



**Núm. 79. Segona època
gener - març 2004**

- 3** **Escola i Civilització**
Editorial
- 5** **Ciutadania i
democràcia**
Jordi Galí
- 13** **Què vol dir
"La Civilització"**
R. G. Collingwood
- 32** **Europa: vell continent
jove identitat**
Dídac Ramírez
- 41** **ENTREVISTA**
P. Agustí Altisent
Oriol de Nadal
- 44** **Els poders
irresponsables (III)**
Jordi Galí
- 46** **La destrucció
de la cultura**
Josep Hereu
- 49** **Islam i Democràcia.
Quina Democràcia?
Quin Islam?**
Mohammed Arkoun
- 54** **NOTÍCIES DE CINEMA,
D'ART I LLIBRES**

Núm.

79



Revista Rellu

c/ Aragó 287, 3r., 2a. b

Tel. 93 488 09 00

Fax. 93 215 87 68

08009 Barcelona

relleu @mentamail.net

Preu: 6 €.

Butlleta de subscripció a la revista RELLEU

Desitjo rebre periòdicament la revista RELLEU a partir del núm. ■■

Subscripció anual (4 núm.): 18 €

Fotocopieu i retalleu aquesta
butlleta i trameteu-la a

Revista Rellu

C/ Aragó 287, 3r., 2a.b

08009 Barcelona

Nom

Cognoms

Adreça

TelèfonPoblació

Comarca

DOMICILIACIÓ DE REBUTS EN BANC o CAIXA

Sr. Director, li prego que atengui, amb càrrec al meu compte/libreta, els rebuts que li presentarà la Fundació Rellu.

Nom i Cognoms del titular

Nom del Banc o Caixa

Adreça de l'agència

Població

Codi Compte Client (CCC)

Entitat Oficina Control Núm. Compte

Data.....

Signatura del titular del compte o la libreta

ESCOLA I CIVILITZACIÓ

Editorial

Escola i Civilització són dos conceptes que tenen en comú el ser **possibilitats realitzades**. Escola, la *skholé* grega, l'*otium* llatí, com a oci o temps lliure s'oposa al temps de la servitud del treball penós necessari per a la subsistència. Civilització s'oposa a Barbàrie. "Bàrbar" és el terme despectiu que entre els grecs i els romans designava els estrangers. Podrem acumular subtileses relativistes, o millor, en un sentit més noble, consideracions sobre la igualtat fonamental de totes les persones per tal de treure a civilització algun component de superioritat si ens resulta molt molest; subsistirà, però, que l'aigua corrent a les cases, el sistema mètric decimal, una simfonia de Mozart, l'atenció als malalts o la benevolència en el tracte, són fets prou clars que ens indiquen que la qualitat de vida dels homes està travessada d'una possibilitat realitzada d'un més o un menys en una dimensió la possessió de la qual ens complau. La diversitat de civilitzacions és abans que cap altra cosa un fet a observar. És bo de saber enumerar-les ben objectivament, *som els mateixos els que comptem el temps de la mateixa manera*, cada civilització té el seu calendari, les seves festes, conserva el record de les seves matrius en el noms dels dies de la setmana, els mesos. No s'hi val a pensar-se que podem triar sempre com de nou i començant des de nosaltres mateixos allà on rebem els beneficis seculars d'una regularitat establerta i conservada.

Les oposicions oci/treball, civilització/ barbàrie es mantenen des d'alguna tensió, mitjançant la qual allò adquirit pot ser conservat o incrementat en la seva transmissió a través de la successió de generacions. L'adquisició que és la rea-

litat d'una ciutadania universal com a patrimoni de les nostres societats avançades comporta algunes tensions si hom vol el seu manteniment i l'enriquiment constant de les seves possibilitats. En el nostre ordenament jurídic actual l'escolaritat és obligatòria i gratuïta fins als setze anys. L'escolaritat és obligatòria perquè hom pensa que l'exercici de la ciutadania necessita d'alguns aprenentatges que precisen de l'oci per tal de poder ser adquirits i la llei ciutadana vetlla suplint l'atenció familiar per tal que aquesta possibilitat sigui eficaçment universal. L'escolaritat és gratuïta al no voler fer dependre els beneficis que procura de la condició econòmica diversa dels ciutadans.

