

Ernest Gellner i la «història filosòfica»

Gonçal Mayos

Al llarg d'aquest article farem un recorregut per les idees i l'obra d'Ernest Gellner. Començarem abordant la persona i la universalitat dels seus interessos i ens detindrem en una de les seves obres (*L'arada, l'espasa i el llibre. L'estructura de la història humana*¹) per tal de considerar una de les qüestions concretes tractades. Però l'aspecte que ens interessa —la «història filosòfica» gellneriana— és un dels enfocaments més globals possibles de l'evolució humana. És ni més ni menys que la temptativa d'explicitar les pautes, les estructures i els models bàsics del desenvolupament humà, allò que Gellner anomena *patterns of history*. Amb aquest doble però íntimament vinculat *zoom* sobre l'obra de Gellner, mostrarem que la «història filosòfica» sintetitza i dona compte de l'abast certament polifacètic dels seus àmbits d'investigació.

Ernest Gellner (1925-1995) va nèixer al si d'una família jueva benestant de Praga. Va estudiar a l'escola anglesa d'aquesta ciutat. Com a conseqüència del nazisme, hagué d'emigrar a la Gran Bretanya el 1939, i s'allistà a les forces armades txecoslovaques

(integrades en les forces aliades) quan era molt jove. Després de la guerra, estudià filosofia, economia i política a la Universitat d'Oxford, on esdevingué doctor en antropologia social i professor. Entre 1962 i 1984, va ensenyar filosofia, sociologia i lògica i metodologia científica a la London School of Economics. Durant anys fou crític habitual del *Times Literary Supplement*. Al començament dels anys vuitanta, es va fer càrrec de la càtedra William Wyse d'antropologia social a Cambridge fins a la jubilació el 1993. Els darrers anys de la seva vida va dirigir el Centre for the Study of Nationalism, creat especialment per a ell a la Central European University de Praga amb finançament del magnat George Soros.

Molt allunyat de la figura de l'especialista monotemàtic, els interessos de Gellner eren amplis i diversos. De manera sorprenent, en un món cada vegada més ultraespecialitzat, pogué reeixir i ser reconegut com a especialista mundial en gairebé cadascun dels sis grans camps d'investigació que, amb voluntat de síntesi, podem distingir en la seva obra.

CRÍTIC DE L'ABSTRACCIÓ LINGÜÍSTICISTA

Potser el camp en què li ha costat més ser reconegut fou el primer, tot i que s'hi va

Gonçal Mayos és professor titular i coordinador del doctorat «Història de la subjectivitat» de la Universitat de Barcelona i consultor d'Humanitats de la UOC. El seu web universitari personal és <www.ub.edu/histofilosofia/gmayos>.

donar a conèixer encara molt jove. El 1959 i amb el llibre *Paraules i coses*² va tenir la gosadia de plantejar una famosa polèmica en contra de la filosofia del llenguatge post-wittgensteiniana que aleshores dominava el món universitari anglosaxó. Gellner la criticava per descontextualitzada i apartada del marc cultural, històric, social, polític, concret que és imprescindible per a analitzar amb eficàcia la realitat. Tot i que, aleshores, Gellner va quedar en clara minoria dins del camp acadèmic, va aconseguir ser reconegut com un polemista agut i atrevit (virtut i fama que ja no el van abandonar).

Des d'aquella primera obra, Gellner sempre es mantingué fidel al seu plantejament «culturalista», va ser un clar antecedent del «gir cultural» que s'ha imposat a partir de finals dels anys vuitanta.³ Però, malgrat l'afebliment i la dispersió progressius de la posició wittgensteiniana a les universitats anglosaxones, pràcticament tota la vida i la producció de Gellner es van desenvolupar durant un període en què les determinacions culturals eren en general menystingudes o limitades a aspectes concrets (per exemple, en el marxisme a l'evolució dels modes de producció). Significativament, en l'obra pòstuma *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg* (1998),⁴ Gellner contraposa les perspectives molt formalistes, abstractes i merament referides al llenguatge del vienès Ludwig Wittgenstein amb les més concretes, culturalistes i antropològiques del polonès de Cracòvia (i també emigrat a Anglaterra) Bronisław Malinowski. Una vegada més, i clarament, Gellner opta per l'orientació del segon i dona una arriscada interpretació de les raons per les quals Wittgenstein va arribar a la seva peculiar perspectiva.

ANTROPÒLEG DE CAMP I ESTUDIS DE LES SOCIETATS MUSULMANES

Aproximadament deu anys més tard, Gellner es va consagrar com a antropòleg amb importants estudis de camp (en la línia de Bronisław Malinowski) sobre la societat islàmica, tema sobre el qual fou segurament un dels màxims especialistes mundials. A *Santons de l'Atlas*⁵ va estudiar la figura del santó a les societats musulmanes, que se sol caracteritzar per ser una figura mística solitària, rural, autodidacta, popular, d'enorme prestigi, generalment força heterodoxa, de vegades revolucionària. Cal dir que aquest és el model adoptat avui dia per Bin Laden (tot i la seva excel·lent formació occidental). Per contraposició als santons, els *ulemes* (que serien el model de Khomeini) són sovint vinculats a escoles de pensament, s'ubiquen en les grans ciutats, són lletrats formats a les escoles alcoràniques, les madresses, i zelosos vigilants de la puresa de les escriptures islàmiques i de l'ortodòxia.

