach to the past, embarrasses all his critical view with the present (see Calhoun, 1992). As it has been already discussed the few attention that Habermas pays to what has been called the *Others* of Habermas: aesthetics, power, difference or contingency (about the aesthetics, see Duvenage, 2003, e.g.; or, in general, see the critical revision by Thomassen, 2005).

The point of indeterminacy and uncertainty that rests open in this point cannot be solved; but it can be found –provisionally and operatively- a form of avoiding it. In chapter 5 about limitations and developments, at the end of this thesis, these aspects (difficulties, shortcuts) will be particularly focused; but until then, it will have to suffice to point that the theories of "Governmentality" (*Gouvernementalité*) (see Foucault, 1978) where the author defines the notion of power not as a domination that comes from above downwards but as a form of capillary practices of hegemony. Such an approach helps to clarify the task and concerns of this thesis. The current research tries to explore the harmony between the transformation of the forms of the political and legal power established with the formation of the public sphere with the changes produced all over the surface of knowledge, further the new forms of the law or the visible structures of legitimacy.

---

The discrepancy between both notions of power –the normative from Habermas and the capillary from Foucault- can be solved, in this case, by avoiding the intention of looking for a normative approach. This thesis does not want to solve the meaning or to criticise the loss of sense of the legal and political model of the States of right. The purpose of this thesis is actually more descriptive than normative. The research of the conditions for a theory of nationalism that begins with a genealogical research and ends with an archaeology of the national discourse has to situate the apparition of the nationalist discourse –as a symbolic matrix of the nation-States- in relationship with the process of transformations that granted the new legal and political frame of the bourgeois public sphere. The concept of reference for such a frame is the bourgeois public sphere and the best theoretical model at hand right now is the one suggested by Habermas in HCOP (1962). Further this, the work by Habermas is only an orientating skeleton. Once it has lost the moralizing tone of the normative approach and the elitism that has been usually pointed out, and the simple and *démodé* drawing of the reception of the media of communication, the model of Habermas is only a historical reference and a theoretical beginning. The historical perspective, the notion of bourgeois public sphere and the exploration of its structural transformation will be considered together with some warnings and some changes that Habermas himself noted later (1992b) that refer to the contradictions in the model of public sphere described by himself. This skeleton will be further completed by situating it in a broader epistemic frame.

### **Hypothesis**

All the literature will be used to argumentatively demonstrate –this is the hypothesis of the research- that nationalism is a discourse that emerges simultaneously and complementary with the transformations of the bourgeois public sphere that grants the legitimacy of the modern National States of right in the frame of the passage from the classic episteme to the modern episteme.

The successful demonstration of this hypothesis would permit the opening of a new research line that could combine the current literature about the public sphere and the right of the communication with the current literature about nationalism and identity. The theoretical model emerging from this field of knowledge, probably, would allow specific applications with a wide range of possibilities for explanation: communicative research about media of proximity, conditions of legitimacy in the suprastate scenarios like the European Union, etc. But this will be only after the formulation of the conclusions

---

and the limitations and developments of this research that just begins here with the first hypothetical intuition.

The key question of this thesis turns around the emergency of the notion of public –like a public of the public opinion- and is about what makes from the public a group with a common identity and self-recognition. The public of the public sphere formulates the public opinion which is one of the fictions for the legitimacy of the modern State of right. In this frame, the notion of nation –as an antecedent of the State of right, as a symbolic matrix of discursive nature- is reproduced along the various communicative devices. The nation becomes thus, one of the fundamental entities thanks to which the State of right becomes a success and real: the State presents itself as the success of a process of national consolidation.

But these two notions –public and nation- will be considered through the general and specific objectives that are formulated next: achieving them should mean that the hypothesis is demonstrated.

### **Objectives<sup>b</sup>**

- 4) To inscribe the transformations of the bourgeois public sphere in the frame of the epistemic transformations of the modernity: from the classic episteme to the modern episteme.
  - a. To describe the range of the epistemic transformation of the modernity.
  - b. To identify the points of contact between the transformation of the public sphere and the changes in the episteme.
  
- 5) To identify the conditions for the emergency and the consolidation of a nationalist discourse in the frame of such transformations.
  - a. To identify the new needs of legitimacy of the emergent legal and political systems: the new symbolic public sphere.
  - b. To explore and to discuss the possibilities and the theoretical approaches around nationalism: the nationalistic discourse.
  
- 6) To describe the discursive features of the nationalistic discourse
  - a. To identify its discursive regularities of nationalism,
  - b. To point some of the enunciation functions of national discourse.

---

<sup>b</sup> As it was already explained before, the details and the justification of these objectives will be better described in the section of Antecedents and previous reflections. In the English excerpt, that section is not translated.

## Methodology

This is a theoretical thesis. Some theses concentrate their energy to prove and to contrast theoretical and documentary reasoning with empirical experiences. They distinguish in order to do so, between qualitative and quantitative methodologies. The distinction is made according to certain principles associated to the suppositions about the form and the features of the empirical experience. But this thesis cannot enter this logic of empirical prove.

Trying to solve enigmas such as the qualitative or quantitative option, here, is senseless. It will be relevant instead, in further researches or further developments. There, the discussion about the proving, contrasting and comparing will be relevant. By now, according to the theoretical frame defined, this hypothesis and these objectives, this thesis will combine theoretical proposals, and will focus its attention on the discursive conception of the social practices inscribed in a deep and conceptual change all over the surface of knowledge.

The concerns of this thesis begin, thus, with a conceptual difficulty. And the conceptual problematic cannot but be solved from a theoretical approach. As it has been already noted above and as it will be described later, the discussion about the political acceptability of the States of right will be done from a revision of the key concepts around the theories of nationalism and of the *bürgerliche Öffentlichkeit*. With the purpose of synchronizing both areas of knowledge they are set in reference to the particular archaeological background of the epistemic transformations of modernity. The origin and the exploration of the condition of their apparition will be explored against the frame of the changes on the surface of knowledge that happened by the end of the 18<sup>th</sup> century Europe.

Some theories will be discussed with the intention of elaborating an heuristic referential model that, later could be useful to re-think and re-define a certain line of empirical research. At the same time, the model should allow the emergency of new researches that without these previous theoretical discussions would not find a proper place.

The point is here to discuss the concepts and the categories that are usually taken for granted in literature; because, as it has been pointed before, the field of discussion of nationalism and the problems around the public opinion are full of conceptual difficulties

---

that show under the form of methodological problems: difficulties that appear at the moment of trying to dimension the concept in variables or measurable units; or problems that appear with the need of empirically translating values adapted to certain theoretical assumptions. These kind of operations force the misunderstanding about the material correspondence between the concepts and their *objective* referents. This sort of idea shortcuts inevitably the whole field of knowledge. The following pages describe in better detail that one of the fundamental purposes of this thesis is to point that the key concepts of both fields of research were born almost simultaneously. Sons, both, of a same transformation on the surface of knowledge, the nation and the public opinion are two twins ghosts.

This research consists, thus, in following the current scientific literature and to argue and demonstrate the continuity between the various areas of knowledge that are here put in contact. It consists, as well, to point the relevance of a reflection situated in this point. The usual categories will be critically discussed, but some of the most common assumptions coming from the three research traditions in contact here will be questioned. These three areas form an area of analysis, where the object of study falls in the interstitial space between the three institutionalised parcels of knowledge. This explains and justifies why this thesis can form a new field of research, later.

In these terms, the thesis opens along three fronts –they correspond with the three objectives defined. From one side, the line of the transformation of the public sphere as described by Habermas (1962): after the description of the epistemic scenario that forms the surface of knowledge according to Foucault, archaeologist of knowledge, the features of the transformation will be described as well as the role that the public sphere has as a form of legitimating the States of right. The bourgeois public sphere emerges from the bourgeois practices of the 18<sup>th</sup> century Europe and turns into a statalised and institutionalised space. Parallel to this unfolding of the chronological correspondence between both transformations, the role of the social communication will be, as well, considered. The *räsonement* by Jürgen Habermas, as it will be seen, can be easily dissected into two parts: the theoretical definition and the liberating possibilities of reason, from one side; are simultaneous to the consolidation of the institutions and the implementation of the practices parallel to the new forms of knowledge that anticipated deep changes in the explanation of nature, the explanation of society and their organization according to what Foucault has described in detail under the classic episteme. On the other side, what Habermas has described, full of deception and frustration for the broken promises, as a process of loss and disenchantment that he himself called the “refeudalisation”. Explained as a product of the deep and fundamental

contradictions of his model, the second part of the *Structural Transformation of the Public Sphere* (Habermas, 1989) is very similar and corresponds, chronologically –of course, under other tones and attitudes– to what Foucault described as the modern episteme.

For the French author, the epistemic rupture corresponds approximately to the last third of the 18<sup>th</sup> century. Right afterwards the elements of knowledge are organized in a complete other form; the whole knowledge did not extend any more as a universal static possibility, but more like an uncertain product of a process and of the evolution and influences in permanent progress.

This is why it is relevant to recuperate the foucauldian proposal of correspondence between forms of knowledge and forms of power described extensively in *history of the sexuality* (the Spanish referent is Foucault, 1998). But, it is relevant too because in the research in which he explains the notion “microphysics of power” (for instance in Foucault, 2009:33; but 2006 too, and 2007a). Such an interesting notion of power proposed by Foucault, went even further (or closer) from the strictly legal and political forms. His approach did not deny the figure of the State as a structure of power; but, the other way round: the State was, for Foucault, the final representation of a form of domination that could not be understood as working only in one direction but as a complex system of capillary power extended along through the smallest social practices:

“Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología sino especificidad de mecanismo y de modalidad.” (Foucault, 2009:34).

This question, more than posing a doubt about the model that will be unfolded here, should enhance it: literature about *performative* nationalism focuses on the idea that nationalism is reproduced through banal social practices, as Billig (1995), or Tim Edensor (2002), for example, showed. Following this parameter, the banal practices, the policies of the detail, situate the State only as the final point –turned into law and showing as if it was continuous, in all its majesty–.



---

The correspondence between knowledge and power was very interesting for Foucault: "it has to be admitted that power produces knowledge (not only by favouring it, because it serves it and applies it because it is useful); power and knowledge imply each other directly, there is no relation of power without the correlative constitution of a field of knowledge, nor a form of knowledge that does not suppose and constitute at the same time a relation of power". Many other scholars followed his idea and applied to various contexts, cases or situations (for example Jansen, S.C. 1988).

The correspondence between knowledge and power allows to believe that a deep transformation in the logic of right and the government (for the case, the implementation of the first democratic systems, the anonymity of law, the apparition of the public as a political actor, and the institutionalisation of the practices of open debate and system of political parties and parliaments) should correspond to a similar transformation in the deep logic of knowledge. It looks coherent, then that while the public sphere institutionalises in the third part of the 18<sup>th</sup> century and coincides with the French Revolution and the Independence of the United States of America; there are notorious changes too in the field of knowledge. With the rupture appear too new objects of knowledge as Foucault described: man, the nature, life, social sciences, biology, political economy, etc.

There are numerous literary antecedents that reinforce this correspondence: the habermasian idea of pointing at the coffeehouses as the centres of discussion and as the antecedents for the public opinion and the practice of the bourgeois meetings is enhanced and confirmed by many recent studies. For instance, there are some focused particularly on the role of the coffee; and extensively the role of the salons and the coffeehouses as spaces of interaction and literary transformation (see, e.g. the essay by Martí Monterde, 2007; or even that by Villar, 2008); other scholars have detected these changes in the literary practices; for example Lucy Newlyn (2000) explored the cases of English poets like Wordsworth or Coleridge in front of the apparition of the new character: the public reader; whereas Hohendahl (1989) did the same with the German literature.

This is why this thesis bets for an interdisciplinary approach that incorporates literature from multiple areas of knowledge: political science, but too, literary studies or cultural studies, as well as, of course, studies of history, history of communication or more in general about the epistemic transformation of modernity.

---

According to the second objective defined, the literature that criticises the model of the transformation of the public sphere suggested by Habermas will be taken into consideration. This revision helps to point at the weaknesses of HCOP by paying especial attention to the considerations about media and culture. The ideological and political transformations come together with the transformations on the surface of knowledge invites the thought that there has to be a symbolic field that works as a background for the whole transformation described by Habermas.

And there, what the German author pointed as a contradiction of the model itself by discussing the works of Marx and Engels (see 2006:149 and the following), adopts the new form of a cultural implicit (or symbolic) that has to be present in the reasoning itself and that Habermas, leaves at some stage, aside. The repeated mention to the lack of "hermeneutic sensitivity" detected in the form Habermas faces the social role of the press; the problems in the theoretical definition of the public (as a social unit); and, still, the notion of cultural public sphere, seem to lead, the three of them, to the same focus of discussion. The suggestion here is that nationalism could complete the new political and legal scenario. This will be discussed with the revision of a small part of the literature that will be done here (Ch.3.1 and 3.2).

After that, following the work initiated with the doctorate project of research (see Rodríguez-Amat, 2006) the main tendencies in the theoretical literature about nationalism will be described. This will help the search for an approach that fits with the theoretical and heuristic needs defined in the previous chapter. The comparative analysis of the various theoretical approaches to nationalism is organized along two axis (substantial and timeline). Such disposition allows to contrast the arguments and the theoretical options between them. Those that focus on the symbolic and explanatory function of the national discourse against the ones that prefer to adopt thick and substantial approaches. Whereas the first ones take nationalism as a construction, the latter justify the previous existence or the material correspondence of the culture generated by (or with) the State of right. This thesis will prefer to dedicate especial attention to those theories of nationalism called *performative* (that *do as if*) because they consider nationalism as a discourse, and as a social practice that symbolically weaves the everyday life.

Actually, this feature is a necessary condition in order to study the option of nationalism as a symbolic background and as a social practice in which the legal and political transformations of the States of right could be inscribed and from which to obtain a complete sense. In the fourth chapter the features of the national discourse identified

---

with other authors will be compared with the features that define a discourse according to Foucault's proposal. This is the third of the defined objectives (Ch.4.1 and 4.2).

If these conditions of simultaneity, complementarity and particularity between nationalism and the model of the public sphere were fulfilled, it could be concluded that the discourse of nationalism plays a fundamental role in the bourgeois public sphere. Such a role would have to be incorporated in the discussion of the legitimacy of the national States of right. From there on, many lines of research could benefit from this new conclusion: the areas of political communication and in particular the public sphere; or research about nationalism, too. But even more particularly it could this research could initiate a new suggestive space between both traditions: communication research would be able to combine the concerns about the structure of the media and the conditions for the public sphere while incorporating reasoning about with their symbolic dimension; the studies on reception and the more narrative and ecologic approaches to media would also benefit from such a transversal approach: similarly to what happens with proposals like that of the transmedia storytelling (see for instance, Jenkins, 2003 and 2006 or Scolari, 2009), or with those about media ecology or media ecosystems (see, for example, Logan, 1986 or 2007; but, all the followers of the work of Marshall McLuhan, too).

## 2. Modernity and the public sphere (excerpt)

Some authors try to extend what has been called the modernity from the early 12th century of the first artisans setting markets at the borders of the villages until the middle 20th century. But this is a more intentional than useful move. Modernity has been usually considered the story of the bourgeoisie; and what is of interest here is that between the late 18<sup>th</sup> century and early 19<sup>th</sup>, the bourgeoisie obtained, for the first time in history the right to tell their own story.

Such a change is crucial if what is to be understood is the bourgeoisie itself and the apparition of the national states. The changing of the position in the narrative *self* turns the whole story upside down.

---

In this case, what happened before the last third of the 18<sup>th</sup> century cannot be but a form of prehistory that the bourgeoisie had constructed, told, and re-organized in order to reinforce the new legal order that had just begun.

The turning of the 18<sup>th</sup> century defines an inflection point. This chapter is organized along the axis that such a rupture represents: the first part is about the organisation of knowledge right before; when the scenario and the conditions almost acquire the form of a relevant precedent; the second, is about the organization of knowledge right after the rupture, the process of consolidation and implementation of the so called new world order.

In between the classic episteme –the first period-, and the modern –the second- there will be a mention to the role of Immanuel Kant as a hinge between the both. It is necessary to warn that any interpretation that suggests the continuity between one and the other periods has to be avoided. The purpose here is not to trace an evolution as history or history of the ideas would do; but to schematize the cognitive moment as a surface. This is the difference between archaeology and history that has been explained before.

The double focus on both moments allows showing the dispersion of each surface of thought and helps to better point at the continuity between knowledge and power.

“Enlightenment merely transferred the office of censor from a civic to a private trust. So that Liberalism’s “Good Lie” –its claim to have abolished censorship- merely replaced church and state censorships with market censorship. And that as a consequence, the discontinuity that separates pre- and post-Enlightenment censorships is largely semantic.” (Jansen, C. 1988:4).

Michel Foucault used *Las Meninas* from Velazquez (see it represented in Fig E.2.2. and analysed in Foucault, 2006) to refer to the apparition of a new field of knowledge that could not exist before. The classic episteme can be considered as the emergency of this new field that crosses the whole understanding of the world. The primacy of the written text, the systematic description of nature, the search for continuities, the comparison, become symptoms that express a turn that is graphically solved with the painting from Velazquez.

The Castilian painter tore the usual structure where one paints what is seen; and by turning it the other way round in order to paint what is not usually seen because what is painted is the same gesture of painting. This underlining of the painting instead of the painted shows clearly what had happened in the forms of understanding the world: the

---

divorce between words (the picture) and things (the painted). This cognitive space is conquered for the first time in the second half of the 17<sup>th</sup> century and represents a new form of seeing and understanding the world. The fascination of Galileo for the Venetian Arsenal is well known, and a good example, too. The need of explaining, of optimizing, of transforming, demanded to pay attention to the mechanisms, the processes, the inner structures. Such form of reason, economically interesting for inventors and investors contrasted with the one promoted institutionally by the church during the Middle Ages; and it bears the imprimatur of the early bourgeoisie.

Practical reason extended easily along all the forms of applied knowledge; and soon took the form of a rationale that had displaced the theological discussion to the margins of the interests of the majority. Religion, thus, lost its centrality and the practical reason consolidated as a useful form of description and action of nature, of reality. But this practical reason did not contradict the role of the church nor discuss it, it was simply a new form of reasoning that complemented the one that monolithically had organized the knowledge during the previous centuries.

Soon practical reason obtained depth and density and could be named philosophy; and soon, philosophy itself, emerged as the new field of knowledge with a brand new meaning that took care of reason, in opposition to theology that remained as the field of knowledge that took care of the transcendent.

Sue Jansen (1988) has described the strategic positions of the practical knowers, of the bourgeois, to distract the attention of the church in order to be able to go on thinking and doing business without being disturbed. In this sense, it can be understood that whereas the church and the transcendent sustained the legal forms and the king in the *Ancien Régime*, a new social structure and a new form of reasoning were discretely emerging and gaining importance while colonizing more and more areas of explanation.

Even government (and the art of governing) was explained from the new approach; and the economical politics, and the population appeared as a considerable ally or difficulty. And soon, that new form of knowledge, alternative to the hegemonic, turned into a claim for freedom and for the right of redefining the law and to regulate the collective budget.

The classic episteme (as defined by Foucault in 2004 and 2006) can be traced along art natural history, and along the works of Newton and Descartes, Galileo, Kepler or Bacon and those from Milton and John Locke, Spinoza, Lessing, Hume, Benjamin Franklin or Voltaire.

---

Kant, instead, lived between the two epistemes. Or more precisely, chronologically he lived in the classic episteme; but intellectually he was putting philosophical questions that challenged the modern episteme fifty years before the actual intellectual rupture.

The complex figure of this author from Königsberg extends, from one side with the definition of a philosophy of religion, which meant the definite exile and repositioning of the relationship between philosophy and religion, reason and faith. On the other hand, the phenomenology that allowed the definite discussion about time and space and the forgetting of a search for the absolute truth. A part from that, the new notion of moral based on reason (and not any more on the transcendental interpretation of the divine will) turned the things towards a new form of self-regulation and towards a new substance for law.

This move can be detected in the so called Kantian paradox that asks for the entity that has the right to give right to the people to self-regulate. This *before the law* is one of the keys that explain the problem of this thesis: the need of an element that solves the equation of the fairness of the law of the State.

Therefore, whereas the classic episteme canalized the energy towards rupture, liberation and criticism, the modern episteme set the parameters for the conservation of the new condition. But the implementation of the legal frame of the State came with a form of knowledge that incorporated movement and progress to the previous static description. The complete and definite Encyclopaedia of the classic episteme turned into change, progress, evolution and history in the modern episteme.

Biology and the human sciences, philology and political economy, the consolidation of the population as a unit for government and the strongly nationalised science and technology were represented by initiatives such as the world expositions or the national history, national museums and national theatres. This, too meant the emergency of a whole new set of questions and answers.

These new fields and forms of knowledge correspond, too to the areas that Habermas (2006) pointed out as fundamental for the new bourgeois society: the distinction of the public and private spheres are easily emphasised by art and architecture and by psychology and sociology, demography and statistics as new forms of knowledge. The new diagram, defines, too a new disciplinary form of society. The society of the rule and the society of the security (as Foucault, described them, see 2004 and 2009); actually,

---

the emergency of the society as an object is a novelty too. And in the case of art – literature, architecture, painting- the change is also clear. Not only the production but also the discussion about them is suddenly nationalised too: “Romantic writers experienced Anglocentric fears that the infiltration of foreign literary tastes into national culture might threaten identity on a larger and more pervasive scale” (see Newlyn, 2000:58).

### 3. The need of a symbolic legitimation (excerpt)

#### 3.1. The symbolic public sphere

After the apparition of the *Structural Transformation of the Public Sphere* (Habermas, 1989b) that insisted and coincided with the double structure of knowledge described in the previous section (the classic episteme coincided with the definition and the idealising purposes of rational liberation whereas the modern episteme coincided with the institutionalisation of Parliaments, political parties, limitations in the coffeehouses and the deception of the project) the debates multiplied.

In English, the discussion about the work by Habermas came twenty-seven years late; but in the meanwhile in Germany or in the German speaking universities Habermas found time to discuss with Luhmann about the need of a normative society; with Gadamer about the pretensions of hermeneutics and with John Rawls about the interpretation of Kant. In this chapter, these discussions are briefly described from the more abstract philosophical discussions to those more related to the procedures and particular fields: history, communication, etc.

The works of Calhoun (1992), John B. Thompson (1993 and 1995) and Peter Uwe Hohendahl (1979) between a few others are referential to lead a discussion about the limitations, the criticisms and the difficulties related to the work by Habermas. The discussion leads, at the end, to the notion of the public.

---

The need of a proper definition for the notion of public reveals the ambiguity of the one suggested initially by Habermas (1962). This circumstance stimulates a transversal search for a solution that lies in the need of considering a symbolic dimension that grants the social cohesion and the self identification of the public. All the approaches to the notion of public (or even to the notion of society) include a particle of *something else* that overtakes the mere notion of individuals together.

This provokes a search for a notion that explains this *something else*. The chapter falls into the research on culture after having followed the discussion about the reading society of the early 19th c. and the recent studies of reception (see e.g. Newlyn 2000). There begins a research of a notion of culture that fulfils the three conditions established: it has to explain the notion of collectivity and has to have, itself, heuristic capability; it has to solve the problem of its reproduction –it cannot be something that remains forever without variation or something that projects back to the ancestors in a incredible continuity; and it has to consider power in its own definition as something that grants, conditions and crosses the whole notion of culture from the beginning to the end. These three features lead to the approach suggested by the cultural studies that followed the trails of Gramsci and Foucault.

The decision is then to try with the case of nationalism as a particular form of culture that fulfills the three conditions set and that could apply to the particular case of the public of the bourgeois public sphere. From here on, nationalism is the option chosen to explain this *something else* that the public needed in order to constitute itself as such.

The second section of this chapter (3.2) is a revision of the five most usual perspectives that study nationalism. Cosmopolitanism, the preferred for philosophers of right and only incorporated in the classifications of theories of nationalism, lately (see Özkırmılı, 2005); essentialist or primordialist nationalist approaches the preferred for anthropologists; the modernist approach usually practiced by historians like Hobsbawm or Gellner or Anderson (see Rodríguez-Amat 2006 or Özkırmılı, 2000); the ethnosymbolists, majorly used by *newcomers* to the field and social researchers that need a general approach even if it has deep theoretical and conceptual problems; and at last, the performative approach that considers nationalism as a social practice, banal and discrete, extensive and disperse; it is the preferred approach of the cultural scholars that criticise the taken for granted and look for further interpretations.



---

## 4. The discursive features of the nationalistic discourse

### 4.2. The enunciative function of the nationalistic discourse

The first section of this chapter is about the main features of the discourse as defined by Foucault (2007a). The objects, the strategies, the concepts and the statements are compared with the possibilities of a national discourse in order to check whether it fulfils these features. As it does, it is possible to accommodate the notion of national discourse and to open the door to further particular intensive and extensive analysis.

The second section, on the other hand is a more particular and exemplified essay. It extends the major features of the enunciation of the nationalistic discourse in order to facilitate further analysis and further researchers. It is a mere map of the forms of reproduction and of the particular traits that the discourse of nationalism enjoys. Of course, this is a provisional approach of use only as an invitation and an early trial for further better defined researches. In this case the category works, as it has been demonstrated, and the purpose of this chapter is only to let it suggestively open.