"Fracàs escolar" és, si ho pensem una mica, una expressió contradictòria. Hom no fracassa en el temps lliure. Tot ell, la seva sola existència com a tal és un èxit com una possibilitat realitzada que convé agrair de tant en tant. El malestar en l'ensenyament deriva sobretot perquè hem introduït a les aules i els seus entorns les compulsions que agiten la concepció més brutal del que ens pensem que és l'èxit en la vida com una competició *individual*: la discriminació entre treballs servils i treballs liberals, entre mà d'obra no qualificada i llocs directius, la distància entre vides anònimes i famosos mediàtics, i totes les altres compulsions que acompanyen l'aparador de les nostres societats avançades, projecten sobre els moments més tranquils dels aprenentatges l'ombra terrible d'un fracàs en una competició definida fora d'ells mateixos. L'escola ha de restar al marge de tot allò que exclou el benefici de ser el que ella és, escola, és a dir, un temps de llibertat, el temps dels aprenentatges.

L'eslògan "cultura de l'esforç" potser estava ben intencionat, però està mal formulat i s'ha sobredimensionat com a remei universal. Pensant-ho amb calma veurem que no cal redundar ascèticament, i verbalment, el component d'esforç que implica tot aprenentatge. És la naturalesa de les coses a aprendre la que els dona el grau de dificultat que en cada cas tenen. Tot-hom qui ha exercit l'ensenyament sap que tampoc no està en mans de ningú oferir rebaixes "tontes", o exigir encariments encarcarats. Ho sabem si ens guien els continguts a transmetre, que és el que cal i que no convé justificar de cap manera donat que és una obvietat. Hi ha tota una cultura de l'aula molt plena d'una memòria d'obvietats, des d'ella es resoldrà pacientment el que, a estones, ara, sembla irresoluble i es resoldrà no tant per la seva formulació en doctrines o mètodes, sinó en el seu exercici constant en una pacient docència. És a aquesta **memòria de l'aula** a la que cal que estiguin atents els polítics si de veritat volen treballar a favor de la realitat escolar.

La "lògica" de la transmissió és molt severa amb qui trenca constantment les seves regles. Hom ha parlat recentment de la "sostenibilitat de la societat" referint-se al fet elemental que si gaudir d'uns beneficis demana uns esforços, si no hi ha continuïtat en els esforços no hi ha continuïtat en els beneficis. Convé, sobretot, conser-

var o introduir de nou si ja l'hem perdut, la senzillesa d'aquesta veritat. L'obligatorietat i gratuïtat de l'ensenyament concebuts com un servei social no pot convertir l'escolar -ni a les seves famílies- en un client d'uns serveis; senzillament perquè no és de la naturalesa de la institució escolar definir-se d'aquesta manera. L'escolar és un nou membre de la societat a qui li cal aprendre a complir els seus deures per poder viure amb dignitat l'exercici dels seus drets, i aprofitar l'oportunitat de rebre els aprenentatges que li són oferts com a possibilitats que ell pot fer realitat. La realitat d'unes capacitats desplegadas que són d'ell mateix, en cada cas, i de tots nosaltres com els seus conciutadans. Des d'aquesta perspectiva el que cal urgentment és *polititzar* l'escola. A l'escola ningú no hi va com a client a dotar-se del que sigui que li pertanyi únicament a ell mateix. **El que es juga en cada realitat escolar, és l'honor de tots els ciutadans.** Polititzar l'escola no vol dir evidentment, introduir les disputes sovint tant artificioses amb què els partits divideixen la societat, ni que a l'escola es parli de "política". Vol dir senzillament i noblement que mantenir escoles -espais de llibertat, espais d'aprenentatges- és aquell objectiu polític que manté la possibilitat de perfecció en tots els restants aspectes en què una societat pugui aspirar a perfeccionar-se fins a un grau de civilització que ens pugui complaure *a tots*. ●

CIUTADANIA I DEMOCRÀCIA

Jordi Galí

XXIIè Curs d'Estiu del GEN-Fundació Relleu
Barcelona, 2 de Juliol de 2003
Escola Sant Gregori

Ara fa un any em va tocar exposar el tema "Concepte de ciutadania" en una sessió del Curs d'Estiu del GEN. El text d'aquesta sessió va ser publicat en el n. 73 de la revista Relleu.

En el n. 75 aquesta mateixa revista em va publicar un text titulat "Civisme i democràcia" en el qual em referia d'una manera especial a la situació cívico-política del nostre país.

