

RABELAIS, MONTAIGNE, VOLTAIRE I CAMUS A TRAVÉS DE L'OBRA ASSAGÍSTICA DE JOAN FUSTER: DE L'HUMANISME REBEL I L'EXAMEN DE CONSCIÈNCIA A LA LITERATURA COM A INC(V)ITACIÓ A L'ESCEPTICISME I A LA RAÓ EXULTANT

0. NOTES INTRODUCTÒRIES SOBRE L'ASSAIG FUSTERIÀ. LA JUSTIFICACIÓ DEL SEU EXAMEN DE CONSCIÈNCIA ESCÈPTIC, TOLERANT, CRÍTIC I ESMOLAT

L'obra de Joan Fuster ha omplert de llums i preguntes, d'inc(v)itacions i respostes, la literatura catalana del segle xx a partir d'un canemàs ben suggerent de propostes de reflexió i d'un bastiment fet a través de referències intertextuals diverses, heterogènies i amb uns fonaments ben crítics contra l'ortodòxia, la banalitat o la metafísica. Aquesta comunicació vol fer esment sobretot de quina ha estat la influència d'alguns autors francesos en l'obra fusteriana, des dels millors textos satírics i humanístics com el *Gargantua i Pantagruel* (1532-1552) de Rabelais i els *Essais* (1580) de Montaigne, passant per les *Lettres Philosophiques* (1734) o el *Tractat contra la intolerància i altres escrits* i el *Dictionnaire Philosophique* (1764) de Voltaire i fins a arribar a *L'homme révolté* (1951) de Camus.

Les referències a l'obra rabelaisiana, com veurem, es remunten ja als anys 1952 i 1953, un poc abans de l'aparició dels seus primers llibres d'assaig, el 1955. Aquelles referències intertextuals ja ens palesen l'esperit càustic, desmitificador i irònic de Rabelais, en l'obra de Fuster, tal com ho veiem a *Indagacions i propostes* (*Diari*, 1953), on es troba, per exemple, el magnífic i contundent text *Elegia a Rabelais*. Respecte a Montaigne, sabem que Fuster tenia, fins i tot, tres edicions diferents de l'obra de Michel d'Eyquem i en són constants els nexos temàtics i els fils ideològics en obres fusterianes com *L'home, mesura de totes les coses*, *Causar-se d'esperar*, *Diccionari per a ociosos* o *Sagitari*, per exemple. És a dir, en la major part de la seua obra de caràcter humanístic. Dins també d'aquest bloc temàtic cal parlar així mateix de l'esperit desmitificador, bastit sobre la raó i el mot esmolat de Voltaire, del qual Fuster prologà el seu *Tractat de la tolerància* el 1988, de la mateixa manera com agafa la fórmula voltairiana per bastir el seu *Diccionari per a*

ociosos (1964). En el cas d'Albert Camus sabem que Fuster coneix bona part de la bibliografia del Premi Nobel del 1957 gràcies a la seua correspondència i a la catalogació de la seua biblioteca. A més, traduí *L'estrany* (Editorial Proa, 1967) i amb Josep Palàcios traduí també *L'exili i el regne* (Edit. Vergara, 1967). Una anècdota il·lustrativa sobre el caràcter de pont o de referent que significà la literatura francesa per a Fuster amb aquests autors com a referent concret és aquella que fa esment a les tertúlies a la València dels anys 50 i 60, on l'assagista suecà solia llegir el suplement literari de *Le Figaro* per mantindre's atent a la producció europea mentre a l'estat espanyol la censura franquista encara exercia un fort control sobre molts llibres considerats «moralment» perillosos i subversius.

Es tracta d'imbricar, doncs, aquests quatre autors francesos (més que no d'altres també presents en l'obra fusteriana com Sartre, Malraux, Gide, Descartes, Mallarmé, Balzac, Zola, Pascal, Valéry o Rochefoucauld, de la mateixa manera com també apareixen textos en què noms com Erasme, Russell, Huxley, Plató, Aristòtil, Heine, Wittgenstein, Pla, Ausiàs March, Shakespeare, Unamuno, Joan Lluís Vives, Corella, Ortega y Gasset, Pessoa, Miller, Dostoievsky o Cioran serveixen per vehicular el seu sistema de pensament) tot seguint una anàlisi basada en la Teoria de la Recepció de Jauss (1992) i en les constants intertextuals de Kristeva (1977a), a través de diverses intertextualitats entre aquests autors i l'assagista suecà, així com el rerefons ideològic i moral escèptic, càustic, esmolat, dissident i rebel que traspua a l'obra fusteriana, li donen veritable carta de naturalesa i el converteixen en un escriptor excepcional i únic de la literatura catalana contemporània.

1. RABELAIS I L'HUMANISME COM A GUIATGE MORDAÇ I SARCÀSTIC

El cas de François Rabelais (Turena, 1494-París 1553) és vist per Fuster com un referent indefugible per criticar tant el conservadorisme moral i els costums de la seua època com el llenguatge recargolat d'alguns sectors universitaris. Fent una translació temporal, Rabelais, provinent de família acomodada i educat encara sota els mètodes escolàstics i el segell medieval, serveix d'exemple de l'intel·lectual que, amb *Gargantua i Pantagruel*, maldà per oferir una visió del món a través de la comicitat, el to burlesc i el sarcasme menys acomodatic i higiènic. Franciscà cap als trenta anys, estudiant dels grecs, humanista i posteriorment benedictí, esdevingué un escriptor desenganyat dels hàbits religiosos. Com a sacerdot seglar va estudiar a les universitats de Tolosa, Bordeus o París i, més tard, a la facultat de medicina de Montpeller, ciutat on va escriure els primers textos, *Épistoles medicinales*, i els seus *Aforismes*, els quals també s'entreveuen en els aforismes fusterians.