Gellner va ser dels primers a destacar aquesta important dualitat en el món islàmic, amb la complexa dialèctica que s'hi estableix. Dins dels seus treballs sobre la societat i la religió islàmica –avui un tema de màxima actualitat– podem destacar també *La societat musulmana* (1981)⁶ i la molt suggerent presentació crítica de la religió islàmica en l'actualitat a *Postmodernisme, raó i religió* (1992).⁷

CRÍTIC DEL POSTMODERNISME

Dins la seva constant acció polèmica i de denúncia, Gellner va ser un dels primers i més radicals crítics del postmodernisme.

Ara bé, gràcies als seus coneixements històrics i antropològics, que el distingien de molts altres crítics, va aconseguir situar amb coneixement de causa la Postmodernitat dins de l'ampli panorama de la història humana. No podem aprofundir ara en aquesta qüestió, però la «història filosòfica» gellneriana atorga un lloc destacat a la significació de la Postmodernitat, que considera una nova època, i en aquest sentit rellevant, genuïna, en la història humana.

Es pot dir, per tant, que tot i que Gellner denuncia el que considera excessos i imprecisions de la literatura postmoderna, acaba considerant que és possible i útil anomenar Postmodernitat l'etapa actual de les societats avançades. A més, la seva teoria de l'època postmoderna conté molts elements coincidents amb les tesis habituals del postmodernisme, però també d'altres que remetent a una anàlisi molt personal i creativa de Gellner. Dins d'aquesta temàtica cal destacar els seus articles publicats en el suplement literari del *Times* i en llibres de recopilació, i el ja esmentat *Postmodernisme, raó i religió* (1992).

NOVA VISIÓ DEL NACIONALISME

Malgrat algun article i aportació anterior, fou a partir de 1982, amb *El nacionalisme i les dues formes de cohesió en les societats complexes*⁸ i *Nacions i nacionalisme*⁹ que Gellner es va anar consagrant com el principal teòric actual i renovador dels estudis sobre el nacionalisme, com ell mateix confessa de forma força imprevista. Per bé que d'alguna manera aquesta qüestió resulta contaminada per les seves experiències de joventut en què va haver d'exiliar-se de Txecoslovàquia

per causa de la invasió alemanya, la seva posició és molt elaborada i gens maniquea. Gellner s'inscriu dins dels estudiosos «modernistes» del nacionalisme ja que sosté –coincidint, per exemple, amb l'historiador Eric Hobsbawm– que en realitat el nacionalisme no és –en contra del tòpic– un fenomen molt antic ni d'origen ancestral, ètnic i sentimental, sinó un fenomen molt modern (bàsicament a partir del XIX).

El nacionalisme és per a Gellner el moviment polític i cultural que correspon a les noves exigències de la societat moderna, que necessita una població altament alfabetitzada, molt ben formada culturalment i que treballa en àmbits on el coneixement lingüístic i la implicació cultural són molt importants. Similarment, els Estats moderns volen establir un «mercat nacional» unitari també lingüísticament i culturalment; és a dir, volen esdevenir Estats-nació completament unitaris, no sols en les lleis o l'estructura administrativa, sinó també pel que fa a la cultura. Així, el nacionalisme és el resultat (per acció i reacció) d'aquestes tensions modernes que porten tant a voler construir des d'una base cultural un Estat, com des de la base de l'Estat, la unitat o uniformització cultural.

Gellner es va interessar i va investigar el nacionalisme de resultes d'altres estudis, però la seva renovadora perspectiva s'ha convertit en un referent actual clau. El punt de partida, el podem situar en la seva teoria del canvi social, exposada en *Thought and Change*¹⁰ de 1964 (especialment el capítol 7), ja que Gellner hi analitza l'emergència del nacionalisme a partir dels enormes canvis provocats per la modernització capitalista i industrial occidental. La principal virtut de la seva teoria del nacionalisme és que en va renovar les perspectives, situant-lo com

un fenomen típicament modern i molt menys dependent de qüestions antigues i folklòriques del que s'havia considerat fins aleshores. A més i com hem dit, la seva anàlisi era crítica però ni esbiaixada ni maniquea, cosa molt difícil en una temàtica tan polèmica i on, normalment, es veu el nacionalisme dels altres però no el propi.

Cal recordar que, en raó de la seva trajectòria personal, Gellner s'apropa al que podríem considerar un *no nacionalista* (veritable i no fictici), ja que, malgrat ser un jueu txec, mai no va ser seduït pel sionisme ni per Israel i malgrat retornar –al final de la seva vida– a Txèquia i haver-se integrat perfectament a la Gran Bretanya, té quelcom d'apàtrida i de jueu no judaïtzant. També s'ha de valorar l'ambivalència i significació del fet que fos precisament la qüestió del nacionalisme la que retornà Gellner a la seva ciutat natal (al final de la vida i quan la influència en aquest camp gairebé havia eclipsat la resta dels seus camps d'investigació). El retorn s'esdevingué el 1993, després de la caiguda del mur de Berlín i dins d'un projecte més global de reconduir la reconstrucció de la sempre complexa Europa central. En concret, Gellner fou encarregat de dirigir el Centre for the Study of Nationalism de la nova Central European University a Praga.

Dit això i malgrat que no en fa cap defensa sistemàtica, ni el va proposar com a model universal, Gellner valorà explícitament la «tolerància» cultural i l'equilibri entre les diverses nacionalitats presents en les millors etapes de l'imperi dels Habsburg (l'imperi Austro-hongarès del qual formava part la seva Txèquia natal). Tot i que també es plany de la posterior pèrdua (i n'analitza les raons) d'aquest equilibri tolerant, es pot suposar que aquest seria per a ell un bon

model de «nacionalisme». Si bé Gellner –al llarg de la seva obra– s'interessa molt més per explicar les coses que no pas per proposar utopies i ideals, hom pot trobar elements autobiogràfics clars, i valoracions personals, en una obra força significativa que es publicà pòstumament, malgrat que havia estat pràcticament acabada: *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg* (1998).