En aquest mateix n. 75 vaig recensionar el llibre "Dietari d'exili, de guerra i retorn, 1936-1940", de Ramon d'Abadal i Calderó, editat a cura de Francesc Vilanova, que ha escrit una introducció excel·lent.

El text es prestava especialment a continuar les reflexions sobre el civisme i la democràcia, a la llum dels esdeveniments de la nostra guerra civil de 1936-1939. Però per no allargar massa la recensió vaig preferir prosseguir-les en un nou text, que vaig titular "Continuïtat i discontinuïtat", per al n. 76 de Relleu.

El títol d'aquest darrer text no és pas afortunat ni expressiu, perquè no diu què és el que és continu i el que és discontinu. Hauria estat més entenedor alguna cosa com "Continuïtat vital (o biològica) i discontinuïtat política a Catalunya". Un títol potser massa llarg.

He fet aquest preàmbul per tal de posar de manifest que el tema, o el títol, que se m'ha encomanat aquest curs: "Ciutadania i democràcia" és troba en continuïtat amb una reflexió que fa molt de temps que dura. Avui aquí, però, voldria sortir decididament de la problemàtica específica del nostre país i intentar una visió més gene-

ral, reprenent en certa manera alguns dels punts que vaig tractar en l'anterior curs del GEN.

En l'exposició "Concepte de ciutadania" acabava dient que la ciutadania, en un concepte més o menys estàtic, no existeix: que la ciutadania és una "politeia", una actitud personal davant una realitat, la realitat política, que es modifica a cada instant.

Aquesta afirmació pot resultar ambigua, insuficient, i àdhuc confusional. Malgrat tot, segueixo creient en la seva validesa: la ciutadania, quant a "politeia", com a actitud personal, no es pot sotmetre a cap fórmula, a cap concepte estàtic o fix.

Però aquesta visió de la ciutadania com a actitud subjectiva, exhauereix potser totes les possibilitats del que pugui designar el terme? No existeix una ciutadania "objectiva" de la qual no seria més que una manifestació la "politeia", la ciutadania que exerceix cadascú, limitada a la pròpia i personal capacitat i limitada pel temps i per l'espai?

És sobre aquest punt que voldria exposar avui les meves reflexions. Unes reflexions que em condueixen a pensar que la ciutadania (i utilitzo aquesta paraula perquè no en tinc d'altra) és essencialment constitutiva de la naturalesa humana.

Ja sé que el terme naturalesa no està de moda, i que molts pensadors el rebutgen amb menyspreu. Siguem modestos, doncs, i diguem, en lloc de naturalesa humana, "allò que distingeix l'ésser que habitualment anomenem home dels altres animals, avui i aquí". Allò que, ni tan sols fent trampa (i se'n fan moltes) no és possible reduir a les formes i estructures d'ésser del que fins ara hem anomenat animals.

Potser en el fons no faig més que repetir el que diu Aristòtil quan presenta l'home com un animal polític. No ho sé. Però em plantejo si no podríem girar la fórmula del revés i dir que un animal polític és un home.

Ni Aristòtil ni Plató no diuen això. Aristòtil ens parla de la ciutat de les abelles i Plató de la ciutat dels porcs. El problema de la contraposició animal-home no sembla tan important per a ells com ho és per a nosaltres, probablement perquè no tocava punts tan sensibles com avui quant a la concepció del món i el sentit de la nostra existència.

No insistiré en aquest punt ni en el valor i sentit de les ciutats animals en els pensadors grecs ja que no estic capacitat per a fer-ho i d'altra banda ens allunyariem del tema. Però sí que voldria fer notar un altre punt, que és el que m'interessa.

Si interpreto bé el que no conec a fons, segons el pensament d'Aristòtil existeix la possibilitat d'una ciutat humana que s'aproximi a la ciutat dels déus, a la ciutat perfecta. És una ciutat que es fonamenta en un tríode de realitats: la primera i primària és l'existència d'un "logos", raó, paraula, força de la ment que ens permet distingir el que està bé i el que no ho està. La segona, l'"areté", paraula que podríem traduir per virtut, coratge, excel·lència: una actitud subjectiva, doncs, que posa en funció el "logos". La tercera, l'"alétheia", la veritat. Aquest mot mereix un breu comentari. El prefix a- indica negació. La veritat pels grecs no és una "cosa" positiva sinó un "desvelament", és el fet que quelcom deixi d'estar amagat, oblidat o obscur: "lethés" vol dir tapat, oblidat, obscur, amagat.