Bon coneixedor dels llibres grecs, Rabelais es va relacionar per escrit amb autors humanístics com Erasme, a favor de qui mostra sempre una gran admiració intel·lectual, literària i personal que després compartiria amb Joan Fuster, el qual veia en el pensador de Rotterdam i també en Rabelais, Montaigne o Voltaire l'exemple a seguir quant a les propostes intel·lectuals en el context de la dictadura franquista o del neoliberalisme emergent a l'Europa del moment. Certament, aquesta és la idea que es pot resseguir si prenem el fil argumental, per exemple, de l'entrada titulada «Sexe» del *Diccionari per a ociosos*, text en què abunden referències intertextuals a escriptors francesos com Zola, Apollinaire, Baudelaire, Sade, Montaigne, Gide, Voltaire, Malraux, Sartre o Camus:

Poetes, novellistes i dramaturgs, fins en temps relativament pròxims, no han vist el sexe sinó a través de la facècia, de la burla, del grotesc. O el silenciaven i el dissimulaven, servicials amb el tabú establert, o bé feien aparèixer sota una llum més aviat còmica. Els clàssics en la matèria no em deixarien pas mentir, respecte a això últim: siguin Marcial o Aretí, siguin Aristòfanes o Rabelais.

I aquesta actitud és sovint enaltida en alguns textos fusterians, com ara l'excel·lent i innovador poema pels temps en què fou escrit titulat *Elegia a Rabelais* (aparegut dins del *Diari*, 10 d'abril de 1953). En aquest poema Fuster ens expressa, sense subjectar-se a les modes del moment, a autocensures o possibles censures polítiques, socials o morals, com se sent de pròxim a la manera d'entendre el món del seu temps de l'humanista francès (recordem-lo: amagat, al *Llibre primer*, sota el pseudònim d'Alcofribas Nasier per por a la foguera), autor que va ser censurat pel Parlament i també per la Sorbona (que aleshores era una facultat de teologia) després de la publicació del Llibre quart del *Gargantua* a Grenoble el 1547 i de la polseguera ideològica que va alçar entre els lectors. Una censura de la qual es va salvar per l'astúcia de posar el privilegi reial de sis anys a la portada. Amb aquesta obra, el poeta *doctus* del Renaixement s'allibera de la càrrega ancestral del dogmatisme cristià i la riulla dels seus personatges (representats per una munió de borratxos i golafres) esdevé grotesca perquè serveix com a veritable antídoto contra la por i la superstició. D'ací ve que Fuster faça seu el missatge de Rabelais en tant que serveix de mitjà eficaç no sols contra la superxeria i la tradició catòliques sinó també com a eina de combat de la consciència contra tot poder que subjugue i limite la profunditat del pensament humà, que negue el món i la carn, l'home i, en definitiva, la raó. Tant per a Rabelais com per a la resta dels humanistes, i per a Fuster, doncs, el saber es confon amb el coneixement del món grec, llatí i hebreu. Tornar al textos antics és redescobrir la «Veritat», immersa en els textos de Plató, els evangelis, el dret romà i la ciència dels metges i astrònoms, tot reaccionant tant contra l'ascetis-

me medieval repressor del cos i la ment com contra l'encarcament intel·lectual de la universitat, els abusos dels catolicisme i pel que ell considerarà la intolerància i l'austeritat excessiva contra la natura del protestantisme reformat.

I és gràcies a aquesta perspectiva rabelaisiana que Fuster escriu el 1952 i prou abans de l'aparició dels seus primers llibres d'assaig que a partir de l'Humanisme —el de Rabelais, Erasme, Montaigne, Joan Lluís Vives...— l'escriptor pren consciència del seu paper al si de la societat, perquè, segons ens explica a *Indagacions i propostes* (Diari II, 11 de juliol de 1952), l'escriptor

s'adona, de sobte, que no sols s'ha alliberat de l'ancillarisme eclesiàstic, i del religiós i tot, sinó que, a més, disposa d'una òrbita d'influència impensada i impensable fins aleshores /.../ És en aquest moment que l'intel·lectual pren nova consciència de les seves responsabilitats: responsabilitats envers la veritat i envers la societat /.../ L'escriptor occidental, a partir de l'Humanisme, és una mena de consciència de la seva societat: consciència en el triple sentit de *a*) voluntat de lucidesa, *b*) decisió en el judici i *c*) tasca de remordiment. Censura o aprova, clama i canta, protesta, lluita, sofreix: tot això ho fa des d'una independència moral victoriosa i amb la seguretat del seu influx sobre la massa estimable de lectors.