A més dels mencionats, en el camp més específic d'estudi del nacionalisme podem destacar els llibres de Gellner: *Cultura, identitat i política: El nacionalisme i els nous canvis socials* (1987),¹¹ *Trobades amb el nacionalisme* (1994)¹² i *Nacionalisme* (pòstum, 1997).¹³ D'altra banda, el nacionalisme, el seu origen i la seva importància per a les teories dels pensadors estudiats també són centrals a *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg*.

DEFENSA, PERÒ TAMBÉ AMPLIACIÓ CRÍTICA, DEL RACIONALISME

Ernest Gellner també es va significar com un profund i conseqüent racionalista. Així com Karl Popper¹⁴ va ampliar el racionalisme científista predominant en el positivisme lògic o empirista del Cercle de Viena i en el lingüisticisme wittgensteinià, Gellner encara el va ampliar més, introduint el culturalisme proper a l'antropologia de Malinowski (però des d'una perspectiva més àmplia i humanista del coneixement i la cultura). Fins i tot algunes obres semblen paral·leles (si bé cal reconèixer que Gellner era més jove i que, per tant, les escrivia posteriorment). Així, la defensa popperiana de les societats i les teories polítiques demo-

cràtiques, «obertes» i tolerants a *La societat oberta i els seus enemics* (1945) és clarament homenatjada en el títol i té molt a veure amb la gellneriana *Condicions de llibertat. La societat civil i els seus rivals* (1994).¹⁵ Popper i Gellner també coincideixen en la crítica a la manca de científicitat de la psicoanàlisi i el marxisme (el qual acusen a més –però sense doctrinarisme– de contenir un cert risc de totalitarisme).

L'anàlisi, crítica i reformulació del racionalisme i la seva tradició és potser, de les investigacions de Gellner, la més assimilable a la filosofia tradicional. Hi podem incloure els importants llibres: *Causa i significat en les ciències socials* (1973),¹⁶ *Legitimació de la creença* (1975),¹⁷ la crítica racionalista a *El moviment psicoanalista. O l'astúcia de la desraó*¹⁸ (1985), *Raó i cultura* (1992)¹⁹ i els ja mencionats *Pensament i canvi* (1964) i *Condicions de llibertat. La societat civil i els seus rivals* (1994). Analitzant el racionalisme postcartesià aprofundit per Hume i Kant, a *Raó i cultura* Gellner s'oposa als que han volgut enfrontar i aïllar la raó de la cultura concreta i general. Per això elogia el corrent posterior a Durkheim i Weber, que han ampliat i flexibilitzat el racionalisme, alhora que han definit una visió de l'home com a ésser racional però també amb determinacions i facultats que van més enllà.

Com veiem, la qüestió de l'anàlisi correcta de la racionalitat, atenent a tots els àmbits i les complexes relacions amb la resta de facultats humanes, abasta la pràctica totalitat de l'obra i de l'evolució més substancial del pensament gellnerià. Significativament i com hem apuntat, enllaça tant amb la primerenca polèmica de Gellner en contra de la filosofia centrada en el llenguatge que definia un racionalisme abstracte i sense contingut cultural concret a *Paraules i coses*

(1959), com amb l'obra pòstuma ja citada *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg*, on analitza alguns perills per a la raó i investiga l'origen i confrontació de dos tipus de raó. D'una banda, hi ha la versió monolíticament centrada en el llenguatge, formalista, abstracta i encara dependent del model científista de Wittgenstein; i de l'altra, la més culturalista i atenta al context social i polític de l'antropòleg Malinowski (que, certament, és la que Gellner valora més).

«HISTÒRIA FILOSÒFICA»

Evidentment, la qüestió de la racionalitat, que inclou l'aplicació correcta de la raó però també el sentit concret dins del marc social i cultural, és un dels camps d'estudi de Gellner que més interès tenen per a un filòsof. Ara bé, ací ens ocuparem bàsicament d'un sisè aspecte de la seua obra, «la història filosòfica», que també inclou l'origen i l'evolució de la racionalitat al llarg la història humana. Tot i ser un substrat permanent i explícit en la majoria de les altres obres (especialment les dedicades a l'origen i naturalesa del nacionalisme i de la racionalitat), la «història filosòfica» gellneriana és desenvolupada sobretot en *L'arada, l'espasa i el llibre. L'estructura de la història humana* (1988). Per això ens hi centrarem en el nostre treball.

Cal veure aquesta obra com la proposta d'una renovada i rigorosa filosofia de la història que, per tant, estaria depurada de principis metafísics injustificats i basada en una anàlisi aprofundida de les dades empíriques disponibles sobre l'evolució històrica humana. A més del seu peculiar racionalisme culturalista, creiem que és aquesta qües-

ció allò que uneix sota un prisma interdisciplinari totes les facetes (tan diverses) del pensament de Gellner amb una molt potent perspectiva filosòfica subjacent (el que anomenem una «macrofilosofia», que seria la seva aportació més duradora).

La «història filosòfica» de Gellner lliga tots els àmbits d'investigació esmentats i el consagra definitivament com un «gran pensador» i un tipus d'intel·lectual molt peculiar dins del panorama d'especialització extrema que defineix el món actual. Per molt que se'l classifiqui com un antropòleg, un sociòleg o un polèmic publicista cultural, Gellner és sobretot un filòsof, un intel·lectual proper als grans i ambiciosos estudiosos del canvi de segle com Max Weber i Émile Durkheim. Aquests aspiraven a integrar i dominar la pràctica totalitat dels coneixements i àmbits de les ciències humanes i socials, fent-hi significatives aportacions interdisciplinàries i amb profund calat filosòfic.