L'articulació d'aquest tríode sembla força clara: el "logos", mitjançant l'"areté", és capaç de desvelar la veritat. Val la pena afegir que el mot "alétheia", veritat, significa secundàriament també "realitat". Veritat és realitat.

El pensament grec, en el seu conjunt, representa un salt qualitatiu molt important en el pensament humà i es converteix en un pern al voltant del qual gira, d'una banda, tot el pensament polític posterior, i de l'altra ens permet una millor comprensió d'altres societats anteriors.

Ara bé, un salt qualitatiu no és un començament absolut. Voldria fer ressaltar aquest punt ja ara, per bé que parlaré una mica més endavant de la idea de començament. No crec en començaments absoluts ni en ruptures absolutes. Crec que cal pensar en un "continuum", en una espècie de "tema amb variacions", per utilitzar una terminologia musical, en uns desenvolupaments, molt més que en unes ruptures i començaments radicals que ens facin dir amb una petulància més aviat ridícula: "Ara...!". "Sí, però ara... nosaltres...!". Penso, fins i tot, que la distinció entre pensament polític clàssic i pensament polític modern té bastant d'artificiositat, i que potser el seu valor és més didàctic que no altra cosa.

Concretament, em penso que el tríode aristotèlic "logos-areté-alétheia" és totalment vàlid avui dia. I penso també que a partir de la idea de "logos" s'han produït al llarg del temps una sèrie de desenvolupaments. Resumint molt, sense argumentar i només amb l'intent de donar una seqüència comprensible jo diria el següent: la racionalitat del logos condueix a la ruptura del determinisme de la naturalesa. La racionalitat és la mare de la llibertat. I la llibertat, al seu torn, implica la possibilitat de la gratuïtat i de l'arbitrarietat, o, si la paraula us sembla massa forta, de la convenció. Gratuïtat i arbitrarietat (o convencionalisme) s'expressen en les dues manifestacions més específiques de les societats humanes: la litúrgia, que intenta regular les relacions amb el sagrat, i el dret, que intenta regular les relacions entre els membres de la societat. Tots sabem que hi ha una forta relació entre aquestes dues activitats i que en societats primitives simplement es confonen.

Aquest recorregut: logos - llibertat - gratuïtat - arbitrarietat o convenció - litúrgia - dret, ens expressa què és el que és específicament humà des del punt de vista objectiu. Un "específic humà" que només es pot realitzar mitjançant l'"areté", la virtut, el coratge, l'excel·lència. Un específic humà que només es realitza, quan es realitza, "amb l'altre" i que tendeix al desvelament d'allò que és ocult i que és la veritat - realitat, allò que alguns anomenem "el sagrat" o més simplement Déu. No és això la ciutadania, en darrer terme?

Voldria fer ara una incursió en aquest terreny tan relliscós i nebulós del que s'acostuma a anomenar "hominització". Ja he fet referència a la crítica, no per externament educada menys plena d'odi i de ferocitat, al concepte de naturalesa humana: es tracta de suprimir tota diferència no verbal entre l'home i els altres animals, per tal que caigui, privada de tota base "científica", tota possibilitat de transcendent. Recentment, hom ha reclamat la condició d'humans per als ximpanzés. Potser seria millor reclamar la pertinença a l'honorable confraria dels ximpanzés per a alguns biòlegs i professors d'universitat.

Ja Chesterton havia fet notar que havíem hagut d'entrar bastant endins de les coves per trobar

rastres d'humans que pinten rens però que probablement hauriem d'anar molt més endins per trobar rastres de rens que pintin homes.

En aquesta matèria l'única cosa que convindria no perdre és el sentit de l'humor i el sentit comú. I si a uns determinats "filòsofs" o "pensadors" o "intel·lectuals" no els agrada la paraula naturalista que n'inventin una altra però que no ens diguin que entre l'home i els altres animals no hi ha diferències diguem-ne "essencials". Si poden, que ens expliquin, en una visió més positiva, per què la diferència entre un home i un ximpancé és molt més gran i sobretot d'una mena diferent, que la diferència entre un ximpancé i una mosca.

Jo no sé, ni ho sap ningú, quan ni com comença sobre la terra a existir el que anomenem home. El que sí que sé és que en un cert moment trobem manifestacions d'una conducta que respon a estructures mentals que no difereixen en absolut de les nostres. Prendré només alguns exemples:

Les pintures rupestres: sembla que del que es tracta, almenys en alguns casos, és de matar en efigie per tal d'obtenir uns determinats èxits. És un dir, el resultat d'un procés mental que és exactament els dels nostres polítics durant les campanyes electorals.