This section is organized following a usual narrative structure, by distinguishing, at first, diegetic features: space, time and characters; and secondly the features of the narration like rhetoric, ventriloquism and devices of the reproduction of nationalism. These six fields give permission for a deeper immersion in the forms and the examples of previous literature about research on nationalism. These fields keep a clean organisation that leads, ultimately to the confirmation that nationalism has the form of a myth. Myths are narrative structures that explain the world and remain aside from the discussion about their absolute truth; myths are narrations that help understanding and grant norms and social cohesion.

---

Whether nationalism is a proper myth or if it is something else does not matter much in this thesis. The same way it does not matter whether the nations exist or whether cultures are something that one can loose or win. The point is to identify the mechanisms of its reproduction and the substance of its nature, but only in the sense that it fulfils the problem of the public and the question about the before transcendent for the bourgeois public sphere. Therefore it suffices to know that nationalism is a symbolic matrix with a complex and disperse inner structure that this chapter tries to schematize.

The analysis of the times and spaces and characters of nationalism confirms its narrative nature and its complex structure: time alone can be decomposed in various time-frames that extend from the primal time of the myth (timelessness of nations, as Connor put it in 2004) to the discrete and banal times of the everyday rythms: meals, media, work; from the shared and westernly imposed time of history to the particular time of the own national history (changes of rhythm, parenthesis, etc). The same thing happens with space: the symbolic space, the landscape, the places, the tourist guides as forms of promoting the territory as well as the violent opposition between national space and legalized territory. This section is full with examples coming from various national origins. Germany, Catalunya and Spain are the most common; but England or France are usually often used; and some of them adopt a graphic format and are compilted before the bibliography in section 7.1.

The national narrative, thus, -under the form of a foundation myth, for instance- could enjoy the unfinished form that primal time permits, the unlimited space and the undemonstrability of what cannot be true or false. The myth of a nation is a permanent promise and it presents itself always under the form of a possibility, it cannot be fulfilled, solved, or complete it remains always as a desire. After all, from this reading, the nation would become a projection of the State; the product from which the State can emerge, in the name of which the State can extend, change, transform. The nation, thus, considered as a matrix, invented looking backwards, could be studied as a myth, as the original muddy notion of feelings and solidarities, uncertainties and shades. In this case there is no need for more light any more; no more positivistic trials, no more closed definitions, nor any more aprioristic decisions. It would suffice to studying nationalism similarly to how myths are studied. The nation would then receive the uncertain and blurry, changing and smoky status of what has always been described without ever finally becoming: the image, always in negative, of the Other.

## 6. Conclusion.

### The symbolic public sphere: the State was not enough

At the centre of the pictures explored in this research there is the State. But even occupying such a privileged position, in the research tradition about the public sphere and the political and legal legitimacies; or in the research tradition about nationalism and the collective identity; and even in research about social communication, the State is usually discretely misperceived. It is usually taken to be the product, the result, the final, too far away from the research field to consider it at first sight as the foreground.

But the intuition has become clearer and clearer until the conclusion of the exploration presented here: the position, discrete and final, hidden and central of the State is the result of an elaborated and complex rhetoric of consolidation, of neutrality and of power that the State itself promotes and develops. It is a strategy that adopts the form of a discourse that extends through the institutions, the devices and the systems of enunciation; through concepts and fields, areas of knowledge, etc. Such rhetoric generates a big amount of discursive products the function of which is to consolidate, materialize and compensate the central role of the State. Through a complex system of transferences and rhetoric tropes, the sharply defined modern State of right faces blurry notions like those of the people, the nation, the popular will, or even the public.

The point is that when the modern State of right was definitely founded around the end of the 18<sup>th</sup> century, it could not appear alone. The State was not enough. The emergency and consolidation as a legal structure of reference came together with the deep changes in thought. The correspondence between the transformation of knowledge and the transformation of power is necessary to make the legal apparatus of the State more acceptable, more valid, and more comprehensible.

---

The State, thus, could not emerge from nothing as a new form of imposition, and could not be presented as a mere replacement of the model of the *Ancien Régime*. It was necessary that the State appeared together with a whole brand new system of values. Michel Foucault, at the end of his life, suggested the notion of *Governmentality* (see 2004, for instance). It was useful for him to examine the correspondence between structures of power and the valid forms of knowledge in a particular moment of history. For this thesis, such an approach has revealed to be fundamental because it has permitted to clarify that the transformations that facilitate the implementation of the modern States of right are inscribed in changes that extend along the whole surface of knowledge.

In such a form, the structural transformation of the bourgeois public sphere described by Habermas (1962) corresponds with the structural transformation that leads from the enlightened classic episteme in which the liberating purposes against the Ancien Régime were drawn; to the statalized modern episteme in which the States consolidate as the legal and political and diplomatic fundamental unit of reference at a world scale.

But this thesis did not pay attention to the modern State of right, at first. The conclusion suggested here needs the whole itinerary of the thesis in order to emerge as an answer to an unexpected enigma. At first, while it was defined and while it was unfolded, the thesis looked for the completion of the habermasian model of the public sphere and in which form nationalism could incorporate to it. The way that both areas of research considered the social communication as a lateral function distracted the hypothesis that both fields had to complement with each other: the social communication reproduces the debate of the public sphere at the same time as the national identity. This meant, initially, that it would suffice to explore the points of contact between the various areas of knowledge in contact.

The first of the objectives of this thesis was to clarify and to try to find the correspondence between the changes on the surface of knowledge

---

described by Michel Foucault (see Foucault, 2006 and others) and the changes in the structures of the bourgeois public sphere described by Habermas. As it has been noted above, the historical processes, the substance of law and the nature of the legitimacy implemented with the figure of the modern State of right, correspond in both cases.

But the reflection did not lead only to this coincidence. True that this was the direct product of the first of the objectives; but, there was a second conclusion that could be extracted too. The conceptual and methodological problematic that crosses the research tradition about the legitimacy of the States, about the popular will expressed in the public opinion generated from the conditions of the public sphere, is symptomatic of another lack. The deep change in the context of the state leads to the further thinking of a usually assumed question: the popular will, the justice, the reason of the State were not there before as if they were waiting for the best occasion to emerge, but they appeared with the transformations of knowledge. With such a cognitive earthquake that changed everything, the new forms of power gained a new sense and a new value. The State was thus, not enough. The conditions of the public and free discussion granted by the State in its interior served not only the purposes of the debate of the law but to reinforce it. The supposition that the State is the warrant of freedom becomes a paradox when it comes to the kantian principle that there is no law without a force (see Derrida, 2008:16).

This paradox becomes then a new starting point that emerges directly and unexpected from the first of the three achieved objectives: the need of a previous element to the power of law that grants its applicability. The bourgeois public sphere described by Habermas as a desirable model appears to be, as it has been seen, weak and insufficient, empirically evasive and conceptually uncertain for its own description. The reading of the successor of Marx Horkheimer in the *Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie* at the University of Frankfurt turns into an underestimation of the capacities of the public for a proper discussion and into the thematic vulgarisation as well as the qualitative impoverishment of the public sphere, to explain the democratic insufficiency.

---

Habermas did an impressive work in integrating the social communication in the social practice; but afterwards his reasoning appears to be reductionist and simple when he has to consider the processes of reception of the social media.

As it has been described in chapter 3.1, the bourgeois elitism of the model by Habermas and the form of understanding the impact of the press, ask for a deeper revision that extends from communication, to history, and to the ideology of Habermas' initial thoughts. The social forms of reading at the end of the 18th and during the 19th century are very different than that initial hypothesis of a passive and uninterested audience, homogeneous and incompetent as it has been (too often) drawn from the media research tradition.

But it is the same paradoxical reasoning that can be thought the other way round: the entity before the law, the element that forces it, that implements it, the centre of power at last, cannot be *the people* but the State itself. Actually, while the people escapes once and again its own blurry definition, and is presented crawling in the corners of history, the State shows explicit written limits territorially defined and powerfully sharp. Even the discourse around the popular will expressed in the form of a public opinion generated through the bourgeois public sphere cannot be the origin of the power of the State, but rather its effect. The inscription of the political and legal transformations in a broader frame of cognitive and symbolic changes thanks to the hypothesis of the correspondence between the structures of power and forms of knowledge clarify this view. The State is not the product of reason but is rather reason the element that justifies and legitimates the force of the State.

The systematic selection started with the end of the 18<sup>th</sup> century that separates rational knowledge from non-rational, is followed by the institutionalization of valid forms of knowledge and by the exile of other *primitive* forms of knowledge. Such an operation favours once and again the figure of the State. The State becomes, thus, the most efficient mechanism to point these ruptures, these limits, these oppositions. As it has been argued in the previous chapters this was already pointed by Adorno and Horkheimer when underlined the *Dialektik* essence of the Enlightenment: dialectic because the separation creates a duality and dialectic because of the principle of opposition that it starts.

From such a point of view, the apparition of man that Foucault (2006) insists in pointing at as the character that manages the duplicities between belief and reason; the one that is at the same time at the position of object and subject of knowledge, the one that feels

---

and thinks, the one that puts culture and instinct together or the character that is simultaneously one and many, gains historical sense. It is not only adult in order to make its own law, but it is too the product of the law that defines *him* as a fundamental entity of right. The symmetry between individualism and nationalism has already been studied. Therefore in the same way, the modern man, one and many in its duality, is symmetric to the modern State of right that manages its own duplicity, too: the constitutional law is opposed to the indeterminacy of the discourses about the people, the will, the nation...

Defined in these terms, considering the State only from its legal concretion is, thus, simply not enough. But more than that, the notion of a profound unavoidable duality in the State reinforces the idea that the law is neutral, that the law is fair and that the right is universal. For the legal machinery the State takes advantage of presenting itself as the product of a plural rational debate without more interests than the collective or the general. But it has already been discussed in the thesis that the bourgeois public sphere was not a neutral nor a free terrain, nor a space without censorship; the same way, the strongly ritualized practices like reading the newspapers, drinking coffee and commenting aloud the current events brought the genes of the non universal bourgeois society: the access to the coffeehouses, the rhetoric of the discussion, the subjects and sensitivities, the concerns and the manners, ended by solidifying in institutions –informal at first, formalized later- that wore the signature of the particular social group that had acquired, at once and since, the right to sign on behalf of the universal.

The search for a form that allows analyzing the devices of this neutrality and the implicit duality in the logic of the State leads to formulate the notion of symbolic public sphere. The habermasian bourgeois public sphere that insisted in the rational question and in the serious public sphere to explain the conditions of the State to grant, from the law its own continuity and legitimacy would not be enough. It is necessary to consider the *other* devices, the *other* conditions that actively intervene in the universalizing centrality of the State. The extended concept, the symbolic public sphere, should be useful to point the discourse along which the State grants its continuity, by remaining at the centre of the picture while remaining, at the same time, discretely unnoticed.

To develop the notion of the symbolic public sphere, the enigmatic notion of *public* can be used. The public of the bourgeois public sphere is a necessary entity for the reasoning suggested by Habermas, but at the same time it resists once and again its own definition. Habermas tries to give an ahistoric description but he cannot solve the problem of the *previous cohesion* of its members. And nevertheless, the cohesion of the

---

members and the self-consciousness of the public are fundamental conditions for the free discussion: the participants have to share the belief that they belong to the same common project, a community that presents itself as undiscussed. The community itself, then is not a subject for the public debate. There is, thus, something else that unites the members between them under a common purpose.

As it has been seen in chapter 3 and under the form of a reflection that had to lead to the second of the defined objectives, the discussion about this *even more* that turns the isolated individuals into a public with chances of discussion, crosses the sociology from side to side. It is the thread of the *anomia* theorized by Durkheim, the beliefs of unity that suggested Weber, the historical continuity from Herder, the psychological unicity named by Tarde, it is all that corresponds, to a certain stage, with the difference between community and association as Tönnies put it. The itinerary of the public has directed the criticisms to the work of Habermas (1962) and to the notion of the cultural public sphere. Chapter 3.1. has extended from the revision of the debates of Habermas with the German professors during the sixties and seventies to the discussion about historiography and HCOP, and from there on the chapter has continued towards the notion of the literary public sphere and towards the complementary researches that have expanded the concept (especially the work of Hohendahl, 1989 and that of Newlyn, 2000). In both cases, the change considered by Habermas between the literary sphere and the political sphere of public debate is frontally questioned: the thematic distinction between the aesthetic debate and the political would not have taken place so clearly as in the habermasian model could look like. From the literary revision, Peter Uwe Hohendahl or Lucy Newlyn explore the tradition of the critical theory in the sense that both demonstrate the continuity between the political transformation and the conditions and forms of culture, especially literature in these cases of the German and English 19th century. These and other examples related to the cultural policies promoted by the State (especially Great Britain) conducted Jim McGuigan (2004 and 1996) to formulate the notion of cultural public sphere. Indeed, his proposal is a key referent for the formulation of the notion of symbolic public sphere that has been suggested here.

The relevance of this contact is important because, actually, the difference between the symbolic public sphere and the cultural public sphere could not seem clear. It is only an important difference especially in the intentions of both notions: the concept of cultural public sphere as defined by McGuigan comes out in a relatively recent public conference (see McGuigan, 2004); before that, the English author had written about *Culture and the public sphere* (1996). In the case of the conference, McGuigan pays special attention to the transformation described by Habermas, and to the continuity of the literary public



---

sphere; but in the book McGuigan dedicates merely a chapter that leads him to the discussion of the role of the intellectual in between the criticism and the practice. The book by McGuigan is an excellent referent, but it is still focused on the practices and particular cultural policies.

On the other side, the notion of the symbolic public sphere refers to the collection –in a broaden sense- of practices promoted by the State in order to configure its own legitimacy: social practices that are a chain of discourses and systems of enunciation that cross the State from below until they get confused with it and a set of practices that distinguish themselves from it and oppose to it. This is why the notion of culture –that is traditionally opposed to nature or to other areas of knowledge could lead to confusions such as that of separating law and politics from culture and aesthetics. By talking about the symbolic public sphere one can refer to a collection of discursive practices, some of them aesthetic, other communicative, other related to knowledge and other to the disciplinary institutions of the State. But it is true, the concept is just born and must be unfolded and dicussed; although its relevance is a starting point of closure but interesting enough to remain as the conclusion of this thesis.

Seen in these terms, the research about the public would have brought this thesis towards the search of a definition for culture that includes an approach wide enough to consider the structures of power. The tradition of the cultural studies –British, but too, Latin-Americans- that followed the theoretical trails of Foucault and Gramsci, used a certain notion of culture that accepts this condition. It is by following that tradition and the features of this symbolic public sphere that nationalism is suggested for the case. Actually, nationalism has worked as a comprehensive matrix during the last two hundred years and now it cannot be avoided.

The problem of the conceptual ambiguity around the notion of culture, thus, has conducted to the option of nationalism as a particular form that chains power (the legal determination) and society (identity and social cohesion). From this option, therefore, nationalism has been explored as a possibility. It could be that nationalism solved the problem of the *even more* that the notion of public initially lacked. The public is necessary to construct the rational bourgeois public sphere initially described by Habermas. According to this, the problem of a *before* that granted the cohesion of the public was considered to be a problem of culture; and the revision of the current theories about nationalism could bring light to the problem: this one has been the achievement of the second of the objectives.

---

Between the various theories of nationalism that are explored in the thesis, the tradition that better fits the needs defined here is that of the performative approach. It has been called like this because it makes an effort to avoid substantialising the identity or the usual reified notions in nationalism (see end note no.245): the nation, for example. The theories that in this thesis have been called performative, consider that the identity is not a quality that one *has* or that *was there*, but instead, identity is the product of a practice, the result of a verbal exercise or a discursive closure. This object can be reified, afterwards, through the iteration and the institutionalisation. Applied to nationalism, this sort of approaches have in common that consider that the nation does not exist if it is not as a product of a stubborn and insistent practice institutionalised and enhanced through nationalism. Nationalism is how the discourse that reproduces the idea of the nation is called. These approaches do not discuss about the truth of the nation. They do not focus their interest either in the confirmation or the comparison between nations. On the contrary, the performative approach to nationalisme is interested in the detailed analysis of the rhetoric processes of institutionalisation, naturalisation and reification that make nations credible, or eternal or obligatory or natural or discrete. It is true that the structures of power reinforce some rhetoric forms or some other in a particular scenario of conflict or of discrimination.

Such a performative approach to nationalism frontally criticises discussions like ethnopolitics or races, or genetic conditioning or forms of repression and discrimination based on spiritual logics. On the contrary, the approaches to nationalism considered here, engaged in logics based on interpretation, learning and living together, etc. Of course, this thesis has already stated that the discussions about substantive identities are neither of its interest; except if it is to denounce their encroachment, their dogmatic structures of truth and their points of irrationality crossed by strategic purposes. Instead, this thesis is interested on the discursive structures of nationalism in order to identify the processes of consolidation and the omnipresent forms of the discourse.

The mechanisms of this thesis –banal, violent, subtle and seductive– that have turned nationalism into such a disperse discourse, were so successful that have made the nation look so real that everyone belongs, at the end, to one nation or the other. This is why nationalism is not only a discussion about culture or about identity in the sense of solidarity, folklore or aesthetic but it extends, further to the disciplinary logics: the formation of the national body, the imposition of the normal, the enhancement of the spirit and the ways of life, the acceptable terms of behaviour and, of course opposed to that but symmetric, the hybrid and sterile monsters of the transnational beings: the unexplainable menace of the loss of nationality (the exile, the violation, the expulsion).

---

Thanks to the change towards a theoretical approach like this one, nationalism can be considered a symbolic matrix at the same time that the identity is not presented as a conquest of freedom but too, as a principle of imposition of the discipline.

From the discussion about the theories of nationalism the third of the objectives could be defined and achieved. If nationalism fulfils the features of a discourse that defines a symbolic frame wide and disperse enough but coherent, it could be a good complement for the notion of the bourgeois public sphere. A part from this, the discursive nature of nationalism would mean that it is historically located (all discourses are historic because they belong to a certain moment of history) and would permit the detection of all the marks that show its historicity (the context and conditions and the trails of its apparition).

This operation is fundamental to link nationalism with the epistemic transformations of the modernity and to synchronize it, thus, with the emergency of the States and with the transformation of the public sphere. In this same sense, nationalism could give the public its symbolic collective value, and at the same time it would leave the subtle power logics that form it from the inside. In order to fulfil this operation it was only necessary that nationalism could satisfy the features of a discourse as it was suggested by Foucault (2007).

With this intention, the chapters 4.1 and 4.2 focused on this: the first one looked for the formal features of nationalism as a discourse, strategies, concepts, objects, etc. The features defined by Foucault have been identified and contrasted with the particular features of nationalism. The second part (4.2) has focused on particular examples and contents: pictures and scientific, architectural and archaeological examples were given, from various countries, in order to illustrate the functions of the enunciation of the nationalist discourse. The intention of this last chapter was, above all, to clarify that nationalism is a way of speaking that consists in parcelling the world in nations-States and that it has the function of making the different nations look similar in between them while differentiating them individually and particularly.

But this operation does not affect only nationalism as a discourse; but it also opens the front that has accompanied the thesis from the beginning and that, after all, motivates its origin: the particular problems related to the social communication. In research about the public sphere and in research on nationalism the question of the social media of communication is often mentioned. But both tend to displace the communicative practices to the margins, to the side of the reasoning. The result is that it looks as if

---

social communication, media, had a double uncertain role without specifying up to what stage the role of media is to facilitate the public political discussion or if it is to reproduce the collective identity. The tacit assumptions in one or other traditions of social research have not been discussed or considered enough and the effect has been an infra-theorisation of the communicative question in both cases, separately but more especially, together.

This is why the discursive approach that has been suggested here for nationalism (but too, the research about the public –communicatively overlapped with that of the audience- of the public sphere) allows a recentering of the discussion about the devices that complete the diffusion of the symbolic public sphere. The complex discursive machinery merely noted here includes, thus, nationalism, for instance as well as the rational bourgeois public sphere.

The communication of the symbolic public sphere is thus, complex and diverse but it renovates simultaneously some of the misunderstandings related to the usual research about communication and culture. The tradition of research on mass culture has accustomed a perspective about media of communication in which the devices can be clearly differentiated from the audience (in a sender-receiver model). That distinction opened the door to discussions about the effects of media or to research focused on one single media device (monomedia studies) as if media and society could be clearly and easily distinguished. This thesis instead, tries to keep such approaches aside in order to suggest another view. The possibility of integrating media in the society and the assumption that various media devices interact between them has led to the proposal of a transmedia and ecosystemic approach to media.

It is not only a change in the forms of understanding the social communication and its research; it is too an empirical need that the theoretical proposal based on the discourse demanded. As it has already been argued by some scholars of nationalism, the identity is reproduced not only through the explicit and traditional forms of social communication; but via the banal forms that echo along multiple devices that complement with each other. The logic of banal nationalism by Michael Billig does not accept the separation between traditional media of communication and *other* forms of cultural reproduction. The same thing happened with the bourgeois public sphere as it has been demonstrated in chapter 3.1: the so called serious press was read intertwined with the oral forms, the popular forms of dreary and scandalous press, the romantic novels or the historical and nationalist paintings. Considering the media of communication from the uncritical usual point of view only makes it more difficult to

---

identify *these other* forms of social communication that are fundamental for the formation of the symbolic public sphere. The paintings, the literary examples and the architectural have to combine with the usual serious informative press.

But such a rupture it is not enough, either. It has also been necessary to suggest another solution that distinguished the media as devices for the *diffusion* from the media as *producers* of the discourse; the initial confusion would only have made the reasoning more difficult. This is why chapter 4.2 suggested the double notion of ventriloquists and devices. Whereas the first ones are the elements of reproduction that give voice to the devices as an authorised entity that speaks, the devices are the mere diffusers of the message, the voice from someone else is sent. The radio institution, for example, can be at the same time actor (ventriloquist) and media (diffuser) of the voice of someone else.

Bringing the communicative discussion that crosses nationalism and the bourgeois public sphere to the foreground, the circle closes: it is necessary a voice that dispersedly articulates the national discourse; a voice that obtains the neutralised legitimacy of the public sphere that has access to the communicative devices at disposal. Behind the multiple articulation of these various discourses, an entity with enough power and enough intention is needed in order to articulate a certain diversity of views that are finally coherent. Such an entity is at the centre of the picture because it was always there, but it cannot be seen: the State is the first one interested in unfolding a wide discourse that reifies itself, that legitimates it. Such a discourse has to grant that the State is the liberating culmination of a historic succession of struggle and effort, of oppression and silence. But at the same time it has to exert a simultaneous and diffuse pressure, capillary and omnipresent, autonomous, mechanical and acceptable, powerful, institutional and invisible.

With the successful achievement of the last of the objectives of the thesis that shows the discursive nature of nationalism and its diffusion through the multiple devices, the circle is complete. There is a last line missing, the one that allows to complement the notion of the bourgeois public sphere with nationalism. Both forms of reproduction and of legitimacy of the modern State of right, complementary exemplify what has been called the symbolic public sphere. In one case and in the other, at the centre of the discourse, the State takes care of its own continuity and projects its antecedents, its sense, its goal, its origin from inside to the outside, from the concrete and sharp legal system to the blurry uncertain and changing areas of the periphery: the people, the will, the nation, freedom.

---

By understanding that the State is at the centre of a wide, blurry and complex but structured discourse useful to wrap its sharp borders, the hard angles of the limits set by right and law, it is possible to identify the mechanisms and the conditions that permitted its apparition. But if it was the case, this understanding could help too, to anticipate the forms of its nearby extinction. Probably then, it would be necessary to rescue the proposals about the symbolic citizenship (Bhabha, 1996), about multicultural citizenship (Kymlicka, 1995), about new citizenship (Fanning and Mutwarasibo, 2007) about trajectories of citizenship (*inburgeringstrajecten*) (Loobuyck and Jacobs, 2010), for instance, and maybe, with them, it should be looked for new models of legal systems not centred upon that contingent figure of the State. These new legal figures would have to be based upon other rhetoric forms of acceptability and legitimacy. But this could only be done after the symptoms of the collapse of a State were identified. By now it is still the circle without an exterior, the unit of reference, the imposing monument of freedom with all the trails of advantages that it grants to itself.