A més d'un homenatge personal, i original sobretot, en el quart centenari de la mort de Rabelais, el poema de Fuster és un dels seus escrits més lliures, en el qual, junt amb l'exaltació del cos i la presència dels temes que subjauen en l'obra del gran clàssic francès, la queixa, la fantasia, la comicitat del llenguatge (a través de la farsa, la paròdia, l'acudit, la caricatura o els jocs de paraules), la denúncia i la demanda implícita són més que evidents, en relació amb aquells mots anteriors en què demanda a l'escriptor (humanista) *a*) lucidesa, *b*) decisió i *c*) consciència contra qualsevol pensament únic (o zero) que es vulga instaurar des del poder:

Ells ho faran al seu estil:
 amb tènues discursos,
 amb tesis doctorals,
 amb cerimònies cartilaginoses o trossos de pedra.
 Hi ha res més trist que una tesi doctoral?
 Fes el favor de dir-m'ho!
 Som nosaltres que ens hi agraquem,
 nosaltres,
 la posteritat
 necròfila,
 necròfaga.
 De fet, les tesis doctorals només serveixen,
 i encara!
pour se toucher le cul,
 concretament culs doctorats./.../

Ens hi convides o obligues: a burlar-nos
de tot,
o sigui, de tot el que és digne de burla,
o sigui, de l'irrisori essencial,
o sigui, de nosaltres mateixos./.../

Com el teu germà,
l'altre fill de puta, Erasme,
tenies molt mal concepte dels monjos.
Així, tot i la seva importància,
decisiva,
proclamem-ho, decisiva,
no passa de ser una anècdota./.../

Els,
els «ells» de sempre,
ara més armats, més durs, més cautes que mai,
no volen que riguem.
No sols no volen que ens riguem d'ells,
i ens en riem!, clandestinament ens en riem,
sinó que fins i tot ens neguen el dret
a debatre'ns en la rialla mútua, entre nosaltres,
ni que només sigui per esbravar-nos.

Els versos de Fuster són, per tant, una denúncia clara de la prepotència del discurs del poder i de la inoperància i complicitat del discurs acadèmic de l'Europa del seu temps, relacionat amb el de Rabelais, que suposen en els diferents estrats de les relacions socials la presència del despotisme, la censura i la repressió o la subjecció indiscriminada a les normes i la disciplina, tal com ho veiem a l'entrada «Sexe» de *Diccionari*:

La literatura impúdica o alegre dista molt de ser patrimoni privatiu del vulgus. Els *Ragionamenti* van ser publicats pensant en un lector refinat, i els textos de Rabelais solliciten expressament una clientela d'humanistes, única capaç de captar els sobrentesos i els recargolaments sardònics, sucosament erudits, de *Gargantua* i de *Pantagruel*. Les premses del XVIII van ser pròdigues en llibres verds, que compraven i llegien els grans burgesos i els aristòcrates. Fora de la civilització occidental —fora d'Europa—, les coses no deuen haver-se produït altrament.

Una «clientela» que Fuster sollicita també per als temps actuals. És la mateixa actitud, doncs, que reapareix sovint en algunes de les seues proses més incisives, de la mateixa manera com al segle XVIII eren llegits els textos de Rabelais. O d'Erasme. Tal com ens ho diu Fuster al text de la II part de *L'home, mesura de totes les coses*, titulada «De la condició moral de l'home»:

En el fons del riure hi ha un bri —si més no— de burla: burla d'alguna cosa o d'algú. Ens riem del proïsme, dels tabús socials, dels respectes humans /.../ és com una alegria protestària /.../ Per mitjà de la «burla» —la burla en les seves més diverses modalitats—, l'home es venja de les coaccions i de les convencions morals, ideològiques o polítiques de què es «objecte» /.../ D'Aristòfanes a Huxley, de Marcial a Rabelais, de Jaume Roig a Guerau de Liost, el tret d'afinitat és obvi.

Fuster encara podia parlar d'un nosaltres implícit tant en el seu assaig sobre Erasme (aparegut a *Diccionari per a ociosos*, 1964, amb l'entrada «Intellectual») com en aquest poema dedicat a Rabelais; un nosaltres que en termes generals podia aplicar-se a tots els intel·lectuals «liberals» o d'esquerra que en els anys cinquanta, tot i simpatitzar en part amb el marxisme i les possibilitats d'un canvi revolucionari, no acceptaven el compromís directe amb unes determinades militàncies polítiques.

2. MONTAIGNE O EL REDUCTE SUBLIM DEL JO COM A REFLEXIÓ È(STÈ)TICA

La primera referència intertextual de Fuster referida a Montaigne, que l'escriptor de Sueca considerava «el gran mestre del gènere», la trobem ben explícita i directa al «Pròleg» a *Examen de consciència* (1968), segons ens fa esment Vicent Salvador (1993) al voltant dels aforismes fusterians. Idees expressades, a més, amb un punt de desassossec i de voluntat d'autojustificació, bé davant d'ell mateix com davant del lector, amb la crua i dura intenció d'autoexaminar-se, de revisar-se, en un exercici continu —sempre per parlar «cap a» un tema més que no «sobre» ell (Iborra 1982)— de refutacions i encontres:

Per a mi, escriure constitueix, generalment, una operació d'autoexamen: de revisar-me les idees, els entusiasmes, els recels, els interessos, les accions, les malícies. Cada vegada que em poso davant un full en blanc, amb la necessitat d'omplir-lo d'allò que en diuen literatura, no faig sinó això: examinar-me la consciència.

Revisant, doncs, aquesta *escriptura* «que és el solatge de l'home» (Salvador 1994) trobem (a *Consells, proverbis i insolències*, 2a ed. 1992) que Fuster ens diu, amb un to crític i mordaç, que

no és que m'agradi de dir jo: és que no tinc dret a parlar amb un altre pronom personal /.../ Ser jo és injust. Com més hi penso, més crec que ser jo és una forma de neurosi —bastant inconfortable, per cert /.../ M'acusen de sarcàstic. ¿I per què no ho hauria de ser, si amb prou feines arribo a tolerar-me a mi mateix?