Ara bé, cal avisar immediatament que l'ús de la fórmula «història filosòfica» s'ha de considerar com un humil reconeixement de les limitacions inevitables de tot plantejament d'aquesta ambició macroscòpica. En cap cas no és un intent fraudulent d'introduir hipòtesis metafísiques o acrítiques ideologies. Per això Gellner inicia *L'arada, l'espasa i el llibre* afirmant: «Inevitablement assumim un model de la història humana. Senzillament no existeix cap alternativa respecte a si utilitzem un model. Tots nosaltres som historiadors filosòfics *malgré nous*, ho desitgem o no. L'única opció que tenim és si elaborem la nostra visió tan explícita, coherent i compatible amb els fets disponibles com podem, o si l'emprem mes o menys inconscientment i incoherentment. (...)

Aquells que rebutgen la història filosòfica són esclaus de pensadors obsolets i de teories sense examinar. La gran paradoxa del nostre temps és que, tot i que s'està experimentant un canvi social i intel·lectual a una velocitat i profunditat sense precedents, el pensament s'ha convertit, en la seva major part, en abstric o antihistòric. (...) El resultat conjunt de la nostra necessitat ineludible de posseir alguna visió de la història com a teló de fons i de la baixa estima de què avui dia gaudeix l'elaboració de models històrics globals, és una situació màximament paradoxal: les idees de filòsofs de la història del segle XIX com Hegel, Marx, Comte o Spencer són tractades amb poc respecte i, no obstant això, s'usen arreu».

CONTEXT DE LA «HISTÒRIA FILOSÒFICA» GELLNERIANA

Malgrat remetre a obres anteriors i sintetitzar-ne les conclusions, *L'arada, l'espasa i el llibre. L'estructura de la història humana* fou resultat del seminari sobre sociologia històrica que Gellner creà i dirigí durant el primer quinquenni dels anys 1980 a la London School of Economics. Amb gran lucidesa i bon ull, Gellner hi va convocar com a professors dos brillants i aleshores molt joves sociòlegs històrics: John A. Hall i Michael Mann. Aquest seminari duia el títol «Patterns of History» («Pautes» o «Models» de la història) i es pot dir que amb el temps se'n van derivar –força directament– obres tan importants com ara (per ordre d'inici en la publicació): *Poders i llibertats: Les causes i conseqüències de l'auge d'Occident* (1985) de John A. Hall,²⁰ *Les fonts del poder social: vol. 1 Una història del poder des dels*

començaments fins 1760 d. C. (1986) i vol. II. *El desenvolupament de les classes i els Estats nacionals, 1760-1914* (1993) de Michael Mann²¹ i la ja esmentada *L'arada, l'espasa i el llibre* (1989) del mateix Gellner.

Tant aquest com Hall inscriuen explícitament el seminari i les obres que en resultarien en el que anomenen «història filosòfica». En canvi, Michael Mann no fa servir aquesta fórmula, probablement per dissensions amb Gellner que, tot i no haver estat mai aclarides, semblen apuntar més a divergències personals que no epistemològiques. Així, Mann ha continuat col·laborant assíduament amb Hall i els dos volums avui publicats de *Les fonts del poder social* no es diferencien massa de les perspectives generals de Gellner o Hall. *Les fonts del poder social* fou en principi un projecte en tres volums que abastaria tota la història humana, però Mann va ampliar el projecte a quatre volums en afirmar que en necessitava dos per exposar el que s'havia esdevingut a partir de 1914!²²

Aquest és el marc més concret del seminari «Patterns of History». Ara bé què podem dir del context intel·lectual global d'aquell moment? Recordem que durant els anys 1980 es caminava calladament cap a la caiguda del mur de Berlín, la dissolució del bloc soviètic i el final de la guerra freda. A més del debilitament del paradigma marxista, dins dels grans corrents en les ciències socials, històriques i humanes es notaven també altres importants «cansaments disciplinaris»:

– Dels paradigmes més positivistes que defugien tot el que pogués semblar una crítica política: per exemple, la sociologia funcionalista, l'adoració de les enquestes i els mètodes numèrics encara que aportessin conclusions escassament significatives, o

l'evolucionisme mecànicament determinista.

– De la tradició formalista i lingüística, que tant i tan aviat havia combatut Gellner.

– Dels estructuralistes que es limitaven a la sincronia i rebutjaven l'anàlisi diacrònica del canvi.

– De l'antiholisme militant de l'individualisme metodològic.

– De l'esterilitzant ultraespecialització de les disciplines i estudis acadèmics que resultaven pràcticament impossibles d'introduir eficaçment en un marc global.

Certament, aquesta deriva resultava del necessari rebuig de la metafísica o les posicions ideològiques acrítiques presents en moltes de les aportacions primerenques de les noves ciències humanes i socials. Ara bé, sota el descrèdit de les velles metafísiques de la història també van caure sovint totes les macroanàlisis o estudis de les tendències bàsiques de la història humana. Això va provocar que l'acadèmia majoritàriament temés o rebutgés les investigacions globalitzadores, en favor d'altres de molt més limitades, particulars, concretes i anodines, però aparentment més rigoroses, assegurades respecte a tota crítica, higiènicament «neutrals», políticament i acadèmicament «correctes», etc. Per això, tot i que sovintejaven crítiques metodològiques i conceptuals al positivisme, aquest dominava i relegava tota anàlisi global com quelcom de culpablement «ideològic» o «metafísic».