## **8. Referències icòniques i bibliografia**



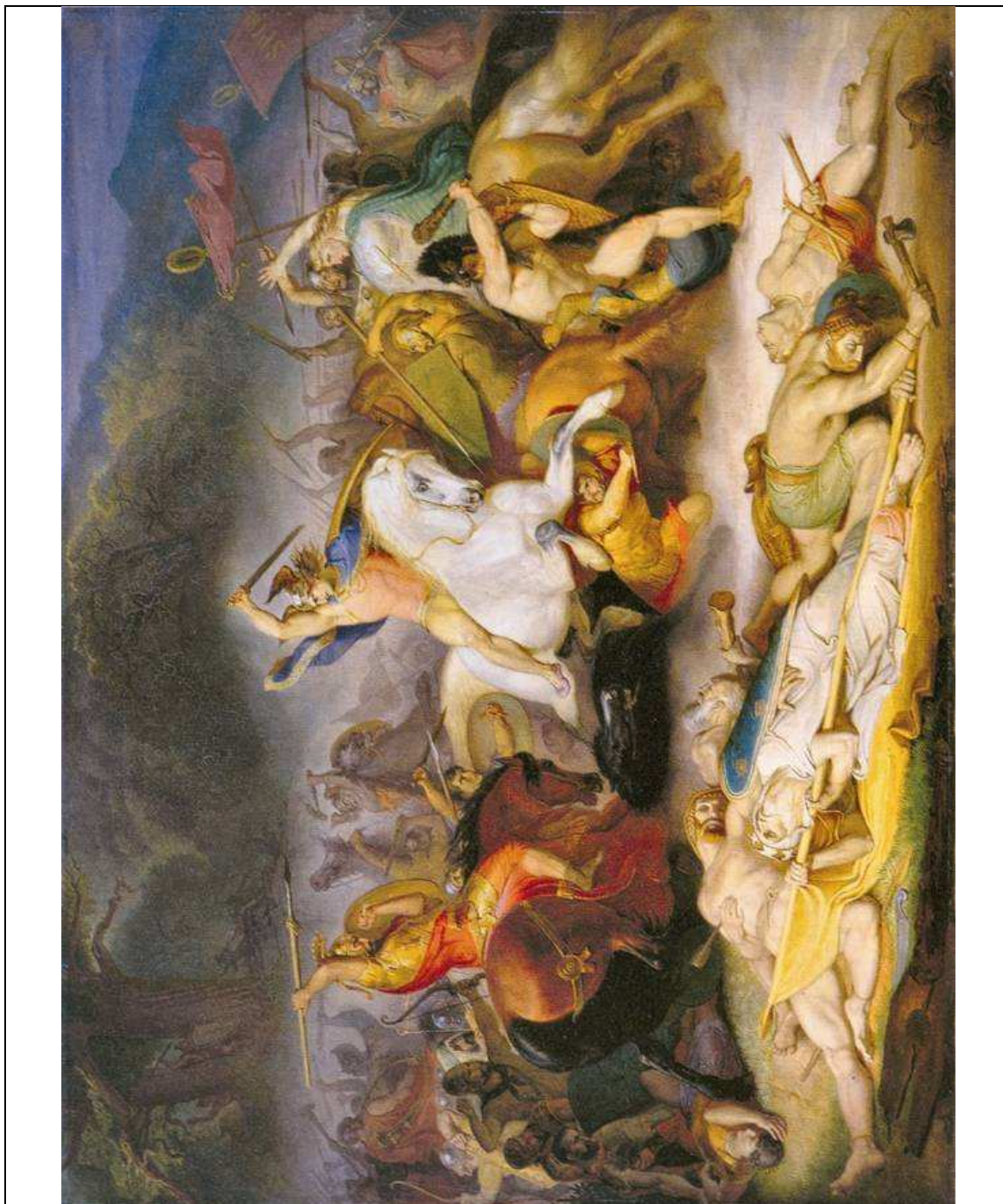


## 8.1. Referències icòniques



Les imatges estan organitzades per països. Els països estan organitzats alfabèticament. Totes les imatges tenen la data, l'autor i la font d'on s'ha obtingut. El codi de les imatges és segons el país que representen i el primer número que marca el tema i el segon que marca l'ordre: A.1.1, A.1.2; A2.1 per Alemanya; E.1, E.2.1 per Espanya, etc.

### Alemanya:



**A1.1.** Wilhelm Lindenschmidt. 1840. "La matança al bosc de Teuteburg" Font: Jaacks, G. (Ed) (2008:15)



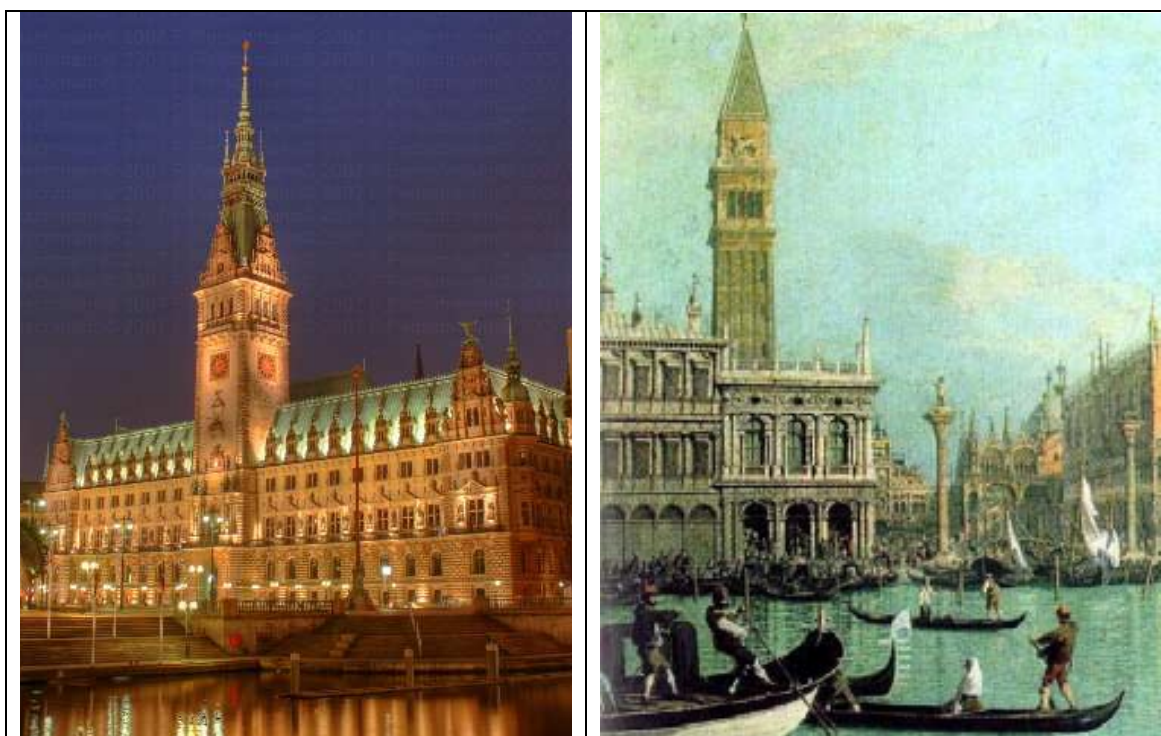
**A1.2.** Portada del Der Spiegel "Die Geburt der Deutschen. Vor 2000 Jahren: Als die Germanen das Römische Reich bezwangen". Núm 51. 15.12.08.



**A1.3.** Friedrich Tüshaus (1832-1885). 1876. "Matança entre Germànics i Romans al Rin". Col·lecció permanent del departament d'Art de Westfàlia, Münster. Còpia sol·licitada i rebuda electrònicament.



**A.2.1.** Detall de la façana principal de l'Ajuntament d'Hamburg a banda i banda de la torre central (Alemanya) amb les estàtues de Carlemany (esq) i Barba-roja (dreta) i les inicials SPQH a les columnes. (Brandt, 1957:156)



**A.2.2** A l'esquerra, l'edifici de l'Ajuntament d'Hamburg (Alemanya) de 1857. A la dreta un fragment d'un Canaletto en què es veu el campanar de Sant Marc a Venècia (erigit el s.XII i reformat diverses vegades) (Itàlia). Fonts: <http://www.math.uni-hamburg.de/spag/ign/bild/hamburg-rathaus.jpg> [consultada març 2010] i [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/8/86/Canaletto\\_Return\\_of\\_the\\_Bucentoro\\_to\\_the\\_Molo\\_on\\_Ascension\\_Day\\_1732\\_Royal\\_Collection\\_Windsor.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/8/86/Canaletto_Return_of_the_Bucentoro_to_the_Molo_on_Ascension_Day_1732_Royal_Collection_Windsor.jpg) [consultada març 2010]



**A.3.1.** Christian Köhler. 1849. *Erwachende Germania*. New York, New York Historical Society. [online: <http://www.zum.de/Faecher/G/BW/Landeskunde/rhein/geschichte/1848/germania.jpg>. Consultada març de 2010]. Atenció a l'ús del vermell, daurat i negre que s'hi fa.



**A.3.2.** Philip Veit. 1848. *Germania*. [Online: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Image\\_Germania\\_%28painting%29.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Image_Germania_%28painting%29.jpg). Accés març de 2010].



**A.4.1** El cava català (Freixenet) representa l'espanyolitat amb els molins i la rosa a Alemanya. [Campanya 2003. Jena (Alemanya). Parada d'autobús].

## Catalunya



**C.1.1. i C1.2.** Santa Maria de Ripoll i Sant Miquel de Cuixà. Fotografies obtingudes de: <http://www.valentinv.com/romanico/Ripoll1.jpg> i de [http://galeria.elcami.org/d/3143-2/16\\_S\\_Miquel\\_Cuixa\\_2.jpg](http://galeria.elcami.org/d/3143-2/16_S_Miquel_Cuixa_2.jpg) [consulta març 2010]

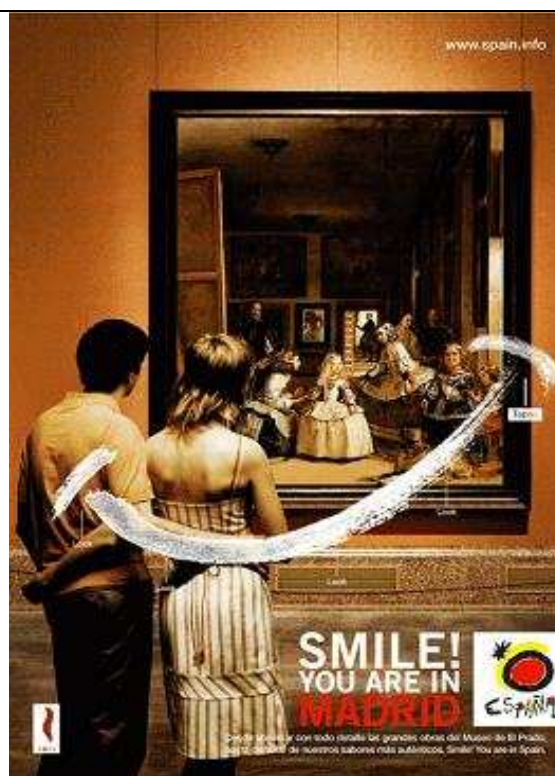


**C.2.1** Les ruïnes d'Empúries. Excavació iniciada el 1908. La fotografia està extreta de: <http://www.ddgi.cat/atles/imatges/125.jpg> [consulta març 2010]

## Espanya



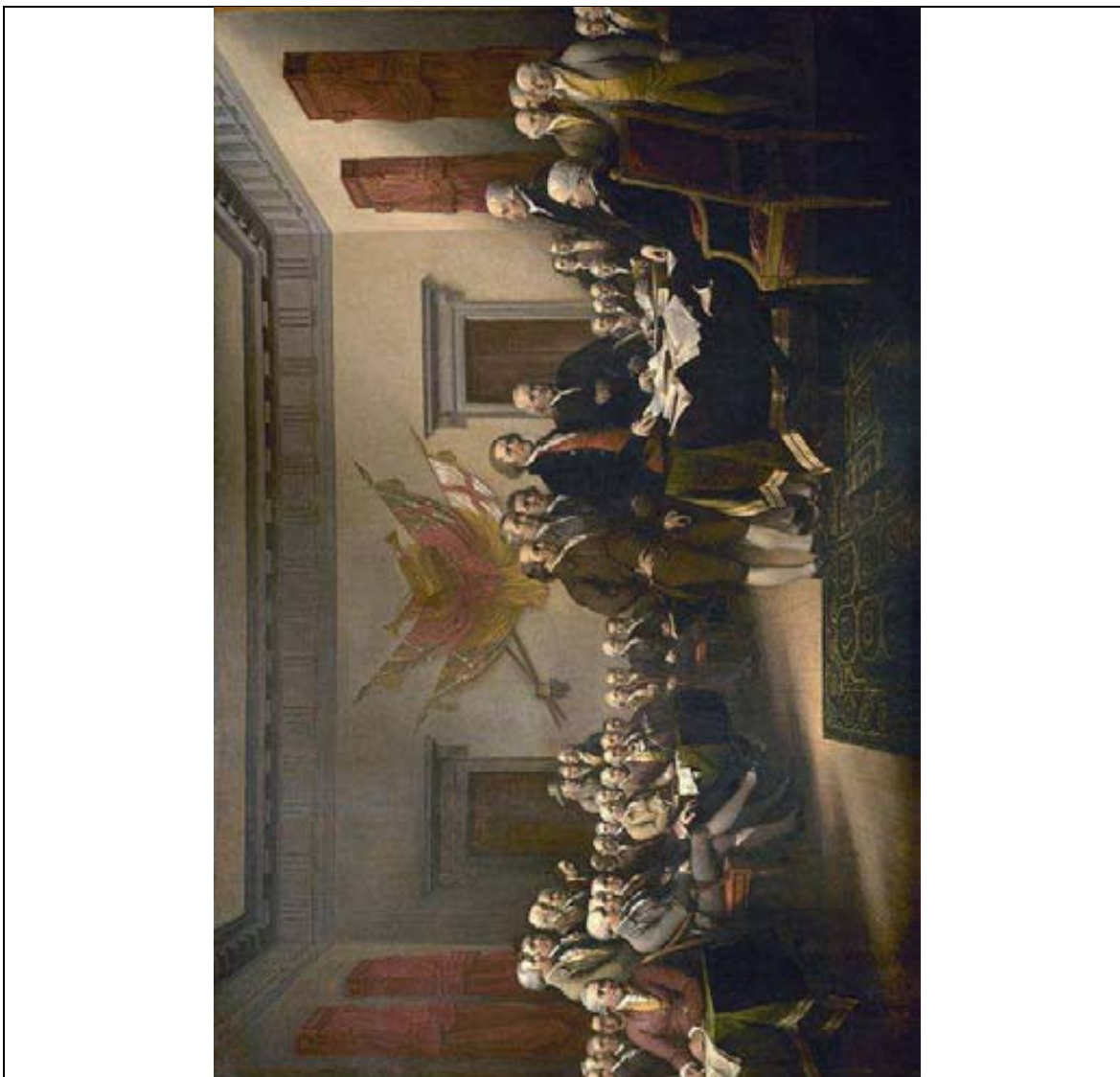
**E.1.1** Francisco de Goya. 1814. "El tres de mayo de 1808 en Madrid o Los fusilamientos en la montaña del Príncipe Pío"  
 Font: [http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:El\\_tres\\_de\\_mayo\\_de\\_1808\\_en\\_Madrid.jpg](http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:El_tres_de_mayo_de_1808_en_Madrid.jpg)  
 [Consulta: març 2010]



**E.2.1 i E.2.2.** Exemplars de la Campanya promoguda des del *Instituto de Turismo de España*. La campanya ha sigut vigent des de 2005 fins al 2009.



## Estats Units



**USA.1.1.** John Trumbull. 1817-19. "La signatura de l'esbós de la declaració de la independència".  
Font: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Declaration\\_independence.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Declaration_independence.jpg) [consulta: març 2010]



**USA.1.2.** 1976. Bitllet de dos dòlars nord-americans.  
Accessible online a: [http://en.wikipedia.org/wiki/United\\_States\\_two-dollar\\_bill](http://en.wikipedia.org/wiki/United_States_two-dollar_bill) [accés març, 2010]



**USA.2.1** John Gast. 1872. "American Progress" (combinació d'història i mitologia)  
 [Online a: <http://www.colorado.edu/AmStudies/lewis/west/westwardho.jpg>. Consultat març de 2010]



**USA.3.1** Peter F. Rothermel. 1851. "Patrick Henry davant la casa dels burgesos de Virginia" P.Henry diu: "If this be treason, make the most of it!" discurs contra el *Stamp Act* de 1765 [accessible online a: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Patrick\\_Henry\\_Rothermel.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Patrick_Henry_Rothermel.jpg). Consultat març de 2010]

## França



**F.1.1** Antoine-Jean Gros. 1810. "Capitulation de Madrid 4 décembre 1808".

[online a: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:GrosCaptureOfMadrid.jpg>. Consultat: març de 2010]

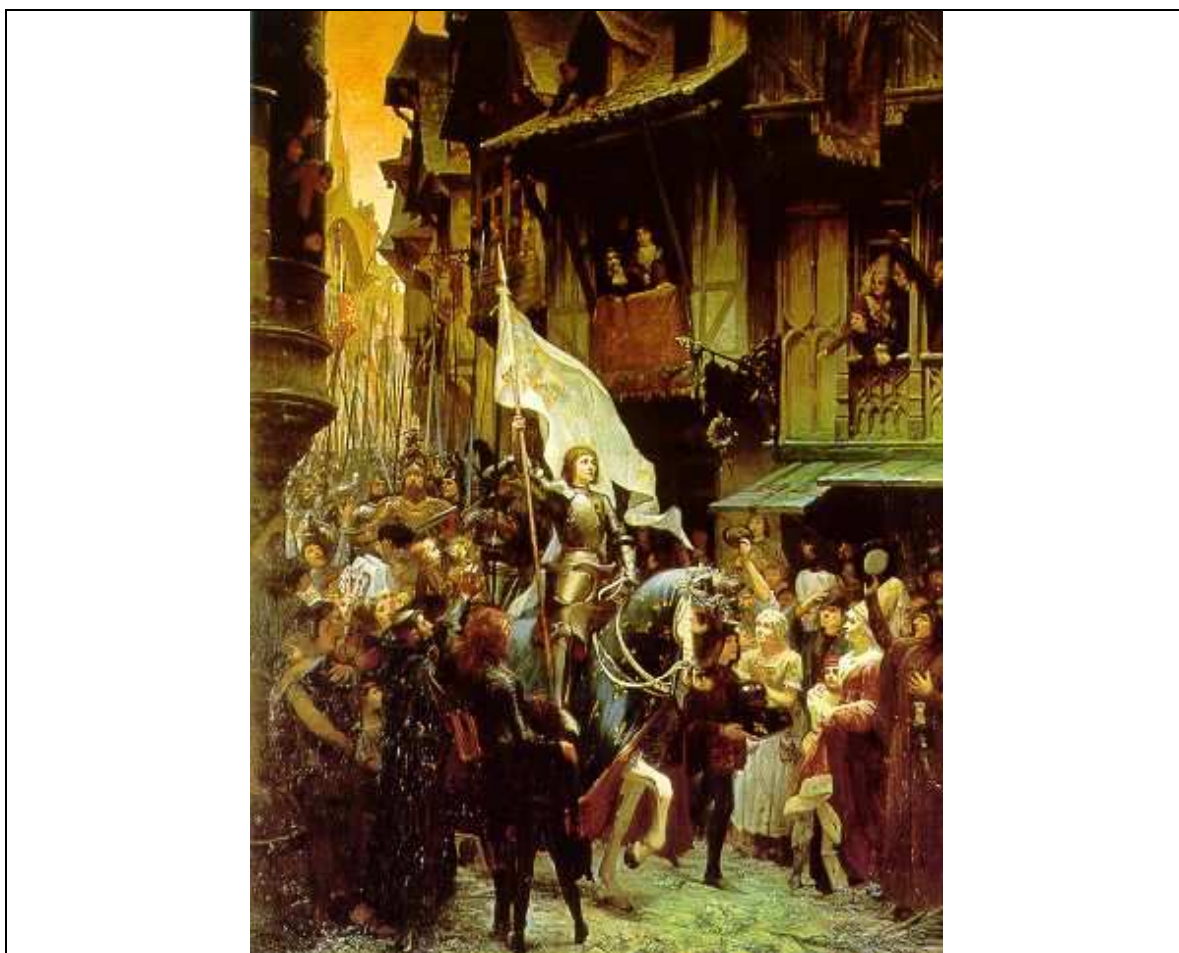


**F.2.1.** Eugène Delacroix. 1830. "Liberté Guidant le Peuple". [Consulta: març de 2010].

Font: [http://sergiupopovici.files.wordpress.com/2009/05/delacroix-la\\_liberte\\_guidant\\_le\\_peuple.jpg](http://sergiupopovici.files.wordpress.com/2009/05/delacroix-la_liberte_guidant_le_peuple.jpg).



**F.2.2** Bitllet de 100 francs francesos. Actualment fora de circulació. [accessible online a: <http://ielanguages.com/blog/wp-content/uploads/2009/01/100f.jpg>. Consultat: març de 2010]



**F.3.1.** J.J. Scherrer. 1887. "Entrada de Jeanne d'Arc a Orléans"  
[Font:[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0d/Scherrer\\_jeanne\\_enters\\_orlean.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0d/Scherrer_jeanne_enters_orlean.jpg).  
Consulta: març de 2010]

**Gran Bretanya:**

**UK.1.1.** J.M.W. Turner (1824) "The Battle of Trafalgar 21st October 1805" [accessible online: [http://www.jwoolfden.com/jpg/Turner\\_Battle\\_of\\_Trafalgar.jpg](http://www.jwoolfden.com/jpg/Turner_Battle_of_Trafalgar.jpg). Consultat el març de 2010]



**UK.2.1.** Philippe James de Loutherbourg (1796) "La derrota de l'Armada Espanyola, 8 d'agost de 1588" [accessible online: [http://hoocher.com/Elizabeth\\_Tudor/Elizabeth\\_Tudor.htm](http://hoocher.com/Elizabeth_Tudor/Elizabeth_Tudor.htm). Consultat el març de 2010]



## 8.2. Bibliografia

**Abizadeh, A. (2004)** 'Historical truth, national myths and liberal democracy: on coherence of liberal nationalism', *The journal of political philosophy*, 12(3), 291-313.

**Adinolfi, G. (2007)** 'Divergencias fundamentales en la filosofía de la justicia de Habermas y Rawls', *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 15 (1) [http://biblioteca.universia.net/html\\_bura/ficha/params/id/20008034.html](http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/id/20008034.html) [Consulta: març 2009]

**Adorno, T. W. (1973)** "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Höres" a **T. W. Adorno (1973)** *Dissonanzen: Einleitung in die Musiksoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 14-50.

**Adorno, T. (1955)** "Charakteristik Walter Benjamins" a **W. Benjamin (1992)** *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main: Reclam, 155-172.

**Adorno, T.W. i Horkheimer, M. (2006)** *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. 16a edició.

**Adorno, T. i Horkheimer, M. (1998)** *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.

---

**Alegre, A. (1996)** "Prólogo" a: **E.A. Havelock (1996)** *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad al presente*. Barcelona: Paidós, 1-16.

**Amades, J. (1979)** *Les millors llegendes populars*, Barcelona: Editorial Selecta, 2a edició.

**Anguera, P. (1999)** *Literatura, pàtria i societat. Els intel·lectuals i la nació*, Vic: Eumo Editorial.

**Anderson, B. (1983)** *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London: Verso.

**Arendt, H. (2009)** *La condició humana*. Barcelona: Empúries.

**Badia, L. (1997)** 'La teoria de l'opinió pública i la crítica de la societat. Observacions inicials per a una fonamentació crítica del concepte d'opinió pública', *Anàlisi*, 20, 61-83.

**Badia, L. (1996)** 'La opinió pública como problema', *Voces y culturas. Revista de comunicació*, 10 (2), 97-126.

**Badia, L. (1992)** *De la persuasió a la tematització. Introducció a la comunicació política moderna*. Barcelona: Pòrtic.

**Balcells, A. (2008)** *Llocs de memòria dels catalans*. Barcelona: Proa.

**Baker, K.M. (1992)** 'Defining the public sphere in Eighteenth-century France: variations on a theme by Habermas' a **C. Calhoun (ed.)** *Habermas and the public sphere*, Cambridge (EUA): MIT, 181-211.

**Barral, X. (2009)** *L'art romànic català a debat*, Barcelona: Edicions 62.

**Barral, X. (2006)** *Contre l'art roman? Essay sur un passé reinventé*, Paris: Fayard.

**Bauman, Z. (2003)** *Modernidad líquida*, México: Fondo de cultura económica.

**Beck, U. (2006)** 'Introducción: El manifiesto cosmopolita' *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI, 1-28.



---

**Beck, U. (2005)** 'Reinventar Europa: una visió cosmopolita', Conferència celebrada al Centre de Cultura Contemporània de Barcelona el 27 d'octubre de 2005, Barcelona: CCCB.

**Benhabib, S. (1992)** 'Models of public space: Hannah Arendt, The liberal tradition and Jürgen Habermas' a **C. Calhoun (ed.)** *Habermas and the Public sphere*, Cambridge (EUA): MIT, 73-98.

**Bell, D. (2003)** 'Mythscape: memory, mythology, and national identity' *British Journal of Sociology*, 54 (1), 63-81.

**Benjamin, W. (2009)** *Gesammelte Schriften. Band III. Kritiken und Rezensionen werkausgabe*. Frankfurt am Main: Surkham.

**Benjamin, W. (1992)** *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Suttgart: Reclam.

**Benjamin, W. (1973)** *Tesis de filosofía de la historia*, **Madrid:** Taurus, <[http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin\\_historia.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin_historia.htm)> [consulta:31/03/10].