Hi podem veure, darrere d'aquesta confessió, efectivament, els mots de Montaigne (*Essais II. XVII*) en una relació ben directa, expressada abans a la nota de l'autor al lector (Salvador 1994) amb què el senyor d'Eyquem encapçala l'edició de 1589 tot dient que «Jo mateix sóc la matèria del meu llibre»:

...jo em miro per dintre i m'entretinc en examinar-me. Sols m'ocupo de mi, em considero incessantment, em fiscalitzo, m'assaboreixo. Em trobo absorc en mi mateix mentre els altres van cap endavant: «Nemo in sese tentat descendere» («Ningú no mira de descendir a ell mateix», Persi, IV, 23). La facultat d'extraure la veritat que hi hagi en mi i la meua llibertat de no retre les meves creences són coses que a mi mateix dec principalment.

Repetint (al capítol XVIII) que

tant he fet jo el meu llibre com el meu llibre m'ha fet a mi, llibre consubstancial al seu autor, ocupació pròpia, membre integrant de la meua vida.

Així mateix, trobem aquesta referència entre literatura i vida al Fuster de *Causar-se d'esperar* (1965), en el sentit que l'única irrenunciable certesa és, al cap i a la fi, l'experiència estètica i l'exercici è(st)ètic de reflexió tant del món com del jo, ja que la literatura sols ha de pretendre arribar a l'expressió màxima i última del

ser «jo», jo per damunt de tot, jo d'allò més jo, rabiosament jo, procurar de ser-ho, representa l'única eixida que ens queda, el sol espai no mediatitzat, reducte de confiança i respir.

En aquesta direcció semblen anar, també paral·lelament, les paraules dels dos intel·lectuals vinculades al tema de la consciència de ser escriptor i de la indagació necessària i higiènica que aquest ha de fer contínuament per autoexaminar-se les idees. De fet, apareixen altres referències implícites i/o explícites de Montaigne i els aforismes com a fórmules de reflexió a *Consells, proverbis i insolències* (pàgines 237, 238, 247, 250, 253, 261, 289, 292, 293, 297, 301 i 307), a *Sagitari* (pàgines 78, 87, 88 i 145), a *Les originalitats* (pàgines 11, 12, 25 i 26) i a *L'home, mesura de totes les coses* (pàgines 55 i 57). Així, Montaigne ens esmenta, al llibre III, entrada desena titulada «Sobre la direcció de la voluntat», que «l'ésser humà ha d'aspirar al coneixement, al compromís i a la llibertat per damunt de tot». Fuster, al *Diccionari per a ociosos* (entrada titulada «Ètica»), expressa la mateixa voluntat, ja que, malgrat tot,

Hi ha el clamor per la llibertat individual, que la massa gregària, les drogues policiaques i l'elefantiasi de l'Estat, derivats del «progrés», posen en perill.

3. VOLTAIRE I LA «RAÓ» COM A HABITACLE DE L'ÀGORA I DE LA LLIBERTAT

Si hi ha alguna cosa que fa treure la reflexió crítica i càustica de Fuster aquesta és el seu rebuig sistemàtic de tot intent de metafísica i de filosofia positivista. Talment com Voltaire, que lluità contra els anomenats criteris d'autoritat i contra la intolerància. Efectivament, quan el 1988 Fuster prologa l'edició del *Tractat sobre la tolerància i altres escrits* ja ens esmenta ben directament aquesta actitud «detergent» de François-Marie Arouet (1693-1778), quan ens diu que

Sempre serà oportú llegir, rellegir Voltaire. I no solament l'encantador Voltaire del *Candide* i de les altres narracions «filosòfiques», textos de construcció enginyosa i de moralitats somrients. També, i més encara, diria jo, el Voltaire pamfletari, el libellista, el del *Dictionnaire*. Pertany a la família dels pensadors detergents. L'eficàcia dels seus escrits no ha caducat, per desgràcia. Encara ens fa molta falta la seua insídia alliberadora, el seu sarcasme cauteritzador, l'entusiasme «liberal» que l'empenyia, el seu desdeny dels fantasmes conceptuals. Ell, i els qui amb ell o com ell lluitaren per «les Llums», tenien una aspiració que no ha perdut vigència: que l'home no se senti culpable de ser home, o de ser només home. Hi ha més aspiracions pendents.

Aquesta reflexió de Fuster —un dels pocs dels nostres assagistes contemporanis que parla del tema en aquell moment i després d'haver viscut el context gris i mediocre del franquisme— provenia, però, de ben lluny: ja ho féu al seu *Diari* (1951-1960; OC, II, 1969), justament a la part anomenada «Contra la intolerància» i el text titulat «Fanàtics», coincidint des del punt de vista ideològic amb el text de l'escriptor francès en la seua entrada titulada «Tolerància» del *Dictionnaire*:

Només els fanàtics no s'equivoquen... Potser tots aquells qui es pensen que no s'equivoquen, precisament per pensar-s'ho, ja són «fanàtics». En el fons, si el fanatisme no és això, què és?

Fuster («Pròleg», 1988) torna a fer esment del fanatisme, tot dient-nos, respecte a les guerres de religió que assotaren Europa durant dos segles, que, en aquell moment, a França «la tolerància semblava l'única solució», pel fet que

la convivència més elemental entre catòlics i protestants no podia aconseguir-se sinó a través del respecte mutu de les creences i dels comportaments, i a condició de perpetuar-lo amb lleialtat i sensatesa. Voltaire hi insistia ara i adés, en els seus escrits, fins i tot quan no hi venia a tomb. Els fets de cada dia venien a verificar que es tractava d'una il·lusió fràgil i desarmada: al cap i a la fi, la persecució del dissident forma part del programa de totes les confessions, i sovintejaven els episodis cruentos que repetien l'evidència del fana-

tisme /.../ Voltaire ens trasllada un missatge fonamental: hi ha la superstició, hi ha el dogma, hi ha la secta, hi ha el fanàtic, en una concatenació immediata i enèrgica. En el fons, predicar la «tolerància» a un creient, sigui qui sigui, és perdre el temps: el creient sempre serà intolerant, per poc que cregui.