Naturalment, hi havia excepcions importants com ara els hereus de l'Escola de Frankfurt, l'hermenèutica postgadameriana, la *longue durée*²³ dels *Annales* o pensadors postestructuralistes com Foucault, però ens sembla especialment significatiu

que, precisament en aquest moment dels anys vuitanta, triomfava la moda postmoderna (que, com hem dit, també atacava Gellner). Malgrat els tòpics, en molts aspectes els postmodernistes exacerbaven –una mica cínicament– moltes pors i tendències acadèmiques.

Recordem per exemple que Jean-François Lyotard²⁴ proclamava la fi de tots els macrodiscursos, «els grans relats» o «metarelats», considerant-los íntimament vinculats a la Modernitat i a la seva legitimació (cas del hegelianisme o del marxisme). En canvi, apostava pels microrelats sense témer la dispersió i les «paralogies» més arriscades o poc fonamentades. En una línia força similar, Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti i altres²⁵ reivindicaven el *pensiero debole*, que substituiria el «pensament fort» que també hauria definit característicament la Modernitat i hauria tingut –deien– conseqüències polítiques, i de tot tipus, molt perilloses.

Com veiem i en contra del tòpic, el rebuig postmodern a tot macrodiscurs i a tot pensament «fort» (a més de l'escàndol que provocaven les seves propostes «paralògiques») en molts sentits acabava reafirmant la tendència acadèmica vers estudis molt concrets i limitats, i des de perspectives estrictament positivistes, funcionalistes i/o formalistes. Confirmava el temor i rebuig acadèmic als estudis globalitzadors o a les anàlisis del sentit del conjunt de la història (com és el cas de la «història filosòfica» gellneriana²⁶). D'altra banda, però, també cal reconèixer que la polèmica postmoderna i sobretot l'extensió dels *cultural studies* (per molt que no interessessin gaire a Gellner) van ajudar a alliberar les temàtiques i metodologies de manera que hom va assistir a una proliferació d'estudis culturals interdisciplinaris o transversals.

CENTRALITAT DE LES TRES «FUNCIONS SOCIALS BÀSIQUES»

Dins del context intel·lectual que acabem d'esbossar, Gellner i el seminari «Patterns of History» miraven d'explicitar algunes claus de «l'estructura de la història» que permetessin formular alguna cosa semblant a una «història filosòfica», que modestament permetés dibuixar les grans coordenades de l'evolució social, cultural, política i institucional de la humanitat. Només així –pensaven– s'obtenia una visió de conjunt i un sentit global amb relació al qual situar les anàlisis més concretes i detallades (que naturalment també havien de modificar i retroalimentar aquella perspectiva global). Això comportava sumar amb un enfocament interdisciplinari i transversal les eines i els coneixements de l'antropologia, l'etnologia, la sociologia històrica i comparada, la història, la filosofia, la política, l'economia... Calia, doncs, sintetitzar les aportacions de ciències i disciplines fins aquell moment disperses, aïllades i solitàries.

El seminari *Patterns of History* i la «història filosòfica» gellneriana van ser dels primers esforços conscientment adreçats a superar la paralitzadora superespecialització acadèmica que predominava als anys vuitanta. A més, les obres de Hall, Mann i Gellner resultants del seminari representen una de les més potents perspectives actuals d'anàlisi global (d'abast mundial i no eurocèntrica), macrofilosòfica o macrodiscursiva. Coincideixen a cercar les pautes bàsiques i comunes als processos de molt llarga durada de la història humana, partint de l'anàlisi de les funcions bàsiques que –segons Gellner, Hall i Mann– tota societat mínimament complexa ha de sa-

tisfer, bo i adaptant-se a les circumstàncies històriques concretes. En altres termes, tota societat històrica mínimament estable ha de garantir unes funcions estructurals i necessàries vinculades a la supervivència material (producció d'aliments, aixopluc, etc.), la seguretat davant la violència externa i interna, i la cohesió social a través d'elements simbòlics i/o ideològics legitimadors.

Gellner i Hall afirmen que les «funcions socials bàsiques» són tres:²⁷ producció, coerció i legitimació (de la qual més endavant sorgirà la cognició, sense perdre, però, la funció legitimadora). Per la seva banda, Michael Mann, a les tres funcions o «fonts del poder social» mencionades (les «relacions» econòmiques, militars i ideològiques), n'hi afegeix una quarta: la «xarxa de poder» polític. No podem entrar ara en el complex debat sobre si s'ha de considerar la política una funció social bàsica totalment irreductible a les altres (com opina Mann) o si en definitiva acaba depenent d'aquestes (com opina Gellner i, amb matisos, Hall²⁸). N'hi haurà prou d'assenyalar que tradicionalment s'ha tendit a subordinar –en darrera instància– el poder o funció «polític» als altres tres. Per simplificar: Comte i Marx tendirien a subordinar el polític a l'econòmic; Weber i Durkheim al militar o coercitiu; i Spencer, també Weber –que oscil·la–, Leo Strauss i més darrerament Huntington²⁹ al religiós, que seria el que exerciria en última instància la funció social legitimadora.

Ernest Gellner metafòricament vincula aquestes tres funcions socials bàsiques als tres emblemàtics «objectes» evocats al títol del seu llibre: l'arada (la producció), l'espasa (la coerció) i el llibre (la legitimació i/o la cognició, que mostra estretament lligades). És obvi associar aquesta tripartició a la

tradicional dels pobles indoeuropeus o del feudalisme: pagesos/pastors, guerrers i sacerdots, o bé en terminologia medieval: *laboratores, bellatores i oratores*. Ara bé, amb independència del nombre exacte de funcions socials bàsiques, Gellner, Hall i Mann coincideixen a afirmar que –tot i els importants matisos– són aplicables igualment als pobles no indoeuropeus i que, per tant, constitueixen una espècie de pauta o model «constant» al llarg de la història. A més, Gellner i Hall no dubten a considerar que això les converteix en un important eix vertebrador de la seva «història filosòfica», ja que –com diu el subtítol del llibre de Gellner– formen part de «l'estructura de la història humana».