**Benjamin, W. (1968)** *Illuminations*, New York: Harcourt.

**Berman, M. (2009)** 'Las palabras que construyen la nación', Ressenya de: **Narvaja de Arnoux, E. (2008)** 'Los discursos sobre la nación y el lenguaje en la formación del estado (Chile, 1842-1862) Estudio glotopolítico. Buenos Aires, Santiago Arcos ed.' *Letra Imagen Sonido, La construcción mediática de la ciudad*. Buenos Aires: UBAyT. Ciencias de la Comunicación. 3, 163-166.

**Berrio, J. (2000)** *La comunicació en democràcia. Una visió sobre l'opinió pública*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la UAB.

**Berrio, J. i Saperas, J. (1991)** 'Els intel·lectuals i els mitjans de comunicació (I)' *Converses a la Pedrera. Els intel·lectuals i els mitjans de comunicació*. Barcelona: Centre d'Investigació de la Comunicació, 1a edició.

**Berrio, J. (1990)** *L'opinió pública i la democràcia*, Barcelona: Pòrtic Mèdia

---

**Bhabha, H.K. (2007)** *The location of culture*, London: Routledge, 4a impressió.

**Bhabha, H.K. (1996)** 'Preface to the Routledge Classics edition' **(2007)** *The location of culture*, London: Routledge, 4a impressió, IX-XXV.

**Bhabha, H.K. (1994b)** 'Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna' a **Romero López, D. (Ed.) (2006)** *Naciones literarias*. Barcelona: Anthropos ed. i Servicio de Publicaciones de la Editorial Complutense de Madrid, 69-112.

**Bhabha, H.K. (1992)** 'Postcolonial Authority and Postmodern Guilt' a **Grossberg, D. i Nelson, P. (Eds) (1992)** *Cultural Studies*, London: Routledge, 56-68.

**Bhabha, H.K. (1990b)** 'DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation' a **(Ed.) (1990)** *Nation and narration*, London: Routledge, 291-322.

**Bhabha, H. K. (Ed.) (1990)** *Nation and narration*, London: Routledge.

**Billig, M. (2008)** *The hidden roots of critical psychology*, London: Sage.

**Billig, M. (1995)** *Banal nationalism*, London: Sage.

**Blackbourn, D. i Eley, G. (1984)** *The peculiarities of German History. Bourgeois society and politics in nineteenth century Germany*, Oxford, New York: Oxford University Press.

**Bloom, H. (1997)** *The anxiety of influence: a theory of poetry*, Oxford, New York: Oxford University Press.

**Bolten, J. (2007)** *Interkulturelle Kompetenz*, Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung.

**Bolten, J. i Ehrhardt, C. (Eds) (2003)** *Interkulturelle Kommunikation: Texte und Übungen zum interkulturellen Handeln*, Sternenfels: Verlag Wissenschaft & Praxis.

**Bourdieu, P. (1996)** 'La opinión pública no existe' *Voces y culturas. Revista de comunicación*, 10 (2), 137-149.

---

**Bourdieu, P. (1984)** *Distinction – A social critique of the judgement of taste*, London: Routledge.

**Boyer, H. (1999)** 'La Revolució Francesa a la recerca de l'unilingüisme' a **Feliu, F.; Juher, C. (eds.) (1999)** *La invenció de les llengües nacionals*, Barcelona: Edicions 62, 103-123.

**Briggs, A. i Burke, P. (2002)** *De Gutenberg a Internet*, Madrid: Taurus.

**Brubaker, R. (1996)** *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.

**Bruce, S. (1999)** 'Introduction' a: **Bruce, S. (Ed) (1999)**. *Three early modern utopias: Utopia, New Atlantis and The Isle of Pines*, Oxford, New York: Oxford University Press, IX-XLIII.

**Bruce, S. (Ed) (1999)**. *Three early modern utopias: Utopia, New Atlantis and The Isle of Pines*, Oxford, New York: Oxford University.

**Burchell, G; Gordon, C i Miller, P. (1991)** *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago: Chicago University Press.

**Burrow, J. (2009)** *Historia de las historias. De Herodoto al siglo XX*, Barcelona: Crítica.

**Butler, J. (1992)** *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.

**Cabruja, T; Íñiguez, L i Vázquez, F. (2000)** 'Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad', *Anàlisi*, 25, 61-94.

**Calhoun, C. (2007)** *Nations Matter. Culture, History and the cosmopolitan dream*. London & New York: Routledge.

**Calhoun, C. (1997)** *Nationalism*, Minneapolis (EUA): University of Minnesota Press.

**Calhoun, C. (1992)** *Habermas and the public sphere*. Cambridge (EUA), MIT Press.

---

**Campalans, C. i Rodríguez-Amat, J.R. (2007)** 'The origins of the daily nation' Comunicació a la Conferència internacional *Media History / History in the media*. 28 – 30 de març. University of Wales Aberystwyth. Greynog (Regne Unit).

**Cardús, S. (2009)** 'Tres metàfores per pensar un país amb futur'. Discurs de recepció com a membre numerari. Institut d'Estudis Catalans. 12 de novembre de 2009. Barcelona: IEC.

**Cardús, S; Estruch, J. i Keane, J. (1996)** 'Naciones y nacionalismo', *Relaciones. Revista al tema del hombre* <<http://www.chasque.apc.org/frontpage/relacion/anteriores/n148/index.html>> [Consulta: gener 2010].

**Carr, E. (1961)** *What is history? The George Macaulay Trevelyan lectures delivered in the University of Cambridge. January-March 1961*, New York: Knopf.

**Carroll, L. (2008)** *Alice's Adventure's in Wonderland and Through the looking-glass*. Oxford: Oxford University Press.

**Castro-Gómez, S. (2004)** *Pensar el siglo XIX: Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana <<http://books.google.com/books?id=XaR3EtoIpR8C&hl=es>> [Consulta: gener 2010].

**Cesar, J. (1980)** *Guerra de las Galias. Libros I, II i III*, Madrid: Gredos, 2a edició.

**Champagne, P. (1996)** 'Los sondeos, el voto y la democracia', *Voces y culturas. Revista de comunicación*, 10 (2), 97-126.

**Chatterjee, P. (1986)** *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse?*, Minnesota (EUA): University of Minnesota Press.

**Clua, A. (2001)** 'La noció d'espai en la definició dels contextos de la recepció dels mitjans de comunicació. Una aproximació ds de les perspectives crítiques dels estudis culturals i de la geografia cultural', *Tesi Doctoral* del Departament de Periodisme de la UAB, <<http://www.tdx.cat/TDX-0111102-122843>> [Consulta: març de 2010].

**Cohen, J.J. (Ed) (1996)** *Monster Theory: reading culture*. Minneapolis (EUA): University of Minnesota Press.

**Cohen, J.J. (1996)** 'Monster Culture (Seven Theses)' **(Ed) (1996)** *Monster Theory: reading culture*. Minneapolis (EUA): University of Minnesota Press.

**Connor, W. (2004)** 'The timelessness of nations' *Nations and nationalism*, 10 (1): 35-47.

**Crowley, D. (Ed) (1997)** *La Comunicación en la historia. Tecnología, cultura, sociedad*. Barcelona: Bosch.

**Dalos, G. (1998)** 'Ungarn. Mythen – Lehren – Lehrbücher' a: **M. Flacke (1998)** *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*, Berlin: Koetler & Amelang, 528-556.

**Daniels Jr. i Michael D. (2002)** 'Theory Versus Analytics of Power: The Habermas-Foucault Debate' a: **Curran J. i Takata S.R. (2002)** *Praxis in Theory*. <<http://oldweb.uwp.edu/academic/criminal.justice/habfouc02.htm#28>> [Consulta: març 2009].

**De Landa, M. (2003)** *Thousand years of non linear history*, New York (EUA): Swerve.

**Deleuze, G. (1978)** "Cuatro lecciones sobre kant dictadas entre Marzo y Abril 1978" [Accessible en línia a: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/587.pdf> Consulta:

'Die Geburt der Deutschen. Vor 2000 Jahren: Als die Germanen das Römische Reich bezwangen' a: *Der Spiegel*, 51,15/12/2008. Portada.

**Derrida, J. (2008)** *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos: Madrid, 2ª edició.

**Derrida, J. (2007)** *La Disseminación*, Madrid: Fundamentos, 3ª edició.

**Derrida, J. (1997)** 'Nombre de pila de Benjamín', a *Fuerza de la ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*, Tecnos: Madrid, <[http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/walter\\_benjamin.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/walter_benjamin.htm)> [Consulta: 31/03/2008].

**Derrida, J. (1987)** 'Nacionalidad y nacionalismo filosófico', a: **D.A. (1987)** *Diseminario. La deconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo: XYZ Ediciones, <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/nacionalismo.htm>> [Consulta: 31/03/2008].

---

**Derrida, J. (1984)** 'Nietzsche: Políticas del nombre propio', a: **Derrida, J. (1984)** *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones. <[http://www.nietzscheana.com.ar/derrida\\_nombre-propio.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/derrida_nombre-propio.htm)> [Consultat: 31/03/2008].

**Duch, L. (1995)** *Mite i cultura*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

**Dupré, L. (2004)** *The Enlightenment and the intellectual foundations of Modern Culture*, New Haven & London: Yale University Press.

**Duvenage, P. (2003)** *Habermas and Aesthetics: The Limits of Communicative Reason*. Cambridge (UK): Polity Press.

**Eagleton, T. (1990)** *Nationalism, colonialism, and literature*, Minneapolis (EUA) : University of Minnesota Press.

**Eco, U. (2002)** *Baudolino*, Barcelona: Destino.

**Edensor, T. (2002)** *National identity, popular culture and everyday life*, Oxford: Berg.

**Eisenstein, E. (1994)**. *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. Madrid: Akal.

**Eley, G. (1992)** 'Nations, publics and political culture. Placing Habermas in the nineteenth century' a **C. Calhoun (1992)** *Habermas and the public sphere*. Cambridge (EUA): MIT, 289-339.

**Escamilla, M. I Saavedra, M (2005)** *Law and justice in a global society*. Granada: International Association for Philosophy of law and Social Philosophy i Universidad de Granada, Anales de la cátedra francisco suárez.

**Fanning, B. i Mutwarasibo, F. (2007)** 'Nationals/non-nationals: immigration, citizenship and politics in the Republic of Ireland', *Ethnic and Racial Studies*, 30 (3), 439-460.

**Feliu, F. i Juher, C. (1999) (eds)** *La invenció de les llengües nacionals*, Barcelona: Edicions 62.

**Ferrater, G. (1979)** *Les dones i els dies*, Barcelona: Edicions 62, MOLC.

---

**Flacke, M. (Ed.) (2001)** *Mythen der nationen. Ein europäisches Panorama*, Berlin: Koehler & Amelang Verlag, 2a Edició.

**Flacke, M. (1998)** 'Einleitung' a **(Ed.) (2001)** *Mythen der nationen. Ein europäisches Panorama*, Berlin: Koehler & Amelang Verlag, 2a Edició, 14-17.

**Flacke, M. (2008)** 'Die Nation und ihre konstruierte Tradition' a **Jaacks G. (Ed) (2008)** *Hamburgs Geschichte. Mythos und Wirklichkeit*, Hamburg: Ellert & Richter Verlag, 14-21.

**Fligstein, N. (2008)** *Euro-clash. The EU, European Identity, and the Future of Europe*. New York, Oxford: Oxford University Press.

**Fontán, A. (2008)** *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*. Madrid: Marcial Pons.

**Foucault, M. (2009)** *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI, 16a reimpressió, 1979.

**Foucault, M. (2007a)** *La Arqueología del saber*, Madrid: Siglo XXI, 23ena edició.

**Foucault, M. (2007b)** *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos, 2a reimpressió, 2a edició.

**Foucault, M. (2006)** *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 4a edició.

**Foucault, M. (2004)** *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid: Akal.

**Foucault, M. (2002)** *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1973.

**Foucault, M. (2001)** *Los anormales*, Madrid: Akal.

**Foucault, M. (1999)** *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI.

**Foucault, M. (1998)** *Historia de la sexualidad. Vol 1. La voluntad del saber*, Madrid: Siglo XXI, 26ena Edició.

---

**Foucault, M. (1991b)** *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Mèxic: Siglo XXI.

**Foucault, M. (1978)** 'Governmentality' a **Burchell, G.; Gordon, C. i Miller, P. (1991)** *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago: Chicago University Press, 87-104.

**Foucault, M. (1969)** *L'Archéologie du savoir*, Paris: Éditions Gallimard.

**Foucault, M. (1968a)** *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, <<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/682.pdf>> [Consulta: gener de 2010].

**Foucault, M. (1968b)** *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 6a edició en castellà.

**Foucault, M. (1968c)** 'Politics and the study of discourse' a **Burchell, G, Gordon, C i Miller, P. (1991)** *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago: Chicago University Press, 53-73.

**François, E. i Schulze, H (1998)** 'Das emotionale Fundament der Nationen' a **Flacke, M. (Ed.) (2001)** *Mythen der nationen. Ein europäisches Panorama*. Berlin: Koehler & Amelang Verlag, 2a Edició, 17-32.

**Gadamer, H.G. (2007)** *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 12a edició.

**Gadamer, H.G. (2006)** *El Giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 3a edició.

**Gadamer, H.G. (1997)** *Mito y razón*, Barcelona: Paidós.

**Gadamer, H.G. (1988)** 'Historia del universo e historicidad del ser humano' a **(2006)** *El Giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 3a edició, 153-170.

**Garcia-Canclini, N. (2005)** 'Paranoics versus Utilitaristes' *Nexus. Noves polítiques per al turisme cultural: reptes, ruptures, respostes. Revista semestral de cultura*, Hivern 2005-2006, Barcelona: Fundació Caixa de Catalunya, 16-19.



---

**Geary, P. (2003)** *The Myth of nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton i Oxford: Princeton University Press.

**Gellner, E. (2001)** *Naciones y nacionalismo*, Madrid: Alianza.

**Gellner, E. (1997)** *Nacionalismo*, Barcelona: Destino.

**Giddens, A. (1991)** *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Editor Polity.

**Goethe, W. (2000)** *Unterhaltungen Deutscher Ausgewanderten*, <<http://www.gutenberg.org/etext/2420>> [Consulta: gener 2010].

**Goethe, W. (2006)** *Conversaciones con emigrados alemanes*, Madrid: Alba.

**Grimm, B. (1837)** 'Kinder- und Hausmärchen Grosse Ausgabe 1837' a **Rölleke, H. (ed.) (2007)** *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837)*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

**Guibernau, M. (1999)** *Les nacions sense estat. Nacionalisme i diversitat en l'era global*, Barcelona: Columna.

**Gulyga, A. (1987)** *Immanuel Kant: His Life and Thought*. Boston: Birkhäuser, 1987, 28-9, <[http://es.wikipedia.org/wiki/Kant#cite\\_ref-5](http://es.wikipedia.org/wiki/Kant#cite_ref-5)> [Consulta: gener 2010].

**Habermas, J. (2009)** 'Es beginnt mit dem Zeigefinger' *Die Zeit. Feuilleton*, 10 de desembre de 2009, 51.

**Habermas, J. (2008a)** *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Frankfurt am Main: Surkhamp.

**Habermas, J. (2008b)** 'Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie' a *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Frankfurt am Main: Surkhamp, 138-192.

---

**Habermas, J. (2008c)** 'Medien, Märkte und Konsumenten – Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit' a *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Frankfurt am Main: Surkhamp, 131-138.

**Habermas, J. (2007)** *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.

**Habermas, J. (2006)** *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Madrid: Gustavo Gili, novena tirada, 1962.

**Habermas, J. (2001)** *Más allá del estado nacional*, Madrid: Trotta, 3a edició.

**Habermas, J. (2000a)** *La constelación postnacional*, Madrid: Paidós.

**Habermas, J. (2000b)** *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta.

**Habermas, J. (2000c)** 'Qué es un pueblo? Sobre la autocomprensión política de las ciencias humanas en el "Vormärz". El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846' a *La constelación postnacional*, Madrid: Paidós, 15-42.

**Habermas, J. (1998)** 'Modernidad: un proyecto incompleto' *Revista Punto de Vista*, 21 (Agost), <[www.cenart.gob.mx/datalab/download/Habermas.pdf](http://www.cenart.gob.mx/datalab/download/Habermas.pdf)> [Consulta: 24.03.2009].

**Habermas, J. (1998b)** *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra.

**Habermas, J. (1994)** '¿Qué significa pragmática universal?' a *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.

**Habermas, J. (1992)** 'Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe' *Praxis International*, 12 (1), 1-19.

**Habermas, J. (1992b)** 'Further reflections on the public sphere' a **C. Calhoun (Ed.) (1992)** *Habermas and the public sphere*, Cambridge (EUA): MIT Press, 421-461.

---

**Habermas, J. (1992c)** 'Staatsbürgerschaft und nationale Identität' a *Faktizität und Geltung. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main: Surkhamp.

**Habermas, J. (1992d)** *L'espace public. Archaeologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot.

**Habermas, J. (1992e)** 'Preface à l'édition de 1990' a: **Habermas, J. (1992d)** *L'espace public. Archaeologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Payot.

**Habermas, J. (1990)** *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Surkhamp, 2a edició.

**Habermas, J. (1990b)** 'Prefacio a la nueva edición alemana de 1990' a: **(2006)** *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Madrid: Gustavo Gili. 9a tirada, 1-36.

**Habermas, J. (1989)** ¿Qué significa pragmática universal? a: *Teoría de la acción comunicativa, complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 299-368.

**Habermas, J. (1989b)** *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge (Regne Unit): Polity Press.

**Habermas, J. (1989c)** *El Discurso filosófico de la modernidad : doce lecciones*, Madrid: Taurus.

**Habermas, J. (1988)** *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Taurus.

**Habermas, J. (1981)** *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Madrid: Gustavo Gili, 1a edició.

**Habermas, J. (1975)** *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied i Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 7a edició.

**Habermas, J. (1962)** *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 2a edició.

---

**Habermas J. i Rawls, J. (1998)** *Debate sobre liberalismo político*, Madrid: Paidós.

**Habermas, J; Luhmann, N. (1981)** *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie Was leistet die Systemforschung ?*, Frankfurt am Main: Surkhamp, 1972.

**Hall, P. (1997)** 'Nationalism and historicity' *Nations and nationalism* 3 (1), 3-23.

**Haraway, D. (1991)** *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London: Routledge.

**Haraway, D. (1999)** 'Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles' *Política y Sociedad*, 30, 121-164.

**Hasebrink, U. (2005)** 'Die Beziehung zwischen Programm und Publikum als Emanzipationsprozess' a **Fischer, L. (Ed) (2005)** *Programm und Programmatik. Kultur und medienwissenschaftliche Analysen*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 386-399.

**Hasebrink, U. (2000)** 'Europäische Öffentlichkeit: Zur Konstruktion von Kommunikationsräumen in Europa durch Medienpublika' a **Faulstich, W. i Hickethier, K. (Eds) (2000)** *Öffentlichkeit im Wandel. Neue Beiträge zur Begriffsklärung*, Bardowick: Wissenschaftler Verlag, 97-109.

**Hasebrink, U. (1995)** 'Trennende Gemeinsamkeiten. Europäische Öffentlichkeit scheitert an nationalen Medienmentalitäten' *Agenda 21*, Novembre, 1995, 16-18.

**Hasebrink, U. i Krotz F. (1998)** 'Andere Länder – andere Mediennutzung. Nationale Medienmentalitäten im Vergleich' *MedienConcret*, 1, 7-11.

**Havelock, E.A. (1996)** *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad al presente*, Barcelona: Paidós.

**Heine, H. (2001)** *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Stuttgart: Reclam.

**Heine, H. (2001b)** *Alemania. Un cuento de navidad*, Madrid: Hiperión.

---

**Heiniger, M. i Steininger, C. (2007)** 'Zum Begriff Öffentlichkeit. Eine Sprachphilosophische Näherung', *Medien Journal. Öffentlichkeit. Begriff und theorie*, 31 (1), 4-25.

**Held, D. (2005)** 'Principles of cosmopolitan order' a: **M. Escamilla i M. Saavedra** *Law and justice in a global society*. Granada: International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy i Universidad de Granada, 145-162.

**Hepp, A. i Wessler, H. (2009)** 'Politische Diskurskulturen – Überlegungen zur empirischen Erklärung segmentierter europäischer Öffentlichkeit' *Medien und Kommunikationswissenschaft*, 57 (2), 174-197.

**Higuera, J. de la (2003)** 'Estudio preliminar' a: **M. Foucault, M. (2007b)** *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos, IX-LXIV.

**Hilgartner, S. i Bosk C.L. (1988)** 'The rise and fall of social problems: a public arenas model', *The American journal of sociology*, 94 (1), 53-78.

**Himmerlfarb, G. (2008)** *The roads to modernity. The British, French and American Enlightenments*, London: Vintage Books.

**Hobsbawm, E. (2005)** *Nationen und nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Bonn: Campus Verlag.

**Hobsbawm, E. (2004)** 'Vorwort zur deutschen Ausgabe von 2004. Nationen und Nationalismus im neuen Jahrhundert' a: **(2005)** *Nationen und nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Bonn: Campus Verlag, VII-XIII.

**Hobsbawm, E. (1991)** "Vorwort zur deutschen Ausgabe" a: **Hobsbawm, E. (2005)** *Nationen und nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Bonn: Campus Verlag.

**Hobsbawm, E. (1990)** *Nations and Nationalism since 1870. Programme, myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Hobsbawm, E. i Ranger, T. (1988)** *L'invent de la tradició*, Vic: Eumo Editorial.

**Hobsbawm, E. (1988)** 'Pròleg a l'edició catalana' a: **Hobsbawm, E i Ranger, T. (eds)** **(1988)** *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo, 7-9.

---

**Hobsbawm, E. (1988)** 'Tradicions massificadores: Europa, 1870-1914' a: **Hobsbawm, E i Ranger, T. (eds) (1988)** *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo, 247-288.

**Hobsbawm, E i Ranger, T. (eds) (1988)** *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo.

**Hobsbawm, E. i Ranger, T (1986)** *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Hohendahl, P. U. (1992)** 'The public sphere: Models and boundaries' a **C. Calhoun (1992)** *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press, 99-108.

**Hohendahl, P. U. (1989)** *Building a national literature: the case of germany, 1830-1870*, New York: Cornell University Press.

**Hohendahl, P.U. (1979)** 'Critical theory, Public Sphere and Culture. Jürgen Habermas and his Critics' *New German Critique*, 16, Winter 1979, 88-118.

**Hofmannsthal, H.v. (1992) (Ed.)** *Cuentos románticos alemanes*, Madrid: Editorial Siruela.

**Hofstede, G. i Hofstede, G.J. (2004)** *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, New York: McGraw-Hill U.S.A.

**Imhof, K. (2006a)** 'Politik im "neuen" Strukturwandel der Öffentlichkeit' *Fög discussion paper GL-2006-0009*, Zürich: fög-Forschungsbereich Öffentlichkeit und gesellschaft.

**Imhof, K (2006b)** 'Theorie der Öffentlichkeit = Theorie der Moderne' *Fög discussion paper GL-2006-0010*, Zürich: fög-Forschungsbereich Öffentlichkeit und gesellschaft.

**Imhof, K. (2003a)** 'Der normative Horizont der Freiheit: "Deliberation" und "Öffentlichkeit": zwei zentrale Begriffe der Kommunikationswissenschaft' a: **Langebucher, B. (2003)** *Die Kommunikationsfreiheit der Gesellschaft: die demokratischen Funktionen eines Grundrechts*, Wiesbaden: Westdt, 25-57.

**Imhof, K. (2003b)** 'Politik im »neuen« Strukturwandel der Öffentlichkeit'. a: **Nassehi, Armin/Schroer, Markus (Hrsg.) (2003)** *Der Begriff des Politischen*. Baden-Baden: Nomos, 401-418.

**Imhof, K. (2003c)** 'Öffentlichkeitstheorien' a: **Bentle, G; Brosius, H.B.; Jarren, O. (Eds) (2003)** *Öffentliche Kommunikation. Handbuch kommunikations- und Medienwissenschaft*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 193-209.

**Imhof, K. (2002)** "Öffentlichkeit und Identität" a: **Kaelble, H.; Kirsch, M.; Schmidt-Gernig, A. (2002)** *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Ed. Campus, 37-56.

**Jaacks, G. (Ed) (2008)** *Hamburgs Geschichte. Mythos und Wirklichkeit*, Hamburg: Ellert & Richter Verlag.

**Jansen, S. C. (1988)** *Censorship. The knot that binds knowledge and power*, New York & Oxford: Oxford University Press.

**Janson, T. (2004)** *A natural history of latin*. London: Oxford University Press.

**Jenkins, H. (2006)** *Convergence culture. Where old and new media collide*, New York: New York University Press.

**Jenkins, H. (2003)** 'Transmedia Storytelling. Moving characters from books to films to videogames can make them stronger and more compelling' *Technology Review* <<http://www.technologyreview.com/Biotech/13052/?a=f>> [Consulta: 24/09/2009].