L'escriptor suecà argumenta, al mateix pròleg, que davant d'aquestes qüestions religioses cal oposar la «raó», com a contrapunt necessari i vital per combatre els dogmatismes. A diferència dels pensadors dels segles xvi i xvii, els il·lustrats d'abans de la Revolució Francesa (1789) no proposaren concretament una determinada filosofia política, sinó més aviat un nou model civilitzatori plantejat, però, amb grans dosis de vaguetat i d'indecisió. El culte a la Deessa Raó de Diderot, D'Alembert o Voltaire mai no fou incompatible ni contradictori amb l'*Ancien Régime*, potser perquè aquell règim estava sublimat aleshores en la figura del Frederic de Prússia, refugi dels millors intel·lectuals i artistes d'Occident. Però tots tres desconeixen, òbviament, com acabaria degenerant una Revolució que ni tan sols van arribar a presenciar. En aquest sentit, parlar de Voltaire ens remet a les idees pròpies de l'*Aufklärung* kantiana (l'«Aclariment» o «La Il·lustració») amb què s'intentà d'enderrocar l'obscurantisme i la irracionalitat de tots els diversos i diferents espais de la vida de l'ésser humà, amb una clara aposta pel debat públic i la reflexió de l'àgora. De cop i volta, la irracionalitat es queda fora del projecte de cultura. Fuster rescata aquells mots de Voltaire i els posa damunt de la taula del debat, amb un esperit crític i esmolat, com a marc de referència dels plantejaments ideològics del nostre final de segle. I aposta per l'exercici i el combat dissident i exultant per la Raó del pensador francès com a signe i garantia per fer acabar qualsevol superstició, intolerància, dogmatisme o fiscalització —en forma de revelacions de l'oracle, o bé de providències o miracles— en l'àmbit del pensament humà:

Enfront de la fe, la raó humana: la pobra, limitada, explícita «raó». La raó ens veda ser supersticiosos, i dogmàtics, i sectaris, i fanàtics. La raó ens obliga a la modèstia intel·lectual —la del filòsof ignorant— i, consegüentment, a la tolerància com a instrument pragmàtic per a evitar el canibalisme /.../ Sota cada ratlla de Voltaire s'amaga, o ni tan sols s'amaga, l'abrupta virulència ideològica que els *philosophes* i els *libertins* venien covant contra el cristianisme. Denunciar-ne les superxeries, els malentesos deliberats, l'afany de domini, era l'objectiu directe, i desmuntar-ne la pretensió de «veritat». Era demanar la «llibertat de consciència» en un plantejament laic. Les altres «llibertats» serien reclamades de seguida /.../ En l'època de Voltaire, i per a Voltaire, l'horitzó de les toleràncies s'enquadra dins d'un sentit «raonable»: tolerar què? Cal tolerar l'«intolerant» en nom de la tolerància? I Voltaire contesta que no /.../ Suposava que hi ha una «moral universal»: que la «raó» produeix «naturalment» els esquemes òptims d'un nou ordre humà suau i tònic. Era la seua confiança.

Fuster ens parla, efectivament, de l'exercici de la raó i la llibertat en uns temps marcats per un seguit de canvis polítics, ideològics, cívics i religiosos, a partir dels textos voltairians que segurament més admirava: d'una banda, l'esmentat *Tractat sobre la tolerància* i el *Dictionnaire Philosophique* (1764), per l'altra, el *Candide* (1759). Aquestes dues referències ja havien aparegut de manera constant en alguns altres textos fusterians. Fuster és un «descregut» i no es fia dels apriorismes. Talment com Voltaire o els *Aforismes* de Rabelais, la seua Raó vol ser contradictòria, dubtosa i colpidora. I aquesta actitud es pot notar d'una manera ben directa als seus aforismes. Els dards aforístics de Fuster (a partir d'*Indagacions possibles*, 1958, i *Judicis finals*, 1960) esdevenen estris ben afilats i disposats per al combat contra aquells que pensen que són els únics que tenen la Veritat. Definites per ell com «caps de paper» (a *Sagitari*, 1985) els aforismes esdevenen uns veritables dards llançats a l'encontre amb la meditació activa o la curiositat insolent del lector, «punts de vista» enverinats de dubtes, amb uns fiblons plens d'escepticismes i rebellions contra la Veritat en majúscula:

Elaborar un aforisme sol ser una operació lenta, costosa en rectificacions, perplexa en ratificacions, responsable dels matisos d'una o altra paraula. És un «gènere literari» arcaic i poc vistós, però que em fascina. Són uns «caps de paper» més, que solament aspiren a tenir l'interès d'un «punt de vista» personal. Contradictoris? Potser sí, potser no. I no m'importa.

Fuster, citant Voltaire (a *Sagitari*), sap que fins i tot la Raó és incapaç de conèixer la veritat, però que és el millor que tenim perquè ens deixa en disposició de ser «contradictoris», de reflexionar segons la pròpia consciència, de dubtar, perquè

«També l'error té el seu mèrit», deia Voltaire. I, si estava equivocat quan ho afirmava, no feia sinó abonar una evidència.