«HISTÒRIA FILOSÒFICA» NO ÉS LA TRADICIONAL HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

Com hem apuntat, dins de l'enorme abast del seminari «Patterns of History», Gellner se centra sobretot en l'anàlisi de l'evolució de la funció legitimadora. Malgrat que integra l'evolució de les tres funcions socials bàsiques, el nucli de la seva «història filosòfica» en destaca la legitimadora i la seva evolució des del marc religiós fins al cognitiu, científic i tècnic. Seguint aquesta evolució, Gellner analitza el paper social i històric del mite ritualitzat, la religió escriptural, la filosofia i la ciència.

Per això la pregunta central de *L'arada, l'espasa i el llibre* és: com va ser possible la cognició? Com va esdevenir dominant la raó instrumental basada en la funcionalitat pragmàtica i en l'adequació al correlat empíric?³⁰ Investiga la qüestió de com va ser possible l'escissió, l'autonomia i –fi-

nalment– la consolidació del domini de la cognició. Mostra que la cognició sorgeix del camp de la legitimació, en concret del camp religiós i teològic, on era clarament sotmesa a altres vessants i subordinada a la funció coercitiva o a l'estrictament religiosa. Després d'un llarg procés de lenta però progressiva independització i quan s'alia estretament amb la producció (ja dins de les societats modernes i industrials), capgira en gran mesura la seva subordinació tradicional respecte de la funció religiosa o militar,³¹ i esdevé la funció hegemònica³² (com pensa Gellner que passa en les societats avançades).

Tenint en compte que Mann posa relativament més èmfasi en el domini coercitiu i polític, i que Hall³³ insisteix en l'econòmic, podem dir que, en un cert sentit, la «història filosòfica» de Gellner és més propera a una història clàssica de la filosofia o del pensament que les dels seus companys. Això ja es pot constatar en les referències i anàlisis gellnerianes de períodes o moviments típics de la història del pensament com la «Reforma», la «Il·lustració» o la rellevància que atorga a l'estructura del pensament de Plató, encara que sempre des d'una perspectiva més àmplia de l'habitual. Així, per exemple, fa servir la filosofia platònica com el model bàsic d'un «platonisme genèric», històricament molt més ampli, que associa –perillosament– a «la classe d'ideologia que apareix amb l'ús religiós de l'escriptura i que recolza en una intel·lectualitat organitzada»³⁴ i que –més tòpicament– té com a principi «l'existència independent dels conceptes, de les "Idees"». Aquestes entitats constitueixen simultàniament models morals i lògics de la realitat. Allò transcendent rep un reconeixement formal. La realitat no constitueix la porta

de les Idees; al contrari, aquestes són les normes d'acord amb les quals cal jutjar i ha de guiar-se la realitat».³⁵

Com podem veure, parlar d'una «història filosòfica» no comporta privilegiar la tradició filosòfica sinó cercar el sentit profund i global («filosòfic») de l'evolució històrica humana. A títol d'indicació general cal apuntar que Gellner (tot i que fa més referències que no Hall o Mann a la tradició filosòfica i, a més, se centra bàsicament en l'evolució del saber i la cognició) cita més Durkheim, Weber o Marx que no Hume, Kant, Plató, Hegel, Descartes, Adam Smith o Pascal (per ordre de més citats a menys). A més, per damunt de la resta de filòsofs clàssics, cita estudiosos contemporanis majoritàriament vinculats a l'antropologia com Louis Dumont, Jack Goody, Stanislav Andresski, S. N. Eisenstadt, Clifford Geertz o Karl Popper.

MACROANÀLISI SUPERADOR DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

Malgrat les concomitàncies, cal no confondre la «història filosòfica» de Gellner i Hall (tampoc la perspectiva propera de Mann) amb la tradicional filosofia de la història. Aquesta fou un gènere engendrat ja ben entrat el segle XVIII (Vico, Montesquieu, Voltaire, Hume, Adam Smith, Herder, Kant...) i que ja criticava la superficial història «dels esdeveniments» glorificadors de les elits dominants: genealogies, aliances reials, guerres, tractats, etc. Pretenia derivar l'atenció de la legitimació del domini dels poderosos, vers una perspectiva «macrohistòrica» que apuntaria al que veritablement té sentit per a la humanitat, per bé que tot sovint aca-

bava, al seu torn, en una legitimació teològica, metafísica o ideològica.

De fet, Gellner i els seus companys es proposaven desenvolupar una «història filosòfica» que no havia de caure en el gran error de les tradicionals filosofies de la història: dependir encara d'una «història sagrada», «transcendent» o «escatològica» dirigida per la providència divina (Bossuet), d'una metafísica arbitrària (divinitzant el progrés) o d'una ideologia acrítica (prometent una utopia perfecta). Les filosofies modernes de la història manifestaven la contradicció interna d'aspirar a explicitar rigorosament el sentit global de l'evolució humana, però sacralitzar ja fos una teologia, una metafísica o una ideologia. Per això, acabaven presonerades d'una de les dues grans divinitats del moment: o bé el Déu transcendent en el cel o bé el Déu immanent a la terra (l'Estat-nació, com es veu en el Voltaire d'*El segle de Lluis «El Gran»*). Fins i tot quan defugien una teologia, les filosofies de la història sovint divinitzaven o sacralitzaven una ideologia; si prescindien de la providència divina, ho fiaven tot a la providència del «Progrés» polític o tecnològic. Divinitzaven o legitimaven ja fos la monarquia, l'Estat, la nació, la classe, la revolució... i –sempre– acabaven en una visió molt etnocèntrica i limitada de la humanitat.