**Jiménez-Redondo, M. (1997)** 'Introducción' a: **Habermas, J. (2001)** *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Taurus, 3a edició.

**Katz E. i Liebes, T. (1993)** *The Export of Meaning: Cross-cultural Readings of "Dallas"*, Cambridge: Polity Press, 2a Edició.

**Kymlicka, W. (2005)** 'Las bases morales y las funciones geo-políticas de las normas internacionales de los derechos de las minorías: un estudio del caso europeo' a: **M. Escamilla i M. Saavedra** *Law and justice in a global society*. Granada: International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy i Universidad de Granada, 163-199.

**Kymlicka, W. (2003)** 'Being canadian' *Government and opposition*, 38 (3), 357-385.

---

**Kymlicka, W. (1995)** *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, New York: Oxford University Press.

**Larsson, S. (2008)** *Vergebung*, München: Heyne Verlag.

**Latour, B. (2005)** *Reassembling the social. An introduction to Actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

**Lauria, D. (2007)** 'Lengua y nación. El Diccionario Argentino de Tobías Garzón (1910)' <[http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes\\_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%205%20Politica%20Ideologia%20Discurso/Ponencias/LAURIA%20Daniela.pdf\\*](http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%205%20Politica%20Ideologia%20Discurso/Ponencias/LAURIA%20Daniela.pdf*)> [Consulta: març 2010].

**Lemke, T. (2000)** 'Foucault, Governmentality, and Critique', text presentat a la Conferència 'Rethinking Marxism', University of Amherst (MA), setembre. <<http://www.andosciasociology.net/resources/Foucault%2C+Governmentality%2C+and+Critique+IV-2.pdf>> [Consulta: desembre 2009].

**Llanas, M. (2010)** 'Premsa i gèneres populars impresos a Catalunya durant l'Antic Règim: quatre aproximacions' a: **Rodríguez-Amat, J.R. i Campalans, C. (eds.)** *Història de les sincronies*, Vic: Eumo. [en premsa].

**Llanas, M. (2004)** *L'Edició a Catalunya : el segle XIX*, Barcelona: Gremi d'Editors de Catalunya.

**Livingstone, S. (Ed) (2005)** *Audiences and Publics: when cultural engagement matters for the public sphere*, Portland: Intellect Books.

**Logan, R. K. (2007)** *The Extended Mind: The Origin of Language, the Human Mind and Culture*, Toronto: Toronto University Press.

**Logan, R. K. (1986)** *The Sixth Language: Learning a Living in the Internet Age*, Toronto: Stoddard Pub.

**Loobuyck P. i Jacobs D. (2010)** 'Nationalism, multiculturalism and integration policy in Belgium and Flanders'. *Canadian journal of social research = Revue canadienne de recherche sociale - AISS 1920-2121*, 3 (1), 29-40.



---

**López de los Mozos Muñoz, A. (2002)** 'Recensiones. Habermas, Jürgen; Luhmann, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1971 (trad. cast.: *Teoría de la sociedad o tecnología social ¿Qué resulta de la investigación sistémica?*)' <[http://www.opuslibros.org/Index\\_libros/Recensiones\\_1/habermas\\_teo.htm](http://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/habermas_teo.htm)>

[Consulta: març 2009].

**Lozano, J. (1994)** *El discurso histórico*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

**Lucht, J. i Trefas, D. (2006)** 'Hat Europa eine Identität? Eine zeitreihenbasierte Untersuchung der öffentlichen europäischen Kommunikation von 1951 bis 2005' *fög discussion paper DI 2006-0001*, Zürich: fög research field public sphere and society, <<http://www.foeg.unizh.ch/downloads/downloads/di-2006-0001.aspx&pageIng=1>>

[Consulta: gener de 2010].

**Mahoney, S.M. (2004)** 'Drawing Mechanics', *Picturing Machines, 1400-1700* Cambridge, (EUA): MIT Press. <<http://www.princeton.edu/~mike/17thcent.html>> [Consulta: 26.07.08].

**Mahoney, S.M. (1980)** 'Christiaan Huygens: The Measurement of Time and of Longitude at Sea', a: **H.J.M. Bos et al. (eds.)** *Studies on Christiaan Huygens*, Lisse (Holanda): Swets, 234-270. <<http://www.princeton.edu/~mike/17thcent.html>> [Consulta: 26.07.08].

**Makolkin, A. (1992)** *Name, Hero, Icon. Semiotics of Nationalisme through Heroic Biography*, Berlin: Mouton de Gruyter.

**Mangold I. i Soboczynski, A. (2009)** 'Die waren schon dicke miteinander', Entrevista a Rüdiger Safranski, *Die Zeit*, 13 agost 2009, 35.

**Mannheim, K. (1987)** *Ideologia i Utopia. Una introducció a la sociologia del coneixement*, Barcelona: Edicions 62.

**Marías, J. (1981)** 'Kant y las generaciones. En el centenario de la crítica de la razón pura', *El País*, 10 maig 1981. <[http://www.elpais.com/articulo/opinion/KANT/\\_IMMANUEL\\_/FILOSOFO/Kant/generaciones/elpepiopi/19810510elpepiopi\\_8/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/KANT/_IMMANUEL_/FILOSOFO/Kant/generaciones/elpepiopi/19810510elpepiopi_8/Tes)> [Consulta: 28.08.09].

---

**Martí Monterde, A. (2007)** *Poética del café. Un espacio de la modernidad literaria europea*, Madrid: Anagrama.

**Mateos, S. (2008)** *La comunicación global del patrimonio cultural*, Barcelona: Trea.

**McCarthy, T. (1992)** 'Practical discourse: On the relation of morality and politics' a: C. Calhoun *Habermas and the public sphere*, Cambridge (EUA):MIT Press, 51-72.

**McGuigan, J. (2004)** 'The cultural public sphere'. Lliçó inaugural. Universitat Loughborough - Regne Unit. Impartida el 12 de maig 2004. <<http://www.lboro.ac.uk/departments/ss/The%20Cultural%20Public%20Sphere.doc>> [Consulta: 12/01/2007].

**McGuigan, J. (1996)** *Culture and the public sphere*, London: Routledge.

**McLuhan, M. (1995)** *La Aldea global : transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Barcelona : Gedisa, 1995.

**Mèlich, J.C. (1996)** 'Prólogo' a: **H.G. Gadamer (1997)** *Mito y Razón*, Madrid: Paidós.

**Miracle, J. (1978)** 'El tesoro popular de Catalunya' a: **J. Amades (1979)** *Les millors llegendes populars*, Barcelona: Selecta, 2a edició, 7-10.

**Montiel, F.J. Peña, J; Rodríguez-Amat; J.R. (2008)** 'Countrybranding als identitätsmetapher' a: **Siems, F. Brandstätter, M. Gölzner, H (eds)** *Anspruchsgruppenorientierte Kommunikation. Neue Ansätze zu Kunden-, Mitarbeiter-, und Unternehmenskommunikation*, Wiesbaden: VS. Verlag für Sozialwissenschaften.

**Negt, O. i Kluge, A. (1979)** *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Surkhamp.

**Newlyn, L. (2000)** *Reading, Writing, and Romanticism. The anxiety of reception*. Oxford, New York: Oxford University Press.

**Ong, W. (1987)** *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

---

**Özkırımlı, U. (2005)** *Contemporary debates on Nationalism. A critical Engagement*, Basingstoke i New York: Palgrave Macmillan

**Özkırımlı, U. (2003)** 'The nation an artichoke ?. A critique of ethnosymbolism in the theories of nationalism' *Nations and nationalism*. 9 (3), 339-355.

**Özkırımlı, U. (2000)** *Theories of nationalism. A critical approach*, London: Sage.

**Perales, C. i Rodríguez-Amat, J.R. (2007)** Daily or diary. Towards a new profile in e-journalism' Comunicació a la Conferència. *Minding the Gap. Reflections on Media Practice and Theory*. 12 de maig. Organitzat per Institut Reuters de Periodisme a Oxford University <<http://journalhosting.org/meccsa-pgn/index.php/netknow/article/view/11/46>>, [Consulta: març 2010].

**Pinter, A. (2004)** 'Public sphere and history: historians' response to Habermas on the "worth" of the past' *Journal of Communication Inquiry*, 28 (3), juliol, 217-232.

**Porter, R. (2000)** *Enlightenment. Britain and the creation of the Modern World*, London: Penguin Books.

**Prat de la Riba, E. (1998)**. *La nacionalidad catalana / La nacionalitat catalana (edició bilingüe)*, Madrid: Biblioteca Nueva.

**Quer, P. (2010)** 'La lletra escrita emprèn el vol' a: **Rodríguez-Amat, J.R. i Campalans, C. (eds.)** *Història de les sincronies*, Vic: Eumo. [en premsa].

**Quer, P. (2008)** *La Història i Genealogies d'Espanya. Una adaptació catalana medieval de la història hispànica*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

**Renan, E. (1882)** "Què és una nació ?" a: **Sentmartí, R. (2001)** *Clàssics del nacionalisme*. Barcelona, Pòrtic.

**Rodríguez-Amat, J.R. i Campalans, C. (eds.) (2010a)** *Història de les sincronies*, Vic: Eumo. [en premsa].

**Rodríguez Amat, J.R. (2010b)** 'Todos a la vez y en el mismo sitio: las coordenadas espaciotemporales del discurso nacional' a: *DeSignis. Revista latinoamericana de semiótica*, (En premsa).

**Rodríguez-Amat, J.R. (2008)** 'The Ghost of the Nation: A Methodological Discussion' Comunicació a la *2nd Global Conference - Multiculturalism, Conflict and Belonging A Diversity and Recognition Project - At the Interface*. Setembre, Oxford <<http://interdisciplinary.net/ati/diversity/multiculturalism/mcb2/amat%20paper.pdf>> [Consulta: gener 2010].

**Rodríguez-Amat, J.R. (2008b)** 'Ventriloquist's Milestones. Cultural heritage in national discourse', Comunicació al Congrés *Space, Interaction, Discourse*. Novembre. Aalborg. Dinamarca. L'abstract és públic a:<<http://www.ocs.hum.aau.dk/ocs/index.php/placeme/sid2008/paper/view/81>> [Consulta: març, 2010].

**Rodríguez-Amat, J.R. i Campalans Moncada, C. (2008)** 'Hacer país o vender país: del National building al Country-branding o viceversa', Conferència presentada al *Colloque "Tourismes, Patrimoines, Identités, Territoires"*, Perpignan març de 2008.

**Rodríguez-Amat, J.R. (2007)** 'Signing the nation. The role of the national day in national discourse' Article presentat a partir de la Conferència *National days. Summoning the nation?* Novembre, Glasgow.

**Rodríguez-Amat, J.R. (2006)** 'Dir la nació. Una proposta de classificació de les teories del nacionalisme', *Projecte de 12 crèdits de doctorat*, Bellaterra: UAB.

**Roger Fischer, S. (2004)** *A history of reading*, London: Reaktion books.

**Rölleke, H. (2003)** 'Grimms Märchen. Entstehungs- und druckgeschichte' a: *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837)*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2007.

**Rölleke, H. (Ed.) (2003)** *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837)*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2007.

**Romahn, B. (2007)** 'Public sphere - zum Comeback eines streitbaren Klassikers' *Medien Journal 1/2007: Öffentlichkeit. Begriff und Theorie*, 26-42.

---

**Rousseau, J.J.(1769-1772)** 'Consideracions sobre el govern de Polònia' a: **Sentmartí, R (2001)** *Clàssics del nacionalisme*, Barcelona: Pòrtic, 22-45.

**Rousseau, J.J. (1985)** *Les confessions*, Barcelona: Edicions 62, MOLU.

**Ryan, M.P.(1992)** 'Gender and Public access: Women's politics in the nineteenth-century America' a: **C. Calhoun (1992)** *Habermas and the public sphere*. Cambridge (EUA): MIT Press, 259-288.

**Sala Rose, R. (2007)** *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*, Barcelona: Editorial Alba.

**Safranski, R. (2009)** *Goethe & Schiller. Geschichte einer Freundschaft*, Múnic: Hanser Verlag.

**Safranski, R. (2007)** *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Múnic: Carl Hanser Verlag.

**Safranski, R. (2006)** *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Barcelona: Tusquets.

**Said, E. (1994)** *Culture and Imperialism*, London: Vintage.

**Said, E. (1991)** *Orientalisme. Identitat, negació i violència*, Vic: Eumo Editorial.

**Said, E. (1989)** *Orientalism*. London: Penguin books.

**Saldarriaga, O. (2004)** 'La "Cuestión de textos" de 1870: Una polémica colombiana sobre los elementos de Ideología de Destutt de Tracy' a **Castro-Gómez, S. (2004)** *Pensar el siglo XIX: Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, <<http://books.google.com/books?id=XaR3EtoIpR8C&hl=es>> [Consulta: gener 2010].

**Sardar, Z. (2000)** *Introducing Cultural Studies*, London: Icon Books, 3a edició.

**Scaff, L.A. (2005)** 'The mind of the Modernist. Simmel on time' a: *Time and society*, 14 (1), 5-23.

**Schlesinger, P. (2002)** 'Nación y espacio comunicativo' a: *DeSignis. Revista latinoamericana de Semiótica*, 2, 33-49.

---

**Schlesinger, P. (1991)** *Media, State and nation. Political violence and collective identities*, London: Sage.

**Scolari, C. (2010)**. 'La Galàxia Mc Gutenberg' a: **Rodríguez-Amat, J.R. i Campalans, C. (eds.)** *Història de les sincronies*, Vic: Eumo. [en premsa].

**Scolari, C. (2009)**. 'Transmedia Storytelling: Implicit consumers, narrative worlds, and branding in contemporary media production', *International Journal of Communication*, 3, 586-606. <[http://www.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/2/9/7/4/2/p297424\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/2/9/7/4/2/p297424_index.html)> [Consulta: gener 2010].

**Scolari, C. (2003)** 'La zona roja: invasión, espacio y conflicto durante el vértice del G8 en Génova' *Sphera publica: revista de ciencias sociales y de la comunicación*, 3, 229-252.

**Scolari, C. (2002)** 'Los invasores. Alienígenas, discursos sociales y metáforas' a: *Semiosis Ilimitada*, 1, 255-282.

**Scott, W. (1995)** *Rob Roy*, London: Penguin Books.

**Sentmartí, R. (2001)** *Clàssics del nacionalisme*, Barcelona: Pòrtic.

**Sloterdijk, P. (2003)** *Esferas I. Burbujas*, Madrid: Ediciones Siruela.

**Sluga, G. (1998)** 'Identity, gender, and the history of European nations and nationalisms' *Nations and Nationalism*, 4 (1), 87-111.

**Smith, A. (2003)** 'The poverty of anti-nationalist modernism', *Nations and nationalism*, 9 (3), 357-370.

**Smith, A. (2000)** *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Cambridge: Polity Press.

**Smith, A. (1998)** *Nationalism and modernism*, London: Routledge.

**Soldevila, L. (2010)** *Geografia literària dels països catalans*, <<http://www.endrets.cat/projecte.html>> [Consulta: març 2010].

---

**Soldevila, L. (2009)** 'Geografia literària dels països catalans: la gènesi d'un projecte' a: **Anglès F. (ed.)** *Literatura i paisatge*, Tarragona: APELLC i Diputació de Tarragona, 9-28.

**Sunyer, M. (2006)** *Els mites nacionals catalans*, Vic: Eumo Editorial.

**Sutherland, C. (2005)** 'Nation building through discourse theory', *Nations and nationalism*, 11 (2), 185-202.

**Thomassen, L. (2005)** 'Habermas and his Others'. Revisió dels tres llibres: "Ethics and Politics in Contemporary Theory: Between Critical Theory and Post-Marxism". "Habermas and Aesthetics: The Limits of Communicative Reason" i "Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jurgen Habermas", *Northeastern Political Science Association* <[http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-9704727\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-9704727_ITM)>.[Consulta: 21.03.2009].

**Thompson, J. B. (1997)** *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Madrid: Paidós.

**Thompson, J. B. (1995)** *Media and modernity. A social theory of the Media*, Stanford: Stanford University Press.

**Thompson, J.B. (1996)** 'La teoría de la esfera pública', *Voces y Culturas. Revista de Comunicación*, 10 (2), 81-96.

**Thompson, J. B. (1993)** 'The theory of the public sphere', *Theory, Culture & Society*, 10 (3), 173-189.

**Thomson, K. (2005)** *The watch on the heath. Science and religion before Darwin*, London: Harper Collins.

**Tozzi, V. (1994)** 'Introducción' a: **White, Hayden (1994)** *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 9-42.

**Tusell, J. (1998)** 'Introducció: Prat de la Riba y "la nacionalidad catalana' a: **Prat de la Riba, E. (1998)** *La nacionalidad catalana / La nacionalitat catalana (edición bilingüe)*, Madrid: Biblioteca Nueva, 15-27.

---

**Ucelay-Da Cal, E. (2002)** 'The shadow of a doubt: fascism and communist alternatives in catalan separatism 1919-1939', *Working Paper*, 198. ICPS. UAB. <[http://www.recercat.net/handle/2072/1267?mode=full&submit\\_simple=Muestra+el+registro+completo](http://www.recercat.net/handle/2072/1267?mode=full&submit_simple=Muestra+el+registro+completo)> [Consulta: gener 2010].

**Vallespín, F. (1998)** 'Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas' a: **Habermas J i Rawls, J. (1998)** *Debate sobre liberalismo político*, Madrid: Paidós, 3-178.

**Vázquez-Montalbán, M. (1999)** *Historia de la comunicación social*. Madrid: Mondadori.

**Villar, P. (2008)** *La ciutat dels cafès Barcelona. 1750-1880*, Barcelona: La Campana.

**Vowe, R (1998)** 'Von heissblütigen Spaniern und brutalen Russen. Euro-stereotypen in den deutschen Medien' *Medien Concret*, 1, 4-7.

**White, H. (1994)** *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona: Paidós.

**White, H. (1992)** *Metahistoria. La Imaginación En La Europa del Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.

**Williams, R. (2003)** *La revolución larga*, Buenos Aires, Nueva visión.

**Williams, R. (2001)** *The long revolution*, Toronto: Broadview Press.

**Yuval Davies, N. (1997)** *Gender and nation*, London:Sage.

**Zimmer, F. (2000)** 'Peter Sloterdijk: la utopía ha perdido su inocencia' Entrevista. *Magazine Littéraire*, maig, <<http://www.alcoberro.info/V1/sloterdijk.htm#slo1>>. [Consulta 15 agost 2008].



## **9. Notes finals**



---

<sup>1</sup>A la pràctica, en la major part de l'Europa sud-oriental durant el final del s.XIX (i al món colonial extra-europeu durant el segle XX), l'emergència de la nacionalitat (és a dir, el creixement d'un públic per al discurs nacionalista) va ser simultània a l'emergència de l'esfera pública. Aquesta codeterminació fa una gran part de la literatura sobre nacionalisme rellevant per a la discussió històrica de la idea de Habermas" Eley, G .(1992:296) a (Calhoun, 1992).

<sup>2</sup> "Es beginnt mit dem Zeigefinger" (Habermas, 2009)

<sup>3</sup> "Y mientras la historia de las ideas encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el elemento del conocimiento (hallándose así obligada, aun en contra suya, a dar con la interrogación trascendental), la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir en un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular ya sea como actividad trascendental o como conciencia empírica" (Foucault, M. 2007a:307)

<sup>4</sup> "Los territorios arqueológicos pueden atravesar unos textos "literarios" o "filosóficos" tan bien como unos textos científicos. El saber no entra tan sólo en las demostraciones; puede intervenir igualmente en ficciones, reflexiones, relatos, reglamentos institucionales y decisiones políticas." (Foucault, 2007a:308).

<sup>5</sup> "La práctica discursiva no coincide con la elaboración científica a la cual puede dar lugar (...). Las ciencias aparecen en el elemento de una formación discursiva y sobre un fondo de saber" (Foucault, 2007a:309).

<sup>6</sup> "...fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteado el problema de sus propios límites, de sus cortes, de sus transformaciones, de los modos específicos de su temporalidad, más que de su surgir repentino en medio de las complicidades del tiempo" (Foucault, 2007a:198)

<sup>7</sup> "El enunciado se inscribe y forma un elemento (un juego de réplicas que forman una conversación, la arquitectura e una demostración, limitada por sus premisas de una parte y su conclusión de otra, la serie de afirmaciones que constituyen un relato". (Foucault, 2007a:164)

<sup>8</sup> "Desde nuestro punto de vista, la narratología alude al estudio teórico y metodológico centrado en el análisis de la construcción, regulación y funcionamiento de la narrativa. La narración hace referencia a las prácticas de producción de articulaciones argumentativas organizadas en una trama y enmarcadas en unas coordenadas espaciotemporales. Por último, la narratividad se sitúa en relación con las cualidades que modulan los discursos narrativos atendiendo a sus transformaciones y a sus producciones de sentido en una matriz temporal." ( Cabruja, Íñiguez i Vázquez, 2000:62)

<sup>9</sup> "Es cierto que en os análisis históricos de Foucault parecen encontrarse rasgos de los que deducir una opción antiilustrada y una crítica de la modernidad que converge, al menos parcialmente, con la *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer: la "teoría" foucaultiana del poder puede ser vista como un ejercicio de desmascaramiento de la fe ilustrada en el progreso y en la razón, la mostración de su rostro oculto en el hecho de la domesticación violenta de los cuerpos y en los procesos de dominación implicados en las sociedades disciplinarias modernas". (de la Higuera, 2003:XIII).

<sup>10</sup> "Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes "no lo tienen"; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología sino especificidad de mecanismo y de modalidad." (Foucault, 2009:34).

<sup>11</sup> "Hay que admitir más bien que el poder produce saber ( no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación

de poder sin constitución correlativa de un campo de saber ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder". (Foucault, 2009:34).

<sup>12</sup> "La qual cosa dóna una idea de l'alt preu que el nostre pensament haurà de pagar per una concepció de la història que evita qualsevol complicitat amb el pensament al que aquests polítics segueixen adherint-se" (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Vol. I-X).

<sup>13</sup> "A realm of free intelligent communication about contested public concerns and uninhibited exchange of opinions about these concerns (e.g. Habermas, 1996; Hardt, 1996; Hohendahl, 2000; Keane, 2003; Mah, 2000; Peters, 2001)" (Pinter, A; 2004:217).

<sup>14</sup> "La gran fuerza de los primeros trabajos de Habermas reside en que tratan el desarrollo de los media como una parte integral de la formación de las sociedades modernas. Sostuvo que la circulación de los materiales impresos a principios de la Europa moderna desempeñó un papel crucial en la transición del absolutismo a los regímenes liberal democráticos y que la articulación de la opinión pública a través de los media constituyó una característica vital de la vida democrática moderna". (Thompson, J.B. 1997:20).

<sup>15</sup> "Because the effects of the media are so important, one cannot understand historical processes and cultural development solely in terms of what information has been communicated. One must also understand the way in which that information was mediated. In other words, one must also examine the effects of media themselves independent of the messages they transmit. Marshall McLuhan expressed this idea with the famous adage "The medium is the message". This one-liner can be taken literally to mean that the contents of the medium can be ignored or discounted. This is not what is intended. A balance will be achieved in which both the contents of a message and the way in which it is delivered will be studied. It is only by studying both the medium "as a message" and the messages that the medium transmits that a full appreciation of cultural and historical processes can emerge". (Logan, R. 1986:25).

<sup>16</sup> "In spite of their diverse disciplinary orientations, each of these positions recognizes that knowledge bears the scars of its social genesis: that time, place, kin, class, and ego leave their imprint on ideas" (Jansen, S. 1988:168-181).

<sup>17</sup> "La historia del saber no puede hacerse sino a partir de lo que le fue contemporáneo y, ciertamente, no en términos de influencia recíproca, sino en términos de condiciones y de *a priori*" (Foucault, 1968a:206).

<sup>18</sup> "In my opinion, that critique of the Enlightenment continues to rely on principles inherent in the Enlightenment itself" (Dupré, 2004: 335)

<sup>19</sup> "to liberate the discursive field from the historical-transcendental structure which nineteenth-century philosophy imposed on it" (Foucault, 1968c:62).

<sup>20</sup> "Tiene sentido estudiar el pasado como historia si interpretamos la carga de la historia como la carga moral de liberar al hombre de la carga de la historia" (Tozzi, V. 1994)

<sup>21</sup> "the *episteme* of a period, not the sum of its knowledge, nor the general style of its research, but the divergence, the distances, the oppositions, the differences, the relations of its various scientific discourses: *the episteme is not a sort of grand underlying theory*, it is a space of *dispersion*, it is an *open and doubtless indefinitely describable field of relationships*. (...It) is not a *slice of history* common to all sciences: it is a *simultaneous play of specific remanences*. (...) *The episteme is not a general developmental stage of reason, it is a complex relationship of successive displacements*" (Foucault, 1968c:55 cursives a l'original).