4. CAMUS I LA REVOLTA COM A LLIBERTAT, COMBAT MORAL I DISSIDÈNCIA

El pensament d'Albert Camus (1913-1960) se centra, sobretot, en el sentit de la llibertat i l'absurditat de la vida de l'home. El seu Existencialisme, a diferència del de Sartre, és més vitalista que intel·lectual, més moral que no pas filosòfic, cosa que no comparteix amb Fuster i està més a prop de l'experimentació que del racionalisme, cosa que l'aproximarà a un sentiment absurd i radicalment escèptic de l'existència. Amb Joan Fuster —traductor de *L'estrany* i, amb Josep Palàcios, de *L'exili i el regne*, tots dos el 1967— l'uneix el conreu de l'assaig com a eina de re-

flexió moral, el sentit de l'escepticisme pregon (l'absurd) de la vida, l'expressió de la rebel·lió i protesta contra qualsevol tipus de sotmetiment i anihilació i l'estendard de la llibertat com a arma de l'intel·lectual al si de la societat. L'obra de Camus, com la de Fuster de caire humanístic, se centra, si més no, en una actitud escèptica per totes les ideologies i una preocupació pel benestar humà. A *L'estrany*, per exemple, l'escriptor francès fa que Mersault narre la seua pròpia vida, una existència rutinària que ha fet d'ell un ésser insensible i despreocupat de tot el que l'envolta. Abocat primer a la solitud i després a la mort pels jutges que han portat el seu processament, Mersault no entén les normes del bon «funcionament social» ni tampoc el llenguatge dogmàtic del tribunal i mor, fins i tot, acusat d'indiferència. Talment com Rabelais, Montaigne o Voltaire, encara que sense el sarcasme o la burla del primer ni la sublimació positiva de l'existència del segon o l'exercici de la Raó com a coneixement del món del tercer, Camus fa ací un retrat de la soledat i l'estranyesa provocats per la no entesa del món i com a expressió a tota mena d'insolidaritat. Fuster troba en ell un referent ja siga per respondre a una actitud que considera massa metafísica de Camus (explicitada a l'obra *Carnets II*, 1942-1951, amb el concepte de «la revolta metafísica») o bé per exposar el seu ideari escèptic, tal com l'intel·lectual suecà s'hi refereix diverses vegades a través de llibres com *L'homme révolté* (1951), del qual trobem una coincidència amb un joc de paraules en uns ben esmolats aforismes de *Judicis finals*:

L'heterodòxia és, sempre, soledat.

O viceversa: la soledat és, sempre, heterodòxia.

La disjuntiva pots ser fóra: o solitaris o solidaris.

Camus ho va expressar amb els mots següents, que no cal traduir:

Qu'est-ce qu'un homme révolté? C'est d'abord un homme qui dit non. Mai s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui /.../ L'homme peut-il à lui seul créer ses propres valeurs? C'est tout le problème.

És aquesta una actitud més del Camus considerat més moralista que filòsof?, és a dir, si bé creu que cal revoltar-se, en quin sentit i dins de quins límits? Aquesta qüestió de la mesura (que Fuster introdueix i fa subjaure al text «L'home desmesurat» de *L'home, mesura de totes les coses*), dels límits a assignar a la praxis, a l'acció, Camus la va reafirmar amb la seua cèlebre fórmula «Em revoltó, doncs sóc», tot precisant que estava a la recerca (*Essais*, 1965) d'un valor que fongués l'acció humana en detriment de les doctrines religioses i del racionalisme, d'una aposta (escriuria el 1946, després de l'Holocaust) per l'humanisme i en contra de la violència:

Jo no sóc pas un filòsof. No crec que es pugui renunciar a la raó per a creure en un sistema. El que m'interessa és saber com un ésser humà pot caminar sense creure ni en Déu ni en la raó /.../ Som ací en la utopia i en la contradicció /.../ ja que vivim justament en un món en què la mort està legitimada /.../ Dir-se revolucionari és refusar per tot arreu la pena de mort... la limitació de les llibertats, i les guerres, no cal dir-ho. Cal declarar, doncs, que no s'és llavors revolucionari, sinó modestament reformista. Un reformista intransigent. En fi, *et tout bien pesé*, pot dir-se revoltat.

És a dir, és una manera de dir que la seua actitud és ser tant moralista com lliure, ser «intransigent» quant al conreu dels valors humanístics. Opinió que comparteix també —per contrast o per al·lusió— amb aforismes fusterians dels *Judicis* com el de «No he admirat mai cap home d'acció. Ho lamento» o el «Obediència és seguretat», en clara al·lusió a la revolta com a actitud higiènica, necessària i profunda de l'escriptor, tal com havia esmentat anteriorment fent referència a Rabelais, Montaigne o Voltaire. L'escriptor suecà comparteix amb el francès (al text «Perfeccions temibles» de *L'home, mesura...*) el paroxisme i la perplexitat, i tots dos no confien gaire que l'home del segle xx acabe cercant gaires utopies alliberadores:

Però jo no estic massa segur que l'home actual, l'home creat i sostingut per la societat «pre-utòpica», sigui un home molt «humà». Sobre ell pesen excessives hipoteques d'índole material i moral —parlo en termes generals—, i la seva situació, quant a «humanitat» o «plenitud humana», deixa molt a desitjar. En les «utopies», en la racionalització de la societat, hi descobreix una promesa «alliberadora», encara que això resulti paradoxal. Potser tot sigui qüestió de mentalitat, de caràcter o —si vostès volen— de prejudicis.