El projecte «Patterns of History» també pretenia superar el pressupòsit que el pensament filosòfic, per si sol, és capaç d'explicitar l'ontologia i l'essència de la humanitat. Anar més enllà de voler conformar l'esdevenir històric (més ben dit: la seva interpretació) d'acord a un destí que ja era conegut i predeterminat filosòficament, com feien Fichte, Hegel, Comte, Spencer, Engels i un cert marxisme, Spengler,

Toynbee o, encara, Francis Fukuyama. Per això i malgrat marcar-hi també diferències, Gellner i el seu seminari s'emmirallaven en les elaboracions menys metafísiques i ideològiques de la sociologia històrica de Marx, Weber o Durkheim. Calia una rigorosa filosofia de la història (és a dir, una història inevitablement «filosòfica») que es basés en els descobriments i les teories contemporànies de les ciències naturals i socials, i no es perdés en els detalls de cada circumstància ni en el desig de legitimar les minúcies de la perspectiva de l'investigador.

El seminari «Patterns of History» i la «història filosòfica» maldaven, com s'ha assenyalat, per superar la paralitzadora superespecialització acadèmica. Calia defugir el rebuig acadèmic als enfocaments socials amplis, culturalistes, filosòfics per la seva ambició, interdisciplinaris i transversals. I així van obrir vies a la creixent integració de la sociologia –especialment la històrica–, l'antropologia i l'etnologia comparades, la història de llarga durada, l'anàlisi de les estructures polítiques, econòmiques i de la mentalitat social, i fins i tot la reflexió filosòfica, amb les aportacions de les ciències biològiques (com fa actualment Jared Diamond), la termodinàmica (David Christian) o l'impacte de la tecnologia (Bruno Latour).

Cercaven una «història filosòfica» construïda a partir de la més avançada, interdisciplinària i variada «caixa d'eines» disponible a partir de les ciències actuals. Volien reconèixer la diversitat, però evitant escindir radicalment, les cultures primitives i les civilitzades; els pobles no desenvolupats i els desenvolupats; Occident i la resta del món. I integrar aquestes diferències a través d'una teoria del canvi social: tribus, imperis, Estats-nació i multinacionals; cultures

mitopoiètiques, «altes» cultures alfabetitzades i cultures telemàtiques; societats de caça i recol·lecció, agrícoles i industrials, etc.

Com hem apuntat, el caràcter polifacètic d'Ernest Gellner (a què al·ludíem al començament) l'ajudà a definir un projecte global considerablement ambiciós adreçat a superar l'escissió de paradigmes, mètodes i disciplines: una «història filosòfica». Després d'una culpable renúncia de l'acadèmia que ha durat massa dècades, aquesta línia de pensament està destinada a encarar el repte clau del present: oferir al públic –però també a les massa aïllades disciplines acadèmiques– unes coordenades bàsiques del desenvolupament humà en el seu conjunt, allò que Gellner anomenava «Patterns of History». □

1. E. Gellner (1989), *Plough, sword and book. The structure of human history*, Chicago, University of Chicago Press. [Citare per la trad. cast. de Valeriano Iranzo: E. Gellner *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994.]
2. E. Gellner (1959), *Words and Things, A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Londres, Gollancz; Boston, Beacon Press. [Trad. cast.: E. Gellner (1962) *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos.]
3. Vegeu David Chaney (1994), *The Cultural Turn: Scene-setting Essays on Contemporary Cultural History*, Londres, Routledge.
4. E. Gellner (1998), *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. cast.: E. Gellner (2002) *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowsky y el dilema de los Habsburgo*, Madrid, Síntesis.]
5. E. Gellner (1969), *Saints of the Atlas*, Chicago, University of Chicago Press.
6. E. Gellner (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. [Trad. cast.: E. Gellner *La Sociedad musulmana*, Mèxic, DF, Fondo de Cultura Económica.]
7. E. Gellner (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge. [Trad. cast.: E. Gellner (1994) *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.]
8. E. Gellner (1983), *Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies*, publicat als *Proceedings of The British Academy*, Londres, vol. LXVIII (1982) i en 1983 a Oxford University Press.
9. E. Gellner (1983), *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press. [Trad. cast.: E. Gellner (1988) *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.]
10. E. Gellner (1964), *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
11. E. Gellner (1987), *Culture, identity and politics*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. cast.: E. Gellner (1993), *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.]
12. E. Gellner (1994), *Encounters with nationalism*, Oxford, Blackwell. [Trad. cast.: E. Gellner (1995), *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza.]
13. E. Gellner (1997), *Nationalism*, Londres, Weidenfeld & Nicolson. [Trad. catalana de Gustau Muñoz: E. Gellner (1998), *Nacionalisme*, València, Afers-PUV.]
14. Són curiosos i significatius els paral·lelismes biogràfics i teòrics entre Gellner i Popper. Tots dos són d'origen jueu; nascuts en entorns familiars benestants i que s'havien apartat del judaisme de dues ciutats tan properes com Praga i Viena; emigrats igualment a la Gran Bretanya, tots dos van treballar a la London School of Economics de Londres; tots dos van polemitzar amb el lingüisticisme wittgensteinià i tots dos eren partidaris d'un racionalisme tolerant però científicament exigent.
15. E. Gellner (1994), *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, Londres, Penguin. [Trad. cast.: E. Gellner (1996), *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, Barcelona, Paidós.]
16. E. Gellner (1973), *Cause and meaning in the social sciences*, Londres, Routledge.
17. E. Gellner (1979), *Legitimation of belief*, Cambridge, Cambridge University Press.
18. E. Gellner (1985), *The Psychoanalytic Movement. Or the cunning of unreason*, Londres, Granada. [La traducció al català del títol és de G. Mayos i considera que remet clarament a la famosa fórmula hegeliana de «l'astúcia de la raó».]
19. E. Gellner (1992), *Reason and culture. The historic role of rationality and rationalism*, Oxford, Blackwell.