<sup>22</sup> "...una inmensa reorganización de la cultura cuya primera etapa será la época clásica, y quizá la más importante, ya que es ella la responsable de la nueva disposición en la cual nos encontramos presos aún —ya que fue ella la que nos separó de una cultura en la que no existía la significación de los signos, pues estaba resorbida en la soberanía de lo Semejante; pero en la cual su ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, centelleaba en una dispersión infinita. (Foucault, 1968a:25)

<sup>23</sup> "El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso. Esta playa oscura que se interpreta de buen grado como una región abismal en la naturaleza del hombre, o como una fortaleza singularmente encerrada de su historia, le está ligada de otro modo; le es, a la vez, exterior e indispensable: un poco la sombra contenida del hombre surgiendo en el saber; un poco la tarea ciega a partir de la cual es posible conocerlo. En todo caso, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX. Dado que en suma no era más que un insistente doble, jamás había sido reflexionado por sí mismo de modo autónomo; de aquello de lo que era lo Otro y la sombra recibió la forma complementaria y el nombre invertido; fue el *An sich* frente al *Für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad. En vano trató de aproximarse este doble: es extraño y el papel del pensamiento, su iniciativa propia, será acercarlo más a sí mismo; todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado —de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido". (Foucault, 1968a:317-18).

<sup>24</sup> "Even when Habermas has been contradicted, it is usually within the framework of his theory" (Hohendahl 1979:89)

<sup>25</sup> "La conciencia romántica, que critica las ilusiones de la razón ilustrada, adquiere positivamente un nuevo derecho. Unido a aquel impulso ilustrado hay también un movimiento contrario de la vida que tiene fe en sí misma, un movimiento de protección y conservación del encanto mítico en la misma conciencia; hay, sin duda, el reconocimiento de su verdad. Naturalmente, hay que reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para percibir en el mito una verdad propia." (Gadamer, 1997:21)

<sup>26</sup> "A hermeneutic that regards understanding as the reconstruction of the original would be no more than the recovery of deade meaning. History attains relevance for us only because it is viewed in terms of our own futurity (Heidegger) and our prejudices (Gadamer)" (Jansen, S. 1988:26).

<sup>27</sup> "Historians rarely acknowledge that investigations of the past are motivated and shaped by concerns fort he present and sometimes even by concerns fort he future" Pinter, A (2004:226).

<sup>28</sup> "Es inherente a todo narrar que también podrían ser narradas otras cosas al respecto" (Gadamer, 1997:31).

<sup>29</sup> "National myths invariably do make historical truth claims, and my thesis is that historical myths of this sort are indefensible within the framework of liberal democratic political philosophy" (Abizadeh, 2004:291)

<sup>30</sup> "La radicalidad de la nueva religión de la razón, que fue entronizada formalmente en la Revolución Francesa, ha desatado un efecto contrario que hace presentes los límites de la Ilustración moderna. Se hace una nueva luz no sólo sobre la verdad salvadora del cristianismo, sino también, en un sentido universal, sobre la tradición mítica de todos los pueblos. La relación entre mito y ciencia entra en un nuevo estadio." (Gadamer, 1997:38).

<sup>31</sup> "The Enlightenment claimed it separated theory (knowledge) from practice (power) and thereby made objectivity possible. In contrast, a power-knowledge thesis suggests that Enlightened discourse suffers from Faustian illusions" (Jansen, S. 1988:6).

<sup>32</sup> "Superficialmente, podría decirse que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está simpre ligado, aun en su forma más indecisa, a la ética o a la política; más fundamentalmente, el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él" (Foucault, 2006:316)

<sup>33</sup> "Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder." (Foucault, 2009:34).

<sup>34</sup> "Esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad. El orden, a partir del cual pensamos, no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos. Tenemos la fuerte impresión de un movimiento casi ininterrumpido". (Foucault, 1968a:7)

<sup>35</sup> "el primado de la escritura" (Foucault, 1968a:25)

<sup>36</sup> "Si se quiere, se lo puede designar con el nombre de "racionalismo"; se puede decir también, si lo único que se tiene en la cabeza son conceptos ya hechos, que el siglo XVII señala la desaparición de las viejas creencias supersticiosas o mágicas y, por fin, la entrada de la naturaleza en el orden científico". (Foucault, 1966:61).

<sup>37</sup> "Thus, Spinoza cut the Gordian knot that had linked biblical realism to historical inerrancy" (Dupré, 2004: 232).

<sup>38</sup> "But Lessing moves far beyond Luther's principle, detaching Christian faith from its schiptural moorings altogether" (Dupre, 2004:242).

<sup>39</sup> "Die Fraumauerei ist nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches; sondern Etwas Notwendiges, das im Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft gegründet ist" (Lessing citat al periòdic *Hamburger Abendblatt* del 20.03.09. a propòsit de l'Exposició "Königliche Kunst. Freimauerei in Hamburg seit 1737" entre el 23 de març i el 22 de novembre del 2009 a la Jenisch-Haus d'Hamburg, Alemanya).

<sup>40</sup> "In der Loge konnte man, ohne das Eingreifen von Kirche und weltliche Obrigkeit fürchten zu müssen, seine Meinungen und Ideale frei aussern und unbefangen diskutieren" (Lessing citat al periòdic *Hamburger Abendblatt* del 20.03.09. a propòsit de l'Exposició "Königliche Kunst. Freimauerei in Hamburg seit 1737" entre el 23 de març i el 22 de novembre del 2009 a la Jenisch-Haus d'Hamburg, Alemanya).

<sup>41</sup> "If there were one religion in England, one might fear despotism; if there were two they would be at each other's throats; but there are so many of them and so the all live in peaceful happiness" (*Lettres philosophiques*, Carta 6) (Dupré, 2004:251).

<sup>42</sup> "the divine law may be perceived only through *feeling*. Reason merely teaches that the maker of the universe must be powerful, just, and good. In feeling, God reveals himself directly to the heart". (Dupré, 2004:254).

<sup>43</sup> "This totally pragmatic theology serves a purely political goal: to remedy the loss of spiritual unity in the state. Ancient religion coincided with the life of tribe or nation" (Dupré, 2004:255).

<sup>44</sup> "Secular scholars, printers, importers, and booksellers had vested interest in gilding these frames. Expanding heterodoxy meant the rebirth of humanism, it also meant the birth of capitalism. Early printers were businessmen as well as classical scholars. The cities in whiche early capitalism took root were cities with flourishing printing houses. (...) As pioneers in new manufacturing and marketing techniques, early printers shared something in common with other urban etrepreneurs" (Jansen, S. 1988:34)

<sup>45</sup> "La misma *episteme* autorizó la mecánica de Descartes hasta d'Alambert y la historia natural de Tournefort a Daubenton" (Foucault, 1988a:129).

<sup>46</sup> "Vemos así aclararse el elemento luminoso en el cual se comunican con pleno derecho el lenguaje y el conocimiento, discurso bien hecho y saber, idioma universal y análisis del pensamiento, historia de los hombres y ciencias del lenguaje. Aun cuando estuviera destinado a la publicación, el saber del Renacimieanto se disponía de acuerdo con un espacio cerrado. La "Academia" era un círculo cerrado que proyectaba a la superficie de las configuraciones sociales la forma esencialmente secreta del saber" (Foucault, 2006:93)

<sup>47</sup> "Al lado de la gran tecnología de los anteojos, de las lentes, de los haces luminosos, que forman cuerpo con la fundación de la física y de la cosmología nuevas, ha habido las pequeñas técnicas de las vigilancias múltiples y entrecruzadas, unas miradas que deben ver sin ser vistas; un arte oscuro de la luz y de lo visible ha preparado en sordina un saber nuevo sobre el hombre, a través de las técnicas para sojuzgarlo y de los procedimientos para utilizarlo" (Foucault, 2009:176).

<sup>48</sup> "By the end of the seventeenth century Latin was gone from most European publishing lists, except for theological and scholarly editions of limited circulation" (Fischer, 2004:240).

<sup>49</sup> "La imprenta, la llegada a Europa de manuscritos orientales, la aparición de una literatura que ya no se hacía para la voz o para la representación ni estaba bajo su dominio, el paso dado hacia la interpretación de los textos religiosos según la tradición y el magisterio de la Iglesia —todo esto da testimonio, sin que pueda separarse la parte de los efectos de la de las causas, del lugar fundamental que tomó, en Occidente, la Escritura. El lenguaje tiene, de ahora en adelante, la naturaleza de ser escrito. Los sonidos de la voz sólo son su traducción transitoria y precaria. Lo que Dios ha depositado en el mundo son las palabras escritas; Adán, al imponer sus primeros nombres a los animales, no hizo más que leer estas marcas visibles y silenciosas; la Ley fue confiada a las Tablas, no a la memoria de los hombres; y la verdadera Palabra hay que encontrarla en un libro" (Foucault, 1968a:46).

<sup>50</sup> "Esta primacía de lo escrito explica la presencia gemela de dos formas indisolubles en el saber del siglo XVI, a pesar de su oposición aparente. Se trata, desde luego, de la no distinción entre lo que se ve y lo que se lee, entre lo observado y lo relatado, en consecuencia, de la constitución de una capa única y lisa en la que la mirada y el lenguaje se entrecruzan al infinito; y se trata también, a la inversa, de la disociación inmediata de todo lenguaje que desdobra, sin tener jamás un término asignable, la repetición del comentario." (Foucault, 1968a:47)

<sup>51</sup> "En términos cronológicos, tal configuración epistemológica "clásica" de los saberes occidentales, habría empezado a verse desarticulada entre 1795 y 1810, justo con la aparición de las obras opuestas de Tracy y de Emmanuel Kant (1724/1804)" (Castro-Gómez, 2004:115)

<sup>52</sup> "Por diferentes que sean por su forma, su estilo y su intención, la pregunta kantiana y la de los ideólogos tiene un mismo punto de aplicación: la relación de las representaciones entre sí. (Foucault 1968a:237)

<sup>53</sup> "[Kant] interroga a la representación no sólo de acuerdo con el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho" (Foucault, 1968a:238).

<sup>54</sup> "El análisis de la representación, en el momento en que alcanza su mayor extensión, toca con su borde más externo un dominio que sería poco más o menos —o mejor dicho, que será, pues no existe aún— el de la ciencia natural del hombre" (Foucault, 1968a:237).

<sup>55</sup> "any assertion of the existence of *the thing in itself, outside my representation*, can never... cary absolute certainty with it" (Jacobi, citat per Dupré, 2004:308. Cursives en l'original)

<sup>56</sup> "Después de la aparición de Kant nada era ya como antes en el pensamiento occidental y Kant mismo lo sabía cuando declaraba con orgullo: "Hasta ahora se suponía que todo nuestro conocimiento ha de regirse por los objetos (...). Intentemos ver si no es mejor suponer que los objetos han de regirse por nuestro conocimiento (...). En este asunto, las cosas están como en los primeros pensamientos de Copérnico, que, cuando vio la imposibilidad de explicar los movimientos del cielo bajo el supuesto de que todo el cielo estelar se mueve en torno al espectador, intentó un camino mejor mediante la suposición de que el espectador se mueve y las estrellas están quietas." (Safranski, 2006:343).

<sup>57</sup> "De golpe, la cuestión crítica se remite del concepto al juicio, de la existencia del género (obtenida por el análisis de las representaciones) a la posibilidad de ligar entre ellas las representaciones, del derecho de nombrar al fundamento de la atribución, de la articulación nominal a la proposición misma y al verbo ser que la establece. Se encuentra, pues, completamente generalizada. En vez de tener validez por razón de las solas relaciones de la naturaleza y de la naturaleza humana, se plantea la interrogación acerca de la posibilidad misma de todo conocimiento".(Foucault, M. 1968a:162)

<sup>58</sup> "Entre ambos, forma una bisagra el momento kantiano: es el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal" (Foucault, 2006:319)

<sup>59</sup> "No sensuous inclination could morally legitimate a human act. Conduct becomes ethical only to the extent that it follows the dictates of reason" (Dupré, 2004:134 i s.).

<sup>60</sup> "La constitución de tantas ciencias positivas, la aparición de la literatura, el repliegue de la filosofía sobre su propio devenir, el surgimiento de la historia como saber y como modo de ser de la empiricidad a la vez, no son sino otros tantos signos de una ruptura profunda. Signos dispersos en el espacio del saber ya que se dejan percibir aquí en la formación de una filología, allá en la de una economía política y más allá en la de una biología". (Foucault, 1968a:216)

<sup>61</sup> "De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad. En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas. Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituyamos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies".(Foucault, 1968:10).

<sup>62</sup> "For them [the fathers of Enlightenment], separation of theory and practice was a strategic move in their heroic struggle to free Reason from the mind-bindings of monarchical and ecclesiastical control. This move advanced the cause of free inquiry and provided the auspices of the scientific revolutions of the seventeenth and eighteenth centuries.

It was a *necessary* move because prior to the Enlightenment, the only legitimate theory was theory secured by Dogma. And the only acceptable concept of causation was causation secured by a First Cause, Divine Authority (...).

Practitioners could only get on with the business of Enlightenment if they could keep the theorists off their backs". (Jansen, S. 1988:40).

<sup>63</sup> "Para empezar recordaría que la utopía fue en principio un género literario, una forma de apropiarse de lo lejano. Y ese modo de apropiación de un mundo lejano fue la manera como los europeos, alrededor de los siglos XVI y XVII efectuaron lo que Carl Schmitt denominó su *Weltnahme* su "toma del mundo". La utopía fue la forma mental, literaria y retórica de un cierto colonialismo occidental imaginario: nos ha servido a la vez para proyectar la realidad exterior de nuestra sociedad sobre nuestro imaginario y para exteriorizar nuestros sueños interiores sobre lugares alejados. En este sentido constituye un elemento esencial de nuestra "toma del mundo" - por "nuestra" entiendo la de Occidente; es un "nuestro" local, no un "nuestro" afirmativo.

Es, pues, interesante preguntarse cómo una noción tal pudo salir de la retórica para entrar en el lenguaje corriente, y, también, naturalmente, en qué condiciones ha podido asumir un significado positivo; por qué hemos acabado adoptando con tal propósito un nuevo juego de lenguaje. Porque hace todavía veinte años, la utopía representaba una noción muy problemática: a ojos de las clases medias, burguesas o conservadoras, la palabra contenía sobre todo el reproche de haber faltado al respecto a la "realidad". Pero hoy tiene, más bien, la tonalidad positiva de eso que antes expresaba la palabra "sueño". (Sloterdijk a Zimmer, 2000).

<sup>64</sup> "And just each text represents the genesis of its utopia in the form of an originating individual whose legacy persists in the very nature of the community that he ruled, so too each is insistent on the separation of its nation from its immediate neighbours, and from the rest of the known world" (Bruce, S. 1999:ix)

<sup>65</sup> "El gran sueño de un término de la Historia es la utopía de los pensamientos causales, así como el sueño de los orígenes es la utopía de los pensamientos clasificadores." (Foucault, 1968a: 257).

<sup>66</sup> "En efecto, hasta fines del siglo XVIII, la vida no existía. Sólo los seres vivos. Éstos forman una clase o, más bien, varias en la serie de todas las cosas del mundo: y si se puede hablar de vida es sólo como un carácter — en el sentido taxinómico de la palabra— en la distribución universal de los seres. (...) En lo que se refiere a la vida y al umbral que instaura, se los puede hacer deslizarse, según el criterio que se adopte, todo a lo largo de esta escala." (Foucault, 1968a:161).

<sup>67</sup> "Es como un movimiento sin cesar trazado pero detenido en su esbozo y perceptible sólo en los bordes del cuadro, en sus márgenes descuidados: y así, sobre el fondo del continuo, el monstruo cuenta, como en una caricatura, la génesis de las diferencias, y el fósil recuerda, en la incertidumbre de sus semejanzas, los primeros intentos obstinados de identidad" (Foucault, 1968:158).

<sup>68</sup> "una nueva era en nuestro conocimiento del pasado." (Gadamer, 1988:158).

<sup>69</sup> "Somos mucho menos griegos de lo que creemos" (Foucault, 2009:220).

<sup>70</sup> "The Greeks had conceived of reason as an ordering principle inherent in reality. The mind possesses the unique ability to understand its inner structure and consciously to pursue its immanent designs. Modern thinkers, however, reversed the relation and submitted all reality to the structures of the mind. They imposed the rules of the one science that the mind could indeed claim full authorship of and which depended on no external content, namely, mathematics. The mind thereby acquired an unprecedented control over nature, yet it ceased to be an integral part of it" (Dupré, 2004:16)

<sup>71</sup> "He seeks to return to what he considers the original emancipatory project of the Enlightenment. The modern concept of reason is indeed linked to emancipatory action, as Kant had shown. But that call for action does not imply that theoretical reason must ever yield its primacy to practical intelligence. When subordinate to practice, theoretical reason forfeits the authority to raise critical questions of legitimacy. Both Nazism and Communism have shown the catastrophic consequences to which this leads" (Dupré, 2004:335).

<sup>72</sup> "Schiller se acerca a Kant con la conciencia clara de que éste es para la filosofía lo que la Revolución Francesa es para la política: la gran cesura del siglo XVIII" (Safranski, 2006:343).

<sup>73</sup> "...flat and exhausted, incapable of attending to her own concerns, and unfitted for the conversation of more rational guests" (vegeu, Newlyn, 2000:58)

<sup>74</sup> "Romantic writers experienced Anglocentric fears that the infiltration of foreign literary tastes into national culture might threaten identity on a larger and more pervasive scale". (Newlyn, 2000:44)

<sup>75</sup> "reading has become, over the past three centuries, a visual poem. It is no longer accompanied, as it used to be, by the murmur of vocal articulation... To read without uttering the words aloud or at least mumbling them is a 'modern' experience, unknown for millennia. In earlier times, the reader interiorized the text; he made his voice the body of the other; he was its actor. Today, the text no longer imposes its own rhythm on the subject, it no longer manifests itself through the reader's voice" (Michel de Certeau citat a: Newlyn, 2000:27).

<sup>76</sup> "Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo *visto* y lo *leído*, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice. (Foucault, 1968a:50).

<sup>77</sup> "Los procedimientos de examen han ido inmediatamente acompañados de un sistema de registro intenso y de acumulación documental. Constitúyese un "poder de escritura" como una pieza esencial en los engranajes de la disciplina. Sobre no pocos puntos, se modela de acuerdo con los métodos tradicionales de la documentación administrativa. Pero con técnicas particulares e innovaciones importantes. Unas conciernen a los métodos de identificación, de señalización o de descripción. (...).

Las otras innovaciones de la escritura disciplinaria conciernen a la puesta en correlación de estos elementos, la acumulación de los documentos, su puesta en serie, la organización de campos comparativos que permiten clasificar, formar categorías, establecer medias, fijar normas. Los hospitales del s.XVIII han sido, en particular, grandes laboratorios para los métodos escriturarios y documentales" (Foucault, 2009:194).

<sup>78</sup> "So that, for example, a semantic rescue mission dedicated to reclaiming the emancipatory elements in classic Liberalism might recover the meanings that words like "freedom", "equality" and "justice" had during

the seventeenth and eighteenth centuries when they were essential terms in the language of the repressed rather than in the vocabularies of administrators, merchants and diplomats" (Jansen, S. 1988:5).

<sup>79</sup> "the broken promises of the first Enlightenment are seriously imperiling the margin of freedom that is still possible in a complex world" (Jansen, S. 1988:5).

<sup>80</sup> "I suggest that in its translation from a revolutionary covenant to a ruling strategy, the Enlightenment gave birth to new forms of constitutive censorship" (Jansen, S. 1988:7)

<sup>81</sup> "Enlightenment became a world-historical project of the human species, in which the species simultaneously creates itself and threatens its own destruction; its ultimate aim is social freedom, happiness, and the independence of the individual, but its secret logic aims at the extinction of the self-liberating subjects and the self elevation of social bondage and constraint" (Dupré, L. 2004:335)

<sup>82</sup> "Their critique of modernity forms part of a more comprehensive attack on a logocentrism that allegedly has obsessed Western thought from the beginning" (Dupré, L. 2004:335).

<sup>83</sup> "Michel Foucault's thought presents an amazing example of opposition to "Enlightenment" in the name of Enlightenment principles" (Dupré, L. 2004:336).

<sup>84</sup> "Today a disproportionate number of the rightful heirs of the Socratic tradition –those who are asking the most incisive questions about freedom of thought- are speaking in defense of the integrity of non-Western cultural traditions. They are the heterodox of the world system who refuse to narrow their horizons to conform to the "Either... Or" alternatives insisted upon by spokespersons for the First and Second Worlds. Their strategic vantage points can allow them special insight into the hypocrisy and hubris of Western ideologies. For them, progress has frequently been a bittersweet destiny. Thus they may understand, better than most Westerners the compelling irony in Wendell Phillips's aphorism: "every step of progress the world has made has been from scaffold to scaffold and from stake to stake". (Jansen, S. 1988:11)

<sup>85</sup> "In this respect, epistemological naiveté is a privilege of the developed world" (Jansen, S. 1988:191)

<sup>86</sup> "If the ruling ideas of every epoch are the ideas of the ruling class, then the class which has control over the means of material production also has control over the means of mental production. Control over the means of mental production includes control over the prevailing canons of censorship" (Jansen, S.1988:91).

<sup>87</sup> "Rousseau suggests that the state impose a civil religion that inspires virtues needed for a strong republic. Its doctrine should not exceed the fundamental articles of natural religion: an acceptance of God as creator and governor of the universe, who rewards good and punishes evil after death. The state ought not to interfere with citizens' private beliefs but exact strict conformity to the official cult and adherence to its principles" (Dupré, 2004:255).

<sup>88</sup> "La noción de "opinión pública" ha devenido el concepto aglutinador alrededor del cual se ha desarrollado toda una rama de actividades específicas que comprende a los especialistas en sondeos, los consejeros en comunicación, el marketing y la publicidad política, etc." (vegeu Champagne, 1996: 126)

<sup>89</sup> "Öffentliche Meinung nimmt eine andere Bedeutung an, je nachdem ob sie als eine kritische Instanz im Verhältnis zur normativ gebotenen Publizität des Vollzugs politischer und sozialer Gewalt beansprucht oder als rezeptive Instanz im Verhältnis zur demonstrativ und manipulativ verbreiteten Publizität für Personen und Institutionen, Verbrauchsgüter und Programme in Dienst genommen wird."(Habermas, 1990:343).

<sup>90</sup> "Dieses Modell scheint ein besonders drastisches Beispiel für den immer tieferen Graben zwischen normativen und epirischen Ansätzen in der Politikwissenschaft zu sein" (Habermas, 2008b:138)

<sup>91</sup> "Ihre Problematik besteht darin, dass die diesen Problemlösungen zugrunde liegenden Problematiken oftmals ungenannt bleiben (vgl. Luhmann 1979,30)" (Heiniger i Steigener, 2007:25)

<sup>92</sup> "Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit" (Habermas, 2008c:131)

<sup>93</sup> "In 1783 the writer of the article "Was ist Aufklärung?" (What is Enlightenment), published in the *Berlinische Montatschrift*, confessed himself unable to answer the question he had raised" (Dupré, 2004:1).

<sup>94</sup> "Ese modelo de la publicidad helénica, tal como lo hemos recibido, estilizado por la autointerpretación de los griegos, comparte desde el Renacimiento, con todos los llamados clásicos, la fuerza propiamente normativa que ha llegado hasta nuestros días" i segueix més endavant "Con todo, sigue siendo la publicidad un principio organizativo de nuestro orden político." (Habermas, 2006:44).

<sup>95</sup> "Su modo de reflexionar sobre la prensa estuvo determinado por un modelo de comunicación basado en el lenguaje hablado: la prensa periódica formaba parte de una conversación iniciada y proseguida en los espacios compartidos de la sociabilidad burguesa". (Thompson, J.B. 1996:94)

<sup>96</sup> "Eines dieser dieser Leitbilder stammt aus der Antike und ist mit Mythos verbunden, der immer über den griechischen Marktplatz verbreitet worden ist, über die Agora in Athen. [...] Das zweite starke Leitbild für den Begriff der 'Öffentlichkeit' ist die 'Gesellschaft der Aufklärer' Im Unterschied zum öffentlichen Treiben auf dem Marktplatz zerfällt sie in kleine, lokale Aktionen, widmet aber mehr der Diskussion Aufmerksamkeit, als dem, was sonst auf dem griechischen Marktplatz geschah. Ihre Orte und Gelegenheiten sind vielfältig" (Roesler, 1997, 173f). (Heiniger i Steigener, 2007:4)

<sup>97</sup> "Civil society came into existence as the corollary of a depersonalized state authority" (Habermas, 2006 i Habermas citat per Calhoun, 1992:8-9)

<sup>98</sup> "Cuando Steele y Adison sacaron en 1709 el primer número del Tatler, eran ya las casas de café tan numerosas, tan amplios los círculos de asíduos, que el marco entero de estos millares de grupos sólo podía ser abarcado por un periódico" (Habermas, 2006:79).

<sup>99</sup> "la prensa estuvo entretrejida tan íntimamente con la vida de los clubes y de las casas de café que fue inseparable de estas instituciones". (Thompson, 1996:94)

<sup>100</sup> "Finalmente, la publicidad burguesa desarrollada acaba basándose en la ficticia identidad de las personas privadas reunidas en calidad de público en sus dos roles de propietario y hombre" (Habermas, 2006:92 cursives a l'original).