En aquest sentit, Fuster se sent crític contra l'ideari de Camus i alhora amatent per la seua provocació i profunditat reflexiva, encara que les seues revoltes metafísiques, històriques i artístiques —aquelles amb què Camus volia tornar a confiar «l'empire aux hommes» i s'havien traduït com una protesta contra la mort i una reivindicació de la vida— s'havien quedat en massa «metafísiques». I ja hem vist què en pensa l'intellectual valencià, de la metafísica. Fuster, això no obstant, se sent pròxim a Camus en el sentit d'equiparar revolta també amb justícia social i amb lluita contra l'anomenat «pensament únic» o el «pensament zero» i a favor sempre de tot exercici de llibertat, tal com ens ho expressa en un aforisme a *Judicis finals*:

L'esclau rarament es rebel·la. Un home enfonsat en la misèria, en una misèria absoluta, tendeix al suïcidi o a la resignació. La revolta, fins i tot la revolta social, només es produeix quan els oprimits comencen a deixar de ser-ho. És a dir: quan l'opressor ja ha cedit una mica, per negligència o per bondat.

5. A TALL DE CONSIDERACIONS FINALS

«El mal d'Europa és que encara hi ha milions de jacobins per civilitzar» i «No desertis: rebella't, si pots, és clar», asseverà Fuster a *Judicis finals*. Efectivament, segons l'afirmació de Roland Barthes sobre la relació dels escriptors i intel·lectuals amb la paraula i el poder, podem definir el text literari també com una construcció ideològica de la realitat o una manifestació visible i textual d'ideologia. En aquest sentit, el discurs literari se'ns presenta de manera clara com a transmissor i perpetuador d'uns valors universalment (i jacobinament) establerts i acceptats, òbviament i en primer lloc per aquells que han tingut i continuen tenint el poder de dir què està bé i què no està bé, per exemple, o què és literatura i què no és literatura, quins són els valors humans, ètics o nacionals i quins no ho són. Fuster esmenta les possibilitats d'una dissidència real i constructiva (el qui s'hi pot rebellar) contra el sistema (Kristeva 1977b). Aquest nou tipus d'intel·lectual «dissident» —que té els fonaments en autors com Erasme, Rabelais, Montaigne, Voltaire o Camus— coneix i assumeix les pròpies contradiccions, la pròpia escissió com a subjecte, i situa la seua reflexió en el lloc de l'escepticisme, la raó, la consciència i la llibertat, conceptes que mai no han format ni formen part, i ni tan sols hi són tinguts en consideració, dels discursos del poder en qualsevol època. ¿Podem parlar d'intel·lectuals o, més específicament, d'intel·lectuals amb un mínim de coherència i d'homogeneïtat? Si fem referència a Rabelais, Montaigne, Voltaire, Camus i Fuster, cal afirmar categòricament que sí, amb les preceptives distàncies temporals i els respectius contextos ideològics i literaris. Quan l'any 1956, en la soledat del número 10 del carrer Sant Josep de Sueca, Joan Fuster escrivia l'assaig titulat «Intel·lectual», podia imaginar que les seues paraules i preocupacions eren susceptibles (Pérez Montaner 2000) de tenir un destinatari amb els seus mateixos dubtes, o amb dubtes molt semblants, perquè, de fet, salvant les circumstàncies més íntimes i específiques de cada subjecte, la seua situació moral era, en termes generals, la mateixa d'altres intel·lectuals catalans, espanyols i occidentals. És cert que en aquell article les reflexions fusterianes tenien en primer lloc un caràcter personal: era en part la seua resposta a la consigna de l'*engagement* llançada per Jean-Paul Sartre en el primer número de *Les Temps Modernes*; però el mateix fet de la resposta era ja una mostra evident de la interacció d'interessos, si més no en el mínim comú denominador d'un profund interès per la literatura i el pensament, com també ho era la convicció que, amb tot allò que l'article de Sartre havia posat de manifest, «la situació moral de la majoria dels escriptors contemporanis nostres ha(via) esdevingut, d'alguna manera, paral·lela a la d'Erasme» (a *L'home, mesu-*

ra...). Es tracta d'aquell Erasme mestre de Rabelais i contemporani de Montaigne que Fuster evoca inicialment per la seua exemplaritat intel·lectual, encara que, unes pàgines després, en avançar i aprofundir en la seua reflexió, redueix la significativitat del de Rotterdam a «merament representativa». I és que, en efecte, la postura d'Erasme, encara que era pràcticament insostenible, fou exemplar i ferma en la mesura de les seues forces i d'acord amb les possibilitats que la seua època podia oferir, talment com, al segle XVI, Rabelais va afirmar, en un dels seus aforismes, que «ciència sense consciència no és més que ruïna de l'ànima». Com la de Rabelais, Montaigne, Voltaire o Camus, la significació de l'escriptor de Sueca ha estat no sols representativa sinó, sobretot, altament representativa i exemplar al nostre país per als intel·lectuals del seu temps i per a tots els que han vingut després d'ells. Radicalment oposat a qualsevol «doctrina», a qualsevol filosofia —que va definir en un famós aforisme (*Sagitari*, 1985) com «l'art de voler agafar una vaca pels collons»— o a qualsevol intent de metafísica, Fuster (a *L'home, mesura...*, titulada «De l'home, mesura de totes les coses» i al text titulat «Insídies sobre la filosofia» i després d'un text assagístic en què respon a Sartre) ens explica, amb una referència intertextual implícita sobre la preocupació angoixada pel destí de l'home de Camus, que