- [Trad. cast.: E. Gellner (2005), *Razón y cultura*, Madrid, Síntesis.]
20. Trad. cast.: John A. Hall (1988), *Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente*, Barcelona, Península.
 21. Trad. cast.: Michael Mann *Las fuentes del poder social*, vol. I (1991) *Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* i vol. II (1997) *El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914*, Madrid, Alianza.
 22. Posteriorment Michael Mann ha anat publicant moltes obres, de gran importància [com ara *Fascistas*, PUV, 2006, o *El lado oscuro de la democracia. Un estudio sobre la limpieza étnica*, PUV, 2009], que semblen contenir materials vinculats al seu magne projecte original, però de moment encara no ha publicat els dos darrers volums promesos. Per això i davant l'important retard acumulat, temem que difícilment el projecte es completarà com a tal, ja que el seu autor és tan sol·licitat i publica tant que, simplement, no té prou temps ni tranquil·litat per arrodonir una obra tan ambiciosa i complexa.
 23. Expressió popularitzada per Fernand Braudel.
 24. Jean-François Lyotard, *La condició postmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, CETC, 2004.
 25. Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti i altres, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.
 26. Cal destacar que Gellner sempre es col·loca al marge i en oposició crítica a aquestes perspectives dominants en el seu temps: ja hem parlat de la seva molt primerenca crítica als enfocaments merament formalistes i lingüísticistes; la seva sociologia tampoc no era estretament funcionalista; la seva antropologia mai no es va aproximar a l'estructuralisme francès i es basava més aviat en Malinowski i Durkheim. Quan feia anàlisis concretes, sempre intentava integrar-les en un marc macrohistòric i macrofilosòfic general però, com a bon culturalista, aquest mai no el va identificar com un evolucionisme biològic ni determinista.
 27. Gellner, a l'apartat «trinitarismes» (1994, pp. 19 i ss.), remet explícitament a d'altres tiparticions clàssiques com les de Joaquim de Fiore, Hegel, Comte, l'antropòleg James Frazer i Karl Polanyi.
 28. Més endavant, John A. Hall, en el llibre escrit amb G. John Ikenberry [*El Estado*, Madrid, Alianza, 1993] atorga més autonomia l'Estat o el poder «polític» respecte als purament militar, ideològic o productiu.
 29. Sobre això, vegeu els articles de G. Mayos: «Guerra de civilitzacions? Huntington i els neocons» en M. Seguró (ed.), *Marges de la filosofia*, Barcelona, La Busca, 2009, pp. 193-209, i «Huntington. Què en restarà del xoc de civilitzacions?» a *Filòsofs a cel obert*, Barcelona, La Busca, 2009.
 30. Que, com hem vist, és un tema tractat per Gellner en les obres sobre racionalisme i racionalitat.
 31. Significativament, quan parla més específicament de la coerció (per exemple, Gellner 1994, pp. 99 i ss.) ho fa amb relació a la influència de la religió i l'església durant el feudalisme, en contraposició al model d'Israel i l'islam (1994, pp. 103 i ss.) o de l'hinduisme (1994, pp. 104 i ss.). Com diu gràficament (1994, p. 106): «La pluma no es más poderosa que la espada, pero la pluma sostenida por el ritual impone grandes limitaciones a la espada. Por sí sola puede ayudar a los espadachines a decidir cómo unirse para conseguir la mayor ventaja. [...] Sin embargo, por lo general, este poder no violento no capacita a la sociedad para escapar del estancamiento agrario. Esto sólo ha sucedido una vez. Para comprender esta ocasión única debemos fijarnos en una situación específica».
 32. Per això Gellner (1994, p. 125) afirma que «Quizás éste sea el corolario más importante de la división del trabajo, y de la racionalidad instrumental asociada a ella: el conocimiento debe servir sólo a sus propios propósitos y no debe estar limitado por otras consideraciones. En la construcción del mundo, los principios de la cognición llegan a ser soberanos».
 33. Gellner se centra més en l'evolució del conjunt de la història humana, però el seu company John A. Hall (*Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente*, Barcelona, Península, [1985], 1988) les usa per aprofundir en l'estudi de l'evolució a llarg termini de la Xina imperial, de la societat índia i les seves castes, de l'islam des del nomadisme fins a l'actualitat i de l'anomenat «enlairament» europeu. Encara amb més detall i exemples, ho fa (amb matisacions que no amaguen la proximitat a Gellner) Michael Mann. Aquest inclou anàlisis detallades des dels pobles prehistòrics, passant per les grans civilitzacions i imperis antics, i argumentant l'aparició i expansió mundial dels Estats i les cultures europees. Tot i això, en el segon volum, la rellevància de les funcions socials bàsiques decreix i Mann recupera una metodologia—sempre brillant— més propera a la història i la politologia habituals.
 34. Gellner, 1994, p. 81.
 35. Gellner, 1994, pp. 81 i ss.