<sup>101</sup> "Es empero notable que Marx viera ya también en ello un precedente de la constitucionalización de la sociedad burguesa; en el mismo contexto se dice: "Que la sociedad burguesa penetre masiva y completamente



en la medida de lo posible, en el poder legislativo, que la sociedad burguesa real quiera substituir a la sociedad burguesa ficticia del poder legislativo, todo ello, no es sino su aspiración a dotarse de existencia política" (Marx i Engels citats per Habermas, 2006:157).

<sup>102</sup> "Muchos de los semanarios posteriores de ese género aparecen sin fecha, como para acentuar la continuidad –por así decirlo– transtemporal del proceso de ilustración mutua". Esta perspectiva se consolida con la publicación sin firma o con meras iniciales que no siempre se correspondían con las de los autores de los artículos (...) El Café disemina ese espacio de mediación, lo vuelve omnicompreensivo." (Martí Monterde, 2007:72-73).

<sup>103</sup> "Sin embargo, Habermas también sostiene que, en la forma específica en que existía en el siglo XVIII, la esfera pública burguesa no podía durar mucho tiempo." (Thompson, 1998:102).

<sup>104</sup> "...se plantea el problema de las relaciones entre el dominio de la empiricidad y el fundamento trascendental del conocimiento (Foucault, 1968a:243).

<sup>105</sup> "De acuerdo con sus propias intenciones la opinión pública no quiere ser ni límite del poder ni poder mismo, y todavía menos fuente de todo poder" (Habermas, 2006:117).

<sup>106</sup> "El estado moderno presupone como principio de su propia verdad la soberanía popular, y ésta, a su vez, tiene que estar encarnada por la opinión pública. Sin esa atribución, sin la substitución de la opinión pública como origen de toda autoridad de las decisiones obligatorias para todo el mundo, falta a la democracia moderna la substancia de su propia verdad" (Habermas, 2006:262).

<sup>107</sup> "El análisis jurídico-estatal y teórico-político de las normas constitucionales en relación a la realidad constitucional de las democracias de masas constituidas por el Estado social tiene que atender a la ficción institucionalizada de la opinión pública, sin poder, empero, identificar directamente a ésta en el comportamiento del público de ciudadanos con una magnitud real" (Habermas, 2006:262).

<sup>108</sup> "...un tipo de "sociedad disciplinaria" en el que la visibilidad de los pocos por la mayoría había sido reemplazado por la visibilidad de la mayoría por unos pocos, y cuya espectacular muestra de poder soberano quedaba substituido por la normalización del poder de la contemplación" (Thompson, 1998:178).

<sup>109</sup> "social evolution has proceeded beyond the point where it makes sense to relate social relations to people". (Luhmann citat per Hohendahl, 1979:115).

<sup>110</sup> "La conexión comunicativa de un público racionante constituido por personas privadas ha sido cortada; la opinión pública que otrora surgía de esa conexión ha sido en parte descompuesta en opiniones informales de personas privadas sin público, y en parte en opiniones formales de las instituciones publicísticamente activas". (Habermas, 2006:272).

<sup>111</sup> "Reification is the process through which the political fiction of the nation becomes momentarily yet powerfully realized in practice". (Brubaker, 1996:16).

<sup>112</sup> "Totes les societats que mantenen èxercits mantenen la creença que algunes coses són més valuoses que la pròpia vida humana". (Billig, M. 1995:1 –trad. pròpia-).

<sup>113</sup> "Así, el empeño de Habermas es reivindicar las exigencias de la vida frente al sistema: el de Luhmann, en cambio, es registrar el efectivo progreso de ese sistema en el mundo actual, y el consiguiente retroceso de la dimensión vital. Los dos autores advierten básicamente un fenómeno común, pero Habermas reacciona frente a él proponiendo una utopía, mientras que Luhmann se conforma con describirlo en el momento presente y en su pronosticable proyección". (López de los Mozos Muñoz, A. 2002).

<sup>114</sup> "Die eigentliche Crux der Systemtheorie ist nicht das Problem des sozialen Wandels und auch nicht das Problem des sozialen Konflikts, sondern das Problem der Gesellschaft". (Niklas Luhmann, in: Habermas & Luhmann, 1972:21).

<sup>115</sup> "In either case the argument leads to the conclusion that the difference between the empirically existing public sphere(s) and the idea of a just and equitable democratic society cannot easily be bridged by Habermas theory. The question arises of whether this aporia should not be taken as a hint that *the search for a completely abstract definition of the public sphere could be part of the problem*" (Hohendahl, 1992:102 en cursives, la part entre cometes).

<sup>116</sup> "Wie in einem Spiegel sieht ein Beobachter der Öffentlichkeit nicht nur, wie er selbst in der öffentlichen Meinung abgebildet wird, sondern er "sieht auch die Konkurrenten, die quetreibenden Bestrebungen, die Möglichkeiten, die nicht für ihn, aber andere attraktiv sein könnten (Luhmann, 1990:181;1996)". Imhof, K. 2003c:202).

<sup>117</sup> "We agree with Blumer's contention that social problems are projections of collective sentiments rather than simply mirrors of objective conditions in society". (Hilgartner i Bosk, 1988:53).

<sup>118</sup> "According to the first view, history is an omniscient judge of present condition; according to the second, the present is an omniscient judge on the relevance of history". (Pinter, A; 2004:225).

<sup>119</sup> "In the last chapter of his Imagined communities, Benedict Anderson (1983) similarly uses this poetic allegory and suggests that according to his theory, the angel of history is hidden in the complex processes of social communication in the past that led to the flourishing nationalisms and their political charge. To the theorists and historians of the public sphere, the angel of history is already there. Habermas unveiled it but then left it in the past. The challenge of historians of the public sphere therefore can be condensed into on contested question: how to understand and use this unveiled potential and what to do with it in theory". (Pinter, A. 2004:232)

<sup>120</sup> "The bourgeoisie, which has employed it as an instrument of political change (emancipation), now shows an inclination to adapt the public sphere to the changed circumstances, so that the contradiction between its own particular interests and the interests of the general society are disguised". (Hohendahl, 1979:93).

<sup>121</sup> "En términos históricos, el punto más débil de la explicación de Habermas no son probablemente los argumentos relacionados con el surgimiento de la esfera pública burguesa, sino más bien los concernientes a su presunto declive". (Thompson,1998:106).

<sup>122</sup> "Sin embargo, la organización democrática de las elecciones parlamentarias sigue contando con las ficciones liberales de la publicidad burguesa. Las expectativas de conducta, que siguen determinando normativamente en nuestros días el rol ciudadano del elector, constituyen un reflejo sociopsicológico de circunstancias y relaciones en el marco de las cuales había desempeñado en otra época funciones críticas y legislativas un público de personas privadas racioncinantes". (Habermas, 2006:238).

<sup>123</sup> "...en la humanidad de la íntima relación de los hombres como meros hombres al resguardo de la familia" (Habermas, 2006:85).

<sup>124</sup> "Civil society without a public sphere is not necessary democratic. Civil society is a hugely valuable complement and sometimes corrective to states and markets, but not a substitute for either". (Calhoun, 2007:7).

<sup>125</sup> "The idea of public is crucial to conceptualizing democratic participation". (Calhoun, 2007:8)

<sup>126</sup> "Se exige del elector el que, con un cierto grado de capacidad de juicio y de conocimientos, se interese y participe en discusiones públicas para que, racionalmente guiado por el interés general, colabore en el establecimiento de lo correcto y lo justo como criterios de actuación política. En el trabajo sobre "Democratic theory and public opinion", enumera Berelson los elementos de la "estructura de la personalidad del elector": interest in public affairs; possession of information and knowledge; of stable political principles or moral standards; ability of accurate observation; engagement in communication and discussion; rational behaviour (sic); consideration of community interest". *Los constituyentes sociológicos de la publicidad políticamente activa han cuajado, así pues, en caracteres psicológicos*. Con todo, aun si los criterios para estimar el comportamiento democrático modélico de la población electoral son tan aleatorios como el grado de su interés político, la información que poseen, su actividad e iniciativas políticas, su participación en discusiones, etc., hay que decir que este modelo está lejos de ser realidad, como lo han demostrado numerosas investigaciones empíricas. Y tal desviación sólo puede explicarse sociológicamente en el contexto de la transformación estructural y funcional de la publicidad." (Habermas, 2006:238 cursives meves).

<sup>127</sup> "Ya podrán ver que aparece tanto en cuanto objeto, el blanco al cual apuntan los mecanismos para obtener de ella determinado efecto, [como en cuanto] sujeto, pues se le pide que se conduzca de tal o cual manera. La población engloba la idea antigua de pueblo, pero de un modo tal que los fenómenos se escalonan con respecto a ella y hay unos cuantos niveles que es preciso conservar y otros que, al contrario no se preservan o se preservan de otra manera". (Foucault, 2004:54).

<sup>128</sup> "Ahora bien, me parece que a través de los fenómenos obviamente muy parciales que traté de indicar vemos aparecer un problema muy distinto: ya no fijar y marcar el territorio sino dejar fluir las circulaciones, controlarlas, seleccionar las buenas y las malas, permitir que la cosa se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro, pero de manera tal que los peligros inherentes a esa circulación queden anulados. Ya no la seguridad del príncipe y su territorio, sino la seguridad de a población y, por consiguiente, de quienes la gobiernan. Otro cambio, entonces, que a mi juicio es muy importante". (Foucault, 2004:74).

<sup>129</sup> "The poorer sort of farmers, and even the poor country people in general, who before that period spent their winter evenings in relating stories of witches, ghosts, hobgoblins, etc. Now shorten the winter nights by hearing their sons and daughters read tales, romances, etc. And on entering their houses you may see Tom Jones, Roderick Random, and other entertaining books, stuck up on their bacon racks". (Taylor, citat a: Newlyn, 2004:6-7).

<sup>130</sup> "Hablad un poco de las novedades que se notan en los cafés cuando se entra en ellos (como el de Venecia) y se ven las mesas cubiertas de palurdos, que también toman su café como unas personas. Oh, ¡Siglo de las luces! ¿Cuándo se veía antes un lugareño tomando café? Efecto de la Ilustración. Allí arreglan la Europa, toman la Gaceta, hacen como que leen, hablan alto y dando porrazos para adquirirse la importancia que nadie les da, mandan a menudo a los mozos, y si os acercáis los veréis decir cada uno: "Si yo fuera ministro, si yo fuera rey, otra cosa andaría, había de hacer o acontecer." De allí salen y van en derechura desde su congreso a arreglar las enjaldas de sus borricos, que trajeron cargados de paja, para volverse a su lugar donde si vais, veréis estos ministros que se creen con más talento que un Floridablanca, empezar a palos con sus mujeres y dirigir pésimamente a sus hijos, que no saben arreglar ni enseñar a leer ni a escribir". Mariano José de Larra a: "Correspondencia de El Duende" El Duende Satírico del Día, 31 marzo de 1828, Citat a: Martí Monterde, Antoni (2007: 115)

<sup>131</sup> "Coleridge's figurative language may associate the reading-public, in Burkean fashion, with arbitrary dictators and unruly, faceless mobs- both of them, by implication, the monstrous products of Revolution". (Newlyn, L. 2000:56).

<sup>132</sup> "Auf Cervantes und Molière konnte ich mich schon viel besser berufen; und ersterer schrieb für den grossen Adel beider Kastilien, letzterer für den grossen König und den grossen Hof von Versailles! Ach, Ich vergesse, dass wir in einer sehr bürgerlichen Zeit leben, und ich sehe leider voraus. Dass viele Töchter gebildeter Stände and der Spree, wo nicht gar and er Alster, über mein armes Gedicht die mehr oder minder gebogenen Näschen rümpfen werden!". (Heine, H. 2001:3).

<sup>133</sup> "...die sie durch die französische Staatsumwälzung gewonnen, wegen jener Gleichheitsgesetze und freien Institutionen, die dem bürgerlichen Gemüte sehr angenehm sind, aber dem Magen der grossen Menge dennoch Vieles zu wünschen übrig lassen". (Heine, H. 2001:4-5).

<sup>134</sup> "Milton had used it paradoxically, to suggest that a diet of indiscriminate reading fostered the liberty to choose (and so eventually to choose with wisdom)". (Newlyn, 2000:56).

<sup>135</sup> "The "wild" flower could be associated with health, the "luxuriant" with the degeneration ushered in by human society". (Newlyn, 2004:57).

<sup>136</sup> "In diesen Prozessen wird zunächst die politische Öffentlichkeit im Wortsinn entgrenzt durch neue Akteure, Themen und Aufmerksamkeitsbezüge, die dann wiederum zu einer inneren oder äusseren Erweiterung oder Schliessung des politischen Geltungsbereichs führen können". (Imhof, K. Citat a Lucht i Tréfás, 2006:11).

<sup>137</sup> "Muchos estudiosos han notado que, cuando da cuenta de la formación de la esfera pública burguesa, Habermas atribuye un papel significativo a la prensa. Pero si releemos *La transformación estructural* con atención, advertiremos, creo yo, que Habermas no estuvo interesado por la prensa como tal, por las características específicas de este medio de comunicación y por las clases de relaciones sociales establecidas por él. Su modo de reflexionar sobre la prensa estuvo determinado por un modelo de comunicación basado en el lenguaje hablado: la prensa periódica formaba parte de una conversación iniciada y proseguida en los espacios compartidos de la sociabilidad burguesa. La prensa estuvo entretrejida tan íntimamente con la vida de los clubes y de las casas de café que fue inseparable de estas instituciones: «La misma discusión transportada a un medio diferente fue proseguida para reingresar, por la vía de la lectura, en el medio conversacional original» (*Structural Transformation*, pág. 42). Así, si bien la prensa desempeñó un papel crucial en la formación de la esfera pública burguesa, ésta fue conceptualizada por Habermas no en relación a la prensa, sino en relación a las conversaciones cara a cara estimuladas por ella." (Thompson, 1996:93).

<sup>138</sup> "La Grecia oral no sabía qué era un objeto de pensamiento. Cuando la musa aprendió a escribir, tuvo que apartarse del panorama viviente de la experiencia y de su incesante fluir; pero mientras siguió siendo griega, no pudo olvidarlo del todo". (Havelock, 1996:133).

<sup>139</sup> "Michel De Certeau claims that from the seventeenth century onward, reading aloud occurred less and less frequently; and that its decline carried a charge of cultural significance". (Newlyn 2000:17).

<sup>140</sup> "listening to spoken words forms hearers into a group, a true audience just as reading written or printed texts turns individuals in on themselves". (Ong, citat a: Newlyn, 2000:16)

<sup>141</sup> "in respect of Keats, we should consider writers in relation to the immediate circle of colleagues by whom their creativity was sustained, rather than in isolation". (Cox, citat per Newlyn, 2000:25).

<sup>142</sup> "We need to affirm in general terms the importance of groups in establishing the social nature of cultural objects and in representing the living ground upon which individuals come to share in a more widely diffused ideology... We need to (re-)place second generation Romanticism, and the work of Keats in particular, as Cockney poetry, poetry produced within a circle of writers with a communal cultural project." (Cox citat per Newlyn, 2000:25).

<sup>143</sup> "Liberalism played an emancipatory role in advancing the causes of freedom of inquiry and freedom of the press". (Jansen, S. 1988:6).

<sup>144</sup> "Penny dreadfuls or Lurid-scandal sheets" (Calhoun, 2007:33).

<sup>145</sup> "Duelo cuyo sentido debe ser claro para todos; cada elemento de su ritual debe hablar, decir el crimen, recordar la ley, demostrar la necesidad del castigo, justificar su medida. Anuncios, carteles, signos, símbolos deben multiplicarse, para que cada cual pueda aprender los significados". (Foucault, 2009:115).

<sup>146</sup> "Si estos relatos pueden ser impresos y puestos en circulación es porque se espera de ellos efecto de control ideológico, fábulas verídicas de la pequeña historia"(Foucault, 2009: 72).

<sup>147</sup> "Habermas tends to judge the 18th c. by Locke and Kant, the 19th by Marx and Mill, and the 20th by the typical suburban television viewer" (Calhoun, 1992:34).

<sup>148</sup> "Habermas overestimates the degeneration of the public sphere." (Calhoun, 1992:33).

<sup>149</sup> "All communication aspires to create power-knowledge. All power-knowledge is interest-bound; skewed by a spiral of perceptual, linguistic, organizational, and hierarchical priorities. All knowledge, including marxism, bears the imprimatur of the original sin of consciousness". (Jansen, 1988:98).

<sup>150</sup> This book is concerned neither with individual literary texts nor with the influence or reception of literary works. By traditional standards, therefore, it falls outside the field of literary studies. From the point of view of both, hermeneutics and reception aesthetics, the problems I examine are extraliterary; they form the background of the actual subject matter. The topics and themes dealt with in this book are considered "helpful" to literary scholars in the interpretation of texts but not indispensable for their work, for the decision about how much "background material" to include in a given investigation is customarily left to the individual researcher. Obviously, the conventional dichotomy of literary versus extraliterary gives the concept of literature priority; but in addition, -and this point is particularly significant for the evaluation of historical studies- it relegates all other subjects without discrimination to supplemental status. (...) As long as this dichotomy prevails, the problems I examine here will remain marginal to literary studies, with respect to both to their historical importance and to their inclusion in and penetration of contemporary theoretical discourse. (Hohendahl, 1989:1).

<sup>151</sup> "Por su esencia la literatura es permeable y abierta, pero eso no significa que no deje rastro. "Ya sea de forma reflexiva o irreflexiva, directa o indirecta, abierta o codificada: las tendencias y aversiones, necesidades y miedos de una época se expresan en su literatura, en la medida en que se manifiestan en torno a y bajo la forma de unas figuras concretas. Resulta, por tanto, un error frecuente, indigno de quienes verdaderamente la aprecian, trivializar su enorme importancia cultural y su capacidad de configuración al declararla inocente en los procesos históricos sin molestarse en exigir su testimonio. Precisamente la literatura podría ofrecer una valiosa declaración sobre las prisiones mentales que determinan nuestro comportamiento, pues no sólo es la expresión de los paradigmas de una sociedad determinada, sino que también contribuye a incrementar la importancia de dichos paradigmas y a aclararlos en el inconsciente colectivo" (Sala Rose, R. 2007:24-5).

<sup>152</sup> "Tales modos de desciframiento se destacan de una situación clásica del lenguaje —la que ha reinado durante el siglo XVII, cuando el régimen de los signos se convirtió en binario y cuando se reflexionó sobre la significación en la forma de la representación; entonces la literatura estaba constituida por un significante y un significado y merecía ser analizada como tal. A partir del siglo XIX, la literatura vuelve a sacar a luz el ser del lenguaje: pero no tal como aparecía a fines del Renacimiento. Pues ahora ya no existe esta palabra primera, absolutamente inicial, que fundamentaba y limitaba el movimiento infinito del discurso; de aquí en adelante, el lenguaje va a crecer sin punto de partida, sin término y sin promesa. El texto de la literatura traza día a día el recorrido de este espacio vano y fundamental" (Foucault, 1968:52).

<sup>153</sup> "Esas experiencias (míticas) están organizadas de forma que cada fenómeno individual se asemeja en sus aspectos típicos a todos los demás fenómenos o contrasta con ellos. A través de estas relaciones de semejanza y contraste la diversidad de las observaciones se combina en una totalidad. El mito "construye un gigantesco juego de espejos en el cual la recíproca imagen del hombre y del mundo se refleja hasta el infinito y continuamente se compone y recompone en el prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura... Por medio de la analogía el mundo entero adquiere sentido. (...) Tal interpretación según la cual todo fenómeno está en correspondencia con todos los demás fenómenos por la acción de poderes míticos, no sólo posibilita una teoría que explica y hace plausible narrativamente el mundo, sino también una práctica con que el mundo puede ser controlado de forma imaginaria" (Habermas, 1987:75).

<sup>154</sup> "Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud. Buscar el sentido es sacar a luz lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes. La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza. Y ésta sólo aparece en la red de los signos que, de un cabo a otro, recorre todo el mundo. La "naturaleza" es tomada en el mínimo espesor que conserva, una debajo de la otra, a la semiología y la hermenéutica; no es misteriosa ni está velada, sólo se ofrece al conocimiento, que desvía algunas veces, en la medida en que esta superposición conlleva un ligero desplazamiento de las semejanzas. De golpe, la reja no es clara; la transparencia está enturbiada desde el primer carteo. Un espacio sombrío aparece y es necesario aclararlo progresivamente. Allí está la "naturaleza" y es eso lo que es necesario emplear para conocerla. Todo sería inmediato y evidente si la hermenéutica de la semejanza y la semiología de las firmas coincidieran sin la menor oscilación. Pero, dado que hay una ranura entre las similitudes que forman grafismos y las que forman discursos, el saber y su labor infinita reciben allí el espacio que les es propio: tienen que surcar esta distancia yendo, por un zigzag indefinido, de lo semejante a lo que le es semejante." (Foucault, M. 1968a:38).

<sup>155</sup> "...stresses the interdependency of norms and values, which means that "the separation of formal procedure from substantive content is never absolute (...) a universalist justification of norms concerning political and social problems is not available, since these norms themselves are affected by cultural contexts". (Hohendahl, 1992:107).

<sup>156</sup> "...since what Habermas used to call the "literary public sphere" is precisely the locus where problems of identity and difference have been articulated. National images and stereotypes, to give but one example, had been a significant part of the literary discourse of the eighteenth century before they entered the political discourse of the nineteenth and twentieth centuries. To emphasize the public nature of the cultural sphere is so important because political theorists tend to marginalize cultural (especially aesthetic) questions as private, personal "nicht wahrheitsfähig" (not true or false), and therefore ultimately irrelevant for the process of political decision making". A rigid distinction between the political and the cultural spheres, as it is reinforced by contemporary political institutions, will necessarily constrain our understanding of those concerns that come under the category of good life" (Hohendahl, 1992:108).

<sup>157</sup> "it is well known that the first generation of Critical Theorists took the interaction between the rational and sensual aspects of humankind seriously" (Duvenage, 2003:1).

<sup>158</sup> "Already at this early stage of Habermas's intellectual career, it is clear that the dark side of the Enlightenment does not cancel out the hope for a non foundational modern ideal of freedom, justice and happiness" (Duvenage, 2003:27).

<sup>159</sup> "Habermas argues that the Enlightenment opened a space for a rational public debate on political as well as *literary-aesthetic* issues (in the literary public sphere). In this process certain institutions (such as coffee houses and theatre spaces) served as new forums of debate contributing to the reception of literature and artworks by various audiences". (Duvenage, 2003:3-4 -cursives a l'original-).

<sup>160</sup> "Ihren eigenen Ideen von Menschenrecht ergeht es dabei nicht anders als den älteren Universalien. An jedem geistigen Widerstand, die sie findet, vermehrt sich bloss ihre Stärke. Das rührt daher, dass Aufklärung auch in den Mythen noch sich selbst wiederkennt. Auf welche Mythen der Widerstand sich immer berufen mag, schon dadurch, dass sie in solchem Gegensatz zu Argumenten werden, bekennen sie sich zum Prinzip der zersetzenden Rationalität, das sie der Aufklärung vorwerfen. Aufklärung ist totalitär". (Adorno i Horkheimer, a "Begriff der Aufklärung".a: Adorno i Horkheimer, 2006:12).

<sup>161</sup> "Aber die Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt" (Adorno i Horkheimer, 2006:14).

<sup>162</sup> "Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas" (Foucault, 2009:225)

<sup>163</sup> "The Habermasian perspective focuses upon the operations of discursivity in a fashion that is not entirely dissimilar to Foucauldian discursive formation analysis, whilst stressing in contrast, however, the normative conditions for democratic communication" (McGuigan, 1996:29).

<sup>164</sup> "What is at stake in the public sphere, according to its own ideological self-image, is not power but reason. Truth, not authority, is its ground, and rationality, not domination, its daily currency. It is on this radical dissociation of politics and knowledge that its entire discourse is founded; and it is when this dissociation becomes less plausible that the public sphere will begin to crumble." (Eagleton, T. citat a McGuigan, 1996:24).

<sup>165</sup> (Sardar, Z, 2000):

- "Cultural studies aims to examine its subject matter in terms of cultural practices and their relation to power. For example, a study of a subculture (such as white working class youth in London) would consider the social practices of the youth as they relate to the dominant classes.

- It has the objective of understanding culture in all its complex forms and of analyzing the social and political context in which culture manifests itself.
- It is both the object of study and the location of political criticism and action. For example, not only would a cultural studies scholar study an object, but she/he would connect this study to a larger, progressive political project.
- It attempts to expose and reconcile the division of knowledge, to overcome the split between tacit cultural knowledge and objective (universal) forms of knowledge.
- It has a commitment to an ethical evaluation of modern society and to a radical line of political action”.

<sup>166</sup> “[the effect of certain discourses is] to make it virtually impossible to think outside of them” (Young, R. 1981:48 citat per McGuigan, 1996:53).

<sup>167</sup> “...most cosmopolitan theories are individualistic in ways that obscure the basic importance of social relationships and culture”. (Calhoun, 2007:25).