Amb tot, cal reconèixer que, a diferència de la literatura, la filosofia mai no ens sembla «gratuïta»./ .../ I és que els temes del filòsof són tan impressionants, que ens deixen aclaparats. Responen —valgui la terminologia banal a l'ús— a una preocupació angoixada pel destí de l'home. De vegades aquesta preocupació queda dissimulada sota la crosta espessa dels tecnicismes, les digressions i l'avorriment expressiu a què, per vocació professional, ens lliuren els especialistes de la metafísica /.../ La filosofia, «pura il·lusió de l'esperit», en definitiva, és terriblement propícia a tenir conseqüències en l'ordre pràctic. En el fons de qualsevol «doctrina» —i el que és més, i consegüent, en el fons de qualsevol acció —política, econòmica, jurídica, social, hi ha oculta una filosofia /.../ Tanmateix, mai no se sap en què pugui parar la seva especulació. De Voltaire i Rousseau —abreujo i simplifico— va sortir la Revolució Francesa, com de Nietzsche, Hitler, i de Marx, Lenin...

Es tracta de l'exemplaritat d'un discurs intel·lectual bàsicament creatiu i creador que es vol allunyat dels «temes» dels filòsofs i independent de tota doctrina del poder o de qualsevol filosofia metafísica allunyada de l'ésser humà per damunt de tot, amb la independència necessària per a intervenir en tot allò que l'afecta no sols com a intel·lectual sinó també i sobretot com a persona i com a membre conscient i «raonablement» crític d'un temps i un tipus de societat. No ha estat estrany, doncs, que Fuster fixara la mirada crítica i escèptica, compromesa i tolerant en autors com Rabelais, Montaigne, Voltaire o Camus, ja que tots ells han estat uns exponents màxims de la llibertat de pensament, de la recerca de la raó, de la

tolerància, de la dissidència i del compromís envers la consciència i les llibertats de l'ésser humà.

MANEL GARCIA GRAU
Universitat Jaume I

BIBLIOGRAFIA

- BELTRAN, A., *et alii* (1995): *Tres lectures de Joan Fuster*. Associació Joan Fuster, Sueca.
- CAMUS, A. (1977): *L'homme révolté*, edició crítica de B. Gros. Hatier, Paris.
- (1981) *Ensayos* (4ed.). Editorial Aguilar, Madrid.
- CASALS PONS, J. (1986): *La filosofía de Montaigne*. Edicions 62, Barcelona.
- CAZENOBÉ, C. (1991): *Les systèmes de libertinage de Crébillon a Laclos*. Oxford the Voltaire Foundation, Oxford.
- DD.AA. (1994): *Homenatge a Joan Fuster*. Conselleria de Cultura-C.V.C., València.
- ARDIT, M., *et alii* (1996): *Fusteriana*. 2. Associació Joan Fuster, Sueca.
- FUSTER, J. (1988): «Pròleg» a *Tractat sobre la tolerància i altres escrits* de Voltaire. Edicions 62, Barcelona.
- (1993) *Obres Completes*, vol. 1/6. Edicions 62, Barcelona.
- (1995) *Indagacions i astúcies*, a cura de Josep Ballester. Edicions 62, Barcelona.
- (1995) *Sagitari*, edició a cura d'Enric Sòria. Editorial Bromera, Alzira.
- FURIÓ, A. (1996): *Breviari cívic*. Edicions 62, Barcelona.
- GARCIA GRAU, M. (1997): *El subjecte calidoscòpic de J. Fuster*, dins *Actes Jornades sobre el subjecte literari*. Pub. Universitat Jaume I, Castelló.
- GUZMAN, J. R. (1997): *Teories sobre la recepció literària*. Universitat Jaume I, Castelló.
- IBORRA, J. (1982): *Fuster portàtil*. Editorial 3i4, València.
- JAUSS, H. R. (1992): *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Editorial Taurus, Madrid.
- JEANSON, F. (1951): *Montaigne par lui-même*. Seuil, Paris.
- KRISTEVA, J. (1977a): *Semiòtica*. 2 vol. Editorial Fundamentos, Madrid.
- (1977b) *Un nouveau type d'intellectuel: le dissident*, «Tel Quel», núm. 74, Paris.
- PÉREZ MORAGON, F. (1994): *El contemporani capital*. Editorial Germania, València.
- PÉREZ MONTANER, J. (1999): *El compromís de l'intellectual*, dins *Problemes i propostes de la creació literària*, M. Garcia Grau, (ed.). Quadern divulgatiu AELC, núm 13. Barcelona.
- MESEGUER, LI. (1998): *Literatura oberta*. Pub. Abadia de Montserrat, Barcelona.
- MONTAIGNE (1972): *Essais II.X*. Librairie Générale Française, Paris.
- (1977) *Essais*. Bordas, Paris.
- (1984) *Assaigs. Llibre III*, traducció d'Antoni-Lluc Ferrer. Edicions 62, Barcelona.
- SAEZ MATEU, E. (1999): *Dislocacions*. Editorial 3i4, València.

- SALVADOR, V. (1993): *Les 'càpsules de doctrina' de Joan Fuster*, dins *Miscel·lània Fuster entre nosaltres*. Conselleria de Cultura, València.
- (1994) *Fuster o l'estratègia del centaure*. Edicions del Bullent, València.
- RABELAIS, F. (1971): *Gargantua i Pantagruel*. Editorial Salvat i Alianza Editorial.
- RIERA, A.: *Rellegir Joan Fuster*. Editorial Bromera, Alzira.
- VOLTAIRE (1976): *Diccionario filosófico*. Editorial Akal, Madrid.
- (1982) *Contes filosòfics*, traducció de C. Soldevila, C. A. Jordana i P. Gimferrer. Edicions 62, Barcelona.