<sup>168</sup> “In an account that partially prefigures Benedict Anderson’s analysis of “print capitalism”, Habermas shows the intimate involvement of print media in the early extensions of market economies beyond local arenas. Long-distance trade (...) print word as a source of currently significant “public” information. (Calhoun, 1992: 8).

<sup>169</sup> “Nationalism matters not least because it has offered such a deeply influential and compelling account of large scale identities and structures in the world –helping people to imagine the world as composed of sovereign nation-states. The world has never matched this imagining but that does not deprive the nationalist imaginary of influence” (Calhoun, 2007:8).

<sup>170</sup> “[it is as if the term ‘nationalism’ only] comes in small sizes and bright colours” (Billig, M. 1995:6).

<sup>171</sup> “Discussion of political and legal citizenship requires attention to social solidarity. Current approaches to citizenship, however, tend to proceed on abstract bases, neglecting this sociological dimension. This is, partly because a tacit understanding of what constitutes “a society” has been developed through implicit reliance on the idea of ‘nation’” (Calhoun, C. 2007:8).

<sup>172</sup> “Ethno-symbolist arguments constitute a typical illustration of the ‘terminological chaos’ that bedevils the study of nationalism” (Özkırımı, 2000:183).

<sup>173</sup> “Romans understood these [the nations] to be organized in terms of common descent and ways of life, rather than properly political institutions. Romans themselves, thus, were not in an important sense a nation, at least not from the mature Republic on. Nor was nationality as such the basis for political community –though it was a basis for exclusion.” (Calhoun, 2007:28)

<sup>174</sup> “Contrary to what Grosby argues (pp. 43–4), we know for instance that concepts like vatan or patri ‘B (patris) could at times inspire loyalty, but had no more political significance than the English word ‘home’ until the late nineteenth century. How could wars lead to a sense of national consciousness in the absence of a discourse which redefines entire populations as ‘nations’, a discourse based on ideas of popular sovereignty, territorial integrity, a universal system of national states, that is, the discourse of nationalism?” (Özkırımı, 2007:526)

<sup>175</sup> “Its meaning [nationalism] lies in the interconnections among these various uses, not in any of them. There is no common denominator which precisely defines the set of “true” nationalisms or “true” nations by virtue of being shared by all and by no other political or cultural projects or formations. Yet nationalism is real, and powerful.” (Calhoun, 2007:29).

<sup>176</sup> “Given these complexities, we can simply argue that the ambiguity of self-designations in today’s world is just another indication that nation-formation is a process, that it has not come to an end, that the nationalist dream of a homogeneous nation is just that, a dream (for similar views, see Hutchinson 2005)” (Özkırımı, 2007:527).

<sup>177</sup> “Before the nineteenth century states organized less social life and coincided less with cultural integration than the developing national ideal would suggest” (Calhoun, 2007:31).

<sup>178</sup> “The nation-state order was hardly put in place in 1648, even in Europe. It would be more accurate to say that after 1648 nation-state *projects* increasingly shaped history, both domestically in efforts to bring nation and state into closer relationship and internationally in the organization of conflict and peace-making. Indeed, the very distinction of domestic from international is a product of these projects; it was minimally conceptualized in 1648 and for a very long time the interplay of nationalism and cosmopolitanism was not at all a simple opposition” (Calhoun, C. 2007:14).

<sup>179</sup> “Die Volkssouveränität als innere Legitimationsbasis, und seit dem Zweiten Weltkrieg auch immer mehr als Bestandteil der äusseren Legitimation, des Nationalstaats ergibt sich direkt aus dem normativen Gehalt des Öffentlichkeitverständnisses der Aufklärungsphilosophie. Dieser normative Gehalt äussert sich in politisch-rechtlichen, sozialintegrativen und deliberativen Ansprüchen an die moderne Gesellschaftsordnung.” (Imhof, K. 2002:43)

<sup>180</sup> “Though cosmopolitan thought often rejects nationalism as some combination of manipulation by the central state, ancient ethnic loyalty, or desire to benefit at the expense of others –all phenomena that are real- it commonly misses the extent to which nationalism not only expresses solidarity or belonging but provides a rhetoric for demanding equity and growth. Nationalism –not cosmopolitanism- has underwritten most successful projects of economic redistribution –including especially those within European countries” (Calhoun, 2007:18).

<sup>181</sup> “Die Rede von Grundrechten und Gerechtigkeit, von Souverän, Souveränität und Demokratie und auch diejenige von Privatheit verweisen allesamt auf Öffentlichkeit. Durch diesen normativen Gehalt” (Imhof, 2002:44).

<sup>182</sup> “Semantiken des Fremden alimentieren sich aus einer Nationalmythologie, die einst durch die Diffusionszentren nationaler Gesellschaftsentwürfe, d.h. durch nationale Bewegungen, Vereine, Verbände und Parteien, generiert wurde” (Imhof, 2002:46)

<sup>183</sup> "Too often, to be sure, scholars take at face value (and perhaps have their own investments in) traditionalists' accounts of respect for ancient ways of life. But it is equally erroneous to imagine that demonstrating a point of origin sometime more recent than the primordial mists of ancient history debunks national culture. It is not antiquity that defines tradition. Rather, tradition is better grasped as a mode of reproduction of culture and social practices that depends on understandings produced and reproduced in practical experience and embedded in interpersonal relations, rather than rendered entirely abstractly, as a set of rules" (Calhoun, 2007:21).

<sup>184</sup> "Cosmopolitanism and nationalism are mutually constitutive and to oppose them too sharply is misleading. To conceptualize cosmopolitanism as the opposite to nationalism (and ethnicity and other solidarities) is not only a sociological confusion but an obstacle to achieving both greater democracy and better transnational institutions" (Calhoun, C. 2007:14).

<sup>185</sup> "...and to practical reasoning about democracy, political legitimacy, and the nature of society itself". (Calhoun, C. 2007:7).

<sup>186</sup> "Such theories grounded in the abstract universality of individual human persons, may provide insights. They are, however, fundamentally unsound as guides to the world in which human beings must take actions. They lead not only to a tyranny of the abstract ought over real moral possibilities, and to deep misunderstandings of both human life and social inequality, but also to political programs which, however benign and egalitarian their intentions, tend to reproduce problematic power relations". (Calhoun, 2007:24).

<sup>187</sup> "Nationalism is a discursive formation that gives shape to the modern world (Calhoun, 1997). It is a way of talking, writing, and thinking about the basic units of culture, politics and belonging that helps to constitute nations as real and powerful dimensions of social life. Nations do not exist "objectively": before they exist discursively (Calhoun, 2007:27).

<sup>188</sup> "The nation should not be taken for granted and we should break this process of reification: the process through which the political fiction of the nation becomes momentarily yet powerfully realized in practice" (Brubaker, 1996:16).

<sup>189</sup> "Glotopolítica designa las diversas formas en que una sociedad actúa sobre el lenguaje, sea o no consciente de ello: tanto sobre la lengua, cuando por ejemplo una sociedad legisla respecto de los estatutos recíprocos de la lengua oficial y las lenguas minoritarias; como sobre el habla, cuando reprime tal o cual uso en uno u otro empleo; o sobre el discurso cuando la escuela decide convertir en objeto de evaluación la producción de un determinado tipo de texto. Glotopolítica es un término necesario para englobar todos los hechos del lenguaje en los que la acción de la sociedad reviste la forma de lo político". La traducción es nuestra. Arnoux (2000) redefine el término *Glotopolítica* como el estudio de las distintas formas en que las prácticas lingüísticas y las acciones sobre la(s) lengua(s) y sobre las relaciones entre las lenguas participan en la conformación, reproducción o transformación de las relaciones sociales y de las estructuras de poder, en el ámbito local, nacional, regional o mundial. Y aclara que el análisis debe centrarse tanto en las intervenciones explícitas como en los comportamientos espontáneos, la actividad epilingüística y las prácticas metalingüísticas" (Lauria, D. 2007).

<sup>190</sup> "In dieser Zeit entdecken die Deutschen beispielweise Hermann den Cherusker und erwählen ihn zu ihrem Stammvater. Aber warum wird gerade um 1810 plötzlich so populär, dass viele Künstler ihn darstellen und ihm Heinrich von Kleist ein Theaterstück widmete?" (Flacke, M. 2001:14).

<sup>191</sup> "La tarea consiste en dejar de tratar los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos: pero lo que hacen es más que utilizar estos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese "más" lo que hay que revelar y hay que describir" (Foucault, 2007: 81).

<sup>192</sup> "Nationalism –as a conceptual framework, a discursive formation, a rhetoric, a structure of loyalties and sentiments –takes shape within history and informs history. There are specific histories within the era of nationalism's influence, histories shaped by the availability and pervasiveness of nationalism. But there is also a history of nationalism. And both sorts of history involve changes that come as people think with old concepts in new circumstances and make innovations that have influences beyond their intentions. Most historical change is a matter of greater or lesser transformations in what exists, no abandonment of the existing for a new ideal". (Calhoun, 2007:9).

<sup>193</sup> "Because nations matter in varied ways for different actors, it is important to think carefully about how they are produced and reproduced, how they work and how they can be changed. (...) Prior histories of nation-making may predispose people towards one sort of project or another, but the projects themselves also make and remake nations. Whatever is made of them, nations matter". (Calhoun, 2007:9).

<sup>194</sup> "Se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención que se trata de una formación discursiva (...). Se llamarán reglas de formación las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada" (Foucault, 2007:63).

<sup>195</sup> "Diríase pues que una formación discursiva se define (al menos en cuanto a sus objetos) si se puede establecer semejante conjunto; si se puede mostrar como cualquier objeto del discurso en cuestión encuentra en él su lugar y su ley de aparición; si se puede demostrar que es capaz de dar nacimiento simultánea o sucesivamente a objetos que se excluyen, sin que él mismo tenga que modificarse. (Foucault, 2007:73).

<sup>196</sup> "Pero de lo que aquí se trata no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en

su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia. En una palabra, se quiere, totalmente, prescindir de "las cosas". (...) Sustituir el tesoro enigmático "de las cosas" previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hace una historia de los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que rigen su dispersión." (Foucault, 2007:78-9).

<sup>197</sup> "A partir del momento en que el género humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes, puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial. La población, entonces, es por un extremo la especie humana y por otro lo que llamamos público. La palabra no es nueva, pero el uso sí lo es. El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. (...) De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar." (Foucault, 2008:87).

<sup>198</sup> "¿Quién recibe de él su singularidad, sus prestigios, y de quién, en retorno, recibe ya no su garantía al menos su presunción de verdad?" (Foucault, 2007:82).

<sup>199</sup> "Es preciso describir también los ámbitos institucionales de los que el médico saca su discurso y donde encuentra su origen legítimo y su punto de aplicación (sus objetos específicos y sus instrumentos de verificación)" (Foucault, 2007:84)

<sup>200</sup> "El discurso, concebido así, no es la manifestación majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo (...). Acabo de demostrar que no era ni por las "palabras" ni por las "cosas" con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones" (Foucault, 2007:90)

<sup>201</sup> "No se podría encontrar una ley que diera cuenta de la emergencia sucesiva o simultánea de conceptos dispares?" (Foucault, 2007:91)

<sup>202</sup> "...e intentar determinar de acuerdo con qué esquemas (de seriación, de agrupamientos simultáneos, de modificación lineal o recíproca) pueden estar ligados los enunciados del discurso" (Foucault, 2007:98).

<sup>203</sup> "En el análisis que se propone aquí, las reglas de formación tienen su lugar no en la "mentalidad" o la conciencia de los individuos, sino en el discurso mismo; se imponen, por consiguiente según una especie de anonimato uniforme, a todos los individuos que se disponen a hablar en ese campo discursivo" (Foucault, 2007:102).

<sup>204</sup> "...dan lugar a ciertas organizaciones de conceptos, a ciertos reagrupamientos de objetos, a ciertos tipos de enunciación, que forman según su grado de coherencia, de rigor y de estabilidad, temas o teorías". (Foucault, 2007:105).

<sup>205</sup> "...deben ser descritas como maneras sistemáticamente diferentes de tratar objetos de discurso (de delimitarlos, de reagruparlos o de separarlos, de encadenarlos y de hacerlos derivar unos de otros), de disponer formas de enunciación (de elegirlos, de situarlos, de constituir series, de componerlos en grandes unidades retóricas), de manipular conceptos (de darles reglas de utilización, de hacerlos entrar en coherencias regionales y de constituir así arquitecturas conceptuales)" (Foucault, 2007:115).

<sup>206</sup> "Estas opciones no son gérmenes de discursos (o éstos estarían determinados de antemano y prefigurados bajo una forma casi microscópica); son maneras reguladas (y descriptibles como tales) de poner en obra posibilidades de discurso" (Foucault, 2007:115)

<sup>207</sup> "Una formación discursiva no desempeña pues, el papel de una figura que detiene el tiempo y lo congela por décadas o siglos; determina una regularidad que les es propia a unos procesos temporales; plantea el principio de articulación entre una serie de acontecimientos, de transformaciones, de mutaciones y de procesos. No forma intemporal, sino esquema de correspondencia entre varias series temporales" (Foucault, 2007:125).

<sup>208</sup> "el enunciado no es, pues, una estructura (...) es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si "casan" o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita) (...) no es en sí mismo una unidad, sino una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio". (Foucault, 2007:145).

<sup>209</sup> "Forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de lo que da a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad" (Foucault, 2007:152).

<sup>210</sup> "El sujeto enunciante hace existir fuera de él un objeto que pertenece a un dominio ya definido, cuyas leyes de posibilidad han sido articuladas ya y cuyas características son anteriores a la enunciación que lo crea" (Foucault, 2007:158)

<sup>211</sup> "El enunciado se inscribe [en la serie de las demás formulaciones] y forma un elemento (un juego de réplicas que formen una conversación, la arquitectura de una demostración, limitada por sus premisas de una parte y su conclusión de otra, la serie de afirmaciones que constituyen un relato). Está constituido también por el conjunto de formulaciones a que el enunciado se refiere (implícitamente o no). (Foucault, 2007:164)

<sup>212</sup> "Es preciso que un enunciado tenga una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha. Y cuando estos requisitos se modifican, él mismo cambia de identidad". (Foucault, 2007:169).

<sup>213</sup> "La identidad de un enunciado está sometida a un [segundo] conjunto de condiciones y de límites: los que le son impuestos por el conjunto de los demás enunciados en medio de los cuales figura, por el dominio en que se le puede utilizar o aplicar, por el papel o las funciones que ha de desempeñar" (Foucault, 2007:173).

<sup>214</sup> "El enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a traspasos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde. Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad". (Foucault, 2007:177).

<sup>215</sup> "El término de discurso podrá quedar fijado así: conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación" (Foucault, 2007:181)

<sup>216</sup> "El análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación: a las cosas dichas no les pregunta lo que ocultan, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no dicho que cubren, el bullir de pensamientos, de imágenes o de fantasmas que las habitan, sino, por el contrario, sobre qué modo existen, lo que es para ellas haber sido manifestadas, haber dejado rastros y quizá permanecer ahí, para una reutilización eventual; lo que es para ellas haber aparecido, y ninguna otra en su lugar. Desde este punto de vista, no se reconoce enunciado latente; porque aquello a que nos dirigimos es a lo manifiesto del lenguaje efectivo" (Foucault, 2007:184)

<sup>217</sup> "Fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites, de sus cortes, de sus transformaciones, de los modos específicos de su temporalidad, más que de su surgir repentino en medio de las complicidades del tiempo". (Foucault, 2007:198).

<sup>218</sup> "Es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa" (Foucault, 2007:198).

<sup>219</sup> "entre la tradición y el olvido, hace aparecer las reglas de una práctica que permite a la vez a los enunciados subsistir y modificarse regularmente. *Es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*" (cursives a l'original) (Foucault, 2007:221).

<sup>220</sup> "...quien quiera conocer el operador de transformación que posibilitó el paso de la historia natural a la biología, del análisis de riquezas a la economía política y de la gramática general a la filología histórica, el operador que de ese modo inclinó todos esos sistemas, esos conjuntos de saberes hacia las ciencias de la vida, el trabajo y la producción, hacia las ciencias de las lenguas, deberá buscarlo por el lado de la población. (...) Un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos. Y a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatar la apertura de toda una serie de dominios de objetos para saberes posibles. Y a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse, prolongarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder" (Foucault, 2008:92).

<sup>221</sup> Desde nuestro punto de vista, la narratología alude al estudio teórico y metodológico centrado en el análisis de la construcción, regulación y funcionamiento de la narrativa. La narración hace referencia a las prácticas de producción de articulaciones argumentativas organizadas en una trama y enmarcadas en unas coordenadas espaciotemporales. Por último, la narratividad se sitúa en relación con las cualidades que modulan los discursos narrativos atendiendo a sus transformaciones y a sus producciones de sentido en una matriz temporal." (Cabruja, Íñiguez i Vázquez, 2000:62).

<sup>222</sup> "Der Ursprung wird in der Totalität der Zeit eingeordnet: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind im Mythos zusammengefasst" (François i Schulze, 1998:19).

<sup>223</sup> "Die Privatisierung des Lebens lässt sich an einem architektonischen Stilwandel beobachten" (Habermas, 1975:61).

<sup>224</sup> "All societies that maintain armies maintain the belief that some things are more valuable than life itself" (Billig, 1995:1)

<sup>225</sup> "-Du musst greifen, dass die Sektion die Speerspitze der schwedischen Landesverteidigung ist. Wir bilden die hinterste Linie. Unser Job ist es, über die Sicherheit dieses Landes zu wachen. Alles andere ist unwichtig. Wandsjö warf Clinton einen zweifelnden Blick zu.

-Wir sind die, die es gar nicht gibt. Wir sind die, denen niemand dankt. Wir sind die, die Entscheidungen treffen, die niemand anders treffen mag... am allerwenigsten die Politiker-" (Larsson, S. 2008:210).

<sup>226</sup> "Allenthalben findet sich die gleiche Konfiguration wieder: auf der einen Seite der Fremde, der das schlechthin Böse, den Feind, die Unterdrückung und das Unglück verkörpert und der sich meistens durch seine Unmenschlichkeit und seine Grausamkeit, durch die ungeheure Zahl seiner Soldaten und deren Brutalität auszeichnet. Auf der anderen Seite steht dagegen die unterjochte und besetzte Nation, in ihrem Überleben und in ihrer Seele bedroht, die aber im Augenblicke ihrer grössten Erniedrigung und häufig auch dank einer durch wunderbare Fügung erscheinenden Retterfigur (...) den Weg der Einheit und des Widerstandes, des Kampfes und des Opfers wiederfindet und so ihre Unabhängigkeit und ihre Freiheit zurückerobert" (François i Schulze, 1998:22).

<sup>227</sup> "Thus, Renan's insight can be expanded: historians might forget their nation's past, whilst social scientists can forget its present reproduction" (Billig, M. 1995:38).

<sup>228</sup> "Even the most emphatically anti-nationalist political philosophers reveal this influence, for example when they uncritically distinguish domestic from international affairs. Historians organize not only their individual studies but most of the very profession of history in terms of national categories. Sociologists draw more of their concept of society from the nationalist imaginary than they realize." (Calhoun, C. 2007:8).

<sup>229</sup> "Die Geburt der Deutschen. Vor 2000 Jahren: Als die Germanen das Römische Reich bezwangen" a: *Der Spiegel*. Núm. 51. 15.12.08. Portada.



<sup>230</sup> "Siento ardientes deseos de perpetuar por medio del pincel las más notables y heroicas acciones o escenas de nuestra gloriosa insurrección contra el tirano de Europa" (Francisco Goya, carta).

<sup>231</sup> As late as the middle of the nineteenth century the majority of French citizens spoke regional languages, not the standard French that first the royal Court and then the revolutionary Republic was concerned to perfect." (Calhoun, C. 2007:31).

<sup>232</sup> "The contrasts between France and Germany loomed extremely large in the development of nationalism in theory and in practice, and to this day structure basic conceptual divides such as the contrast of civic and ethnic nationalism (which is, I think, overblown). And England (still in the early stages of integration or transformation into Britain) became a third exemplar of a powerful nation-state". (Calhoun, 2007:32).

<sup>233</sup> "Beweis dafür, dass die Geschichte der Nationen nicht für sich selbst existiert und nur in einem europäischen Rahmen verständlich wird): "Je weiter der Mensch voranschreitet, je weiter er in den Geist seines Vaterlandes dringt, desto besser versteht er die Harmonie der Welt; er lernt dieses Vaterland besser kennen, sowohl in seinem spezifischen Wert, als auch in seinem relativen Wert, wie eine Note im grossen Konzert; durch das Vaterland nimmt er an ihm teil, in ihm liebt er die Welt. Das Vaterland ist der notwendige Anfang zum universellen Vaterland" (Michelet, citat a François i Schulze, 1998:31).

<sup>234</sup> Zeit: Ist der Freundschaftskult etwas spezifisch Deutsches? Safranski: Ich glaube, ja. Sehen Sie, in Frankreich gab es dan in diesem Ausmass nicht. Die Enzyklopädisten waren ständig zerstritten. Das französische kulturelle Milieu war viel stärker von einem konkurrenz- und Selbstbehauptungsdrang besetzt. Anders als der deutsche Polyzentrismus, die deutsche Provinz. Da hockten diese Genies in diesen Kleinstädten zusammen, da neigte man nur Verbrüderung. Eigentlich war das ein Zeichen deutscher Verspätung, man bildete kein kulturelles Zentrum heraus, hatte keine richtige Grosstadt. Als dann die Modernisierung voranschritt, bezogen sich deutsche Künstler rückwärtsgewandt auf den Freundschaftskult um 1800, der selbst schon rückwärtsgewandt war –und sich stark an der klassischen Antike orientierte" (13 Ago 2009. Die Zeit. "Die waren schon dicke miteinander". Gespräch mit Rüdiger Safranski. Pág.35)

<sup>235</sup> "Debemos desconfiar tanto de la naturaleza como de la sociedad y resistir los imperativos a ellas asociados para representar al «otro», para reflejarlo, darle voz o actuar como sus ventrílocuos. El punto fundamental aquí no será ningún Adán —ni ninguna Jane— que llegue a nombrar a todos los seres del jardín. La razón es sencilla: no hay tal jardín ni lo ha habido nunca. Ningún nombre ni ningún contacto es original" (Haraway, D. 1999:135)..

<sup>236</sup> "El tutelaje será eterno. Lo representado queda reducido al estatus permanente de recipiente de la acción, sin poder ser nunca un co-actor en una práctica articulada con otros compañeros sociales diferentes, pero vinculados." (Haraway, D. 1999:138).

<sup>237</sup> "La Naturaleza legitima la carrera del científico, de la misma forma que Oriente justifica las prácticas representacionales del orientalista, incluso cuando «Naturaleza» y «Oriente» son precisamente *productos* de las prácticas constitutivas de los científicos y los orientalistas" (Haraway, D. 1999:138).

<sup>238</sup> "These institutions were expected to cultivate the masses, to bring them up to a higher level of civilization". (vegeu McGuigan, J. 2004:54-55).

<sup>239</sup> "...el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a traspasos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde. Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad". (Foucault, M. 2007:177).

<sup>240</sup> "In the ideal form of transmedia storytelling, each medium does what it does best –so that a story might be introduced in a film, expanded through television, novels, and comics, and its world might be explored and experienced through game play" (Jenkins, H. 2003)

<sup>241</sup> "the 'interrelatedness' of things in the world and the observer's responsibility to grasp that interrelatedness in its 'multiplicity as a totality'. (Scaff, L 2005:5).

<sup>242</sup> "...objects are part of everyday worlds, symbolic imaginaries and affective, sensual experiences which inhere in forms of national identity (...) For the shared resources which already exist means that symbolic objects such as the car can be reincorporated into national identity, can be adopted and adapted in different national contexts, both practically and symbolically, and drawn into particular affective relationships which cohere around ideas about national car cultures" (Edensor, T. 2002:137)

<sup>243</sup> "Die Nation ist eine Person aus Fleisch und Blut, die man lieben und beschützen soll, weil sie mütterlich und kraftspendend, einzigartig und einmalig ist". (François i Schulze, 1998:20).

<sup>244</sup> "El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso. Esta playa oscura que se interpreta de buen grado como una región abismal en la naturaleza del hombre, o como una fortaleza singularmente encerrada de su historia, le está ligada de otro modo; le es, a la vez, exterior e indispensable: un poco la sombra contenida del hombre surgiendo en el saber; un poco la tarea ciega a partir de la cual es posible conocerlo. En todo caso, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX. Dado que en suma no era más que un insistente doble, jamás había sido reflexionado por sí mismo de modo autónomo; de aquello de lo que era lo Otro y la sombra recibió la forma complementaria y el nombre invertido; fue el *An sich* frente al *Für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el

---

sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad. En vano trató de aproximarse este doble: es extraño y el papel del pensamiento, su iniciativa propia, será acercarlo más a sí mismo; todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado —de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido”. (Foucault, 1968a:317-18).

<sup>245</sup> “Reification is the process through which the political fiction of the nation becomes momentarily yet powerfully realized in practice”. (Brubaker, 1996:16).