La posició fetal dels difunts i l'orientació de les tombes: gestos rituals i arbitraris, tan convencionals com celebrar una missa, tirar una flor sobre la tomba, recitar una poesia o exaltar les virtuts d'aquell que ens ha deixat.

Els monuments megalítics: bé, em penso que no cal ni parlar-ne. Dedicats als déus de la societat, a exaltar els difunts, a mostrar el poder dels vivents...: bancs, hotels de luxe, exhibicions arquitectòniques beneïdes per grans manitús, escultures de tota mena fetes per "genis" de tota mena...

Quan l'any passat vaig parlar de les litúrgies dels grans consells d'administració, de les inauguracions solemnes, dels macrofestivals; quan vaig establir la proporció: missa dominical és a discoteca de fi de setmana com pontifical és a

macroconcert, potser algú, si ho va escoltar o ho va llegir, va pensar que el que jo pretenia és intentar fer una "gracieta".

No. No volia fer cap "gracieta". Volia, com voldria ara, trobar la manera de ficar al cap dels qui m'escolten o em puguin llegir, la veritat elemental i bàsica que la nostra estructura mental és la mateixa dels primers homes que clarament se'ns manifesten com a tals, i que per tant "no és veritat" que "ara" està "començant" una cosa "nova". Ja sé que això és molt difícil perquè la il·lusió del "començament absolut" és de les més constants i tenaces de l'esperit humà i no seria gens difícil fer una tesi doctoral mostrant com a cada generació, cada vint-i-cinc o trenta anys, és repeteixen les manifestacions sobre la "novetat absoluta" "el començament d'una nova època" "el tombant

decisiu en la història de la humanitat" i altres galindaines. La sabiduria popular contesta en forma de refrany: "fa molts anys que les oques tenen bec".

Variaran les formes externes, els continguts, els déus a adorar. Però no les estructures

mentals, les estructures pròpies de l'existència humana, que són les que configuren l'home en ciutat i ciutadania.

A propòsit, no he parlat fins ara de la línia de pensament i d'actuació que ens dibuixa la Bíblia, i l'Església a continuació, quant a aquesta ciutadania objectiva que considero consubstancial a l'home. Potser el complement més important que aporta el pensament hebreu i cristià al que hem dit fins ara és la idea de "començament" i tot allò que gira al seu voltant

"Beresit". Al començament. Aquest és el primer mot dels dos llibres de la Bíblia que potser són els fonamentals del punt de vista del pensament: el Gènesi i l'Evangeli de sant Joan. "Beresit bara elohim", diu el Gènesi. Al començament Déu creà. I sant Joan: Al començament era el Verb.

Dues observacions. Primera: encara que no es conservi en cap text que s'hagi trobat fins ara, és molt evident, i la gran majoria d'exegetes i filò-

**la nostra estructura mental
és la mateixa dels primers
homes que clarament se'ns
manifesten com a tals**

legs així ho entén, que la paraula inicial de l'Evangeli de sant Joan és "beresit" i que tota la frase és una rèplica de la frase inicial del Gènesi. Segona: l'hebreu "dabar", que és el mot que ha estat traduït per "logos" en grec i per "verbum" en llatí, pel que he llegit té un valor marcadament verbal, ja que l'hebreu clàssic desconeix els mots abstractes. Per tant, potser fóra més correcta la traducció: "Al començament fou el parlar de Déu". Fixeu-vos com això ens situa en una perspectiva diferent a la que estem habituats, que és una perspectiva més aviat estàtica. Si "dabar" és un verb, Déu és més aviat un etern començament, és un "parlar", és una acció constant, una constant novetat absoluta.

Aquest punt de vista té unes conseqüències importants quant a l'home. Acostumem a donar com a bona la traducció l'"home imatge de Déu". Sembla que és més exacte dir: l'home és "icona" de Déu, és a dir, d'acord amb la sensibilitat del cristianisme oriental, aquella realitat material que "transparenta" la realitat de Déu. Si Déu és constant començament absolut i novetat absoluta, imatge de Déu pot voler dir constant començament relatiu i novetat relativa. Si intentem relligar aquesta realitat amb el trípede logos-areté-alétheia aristotèlic podem concloure que aquesta ciutadania objectiva consubstancial a l'home que estic cercant de circumscriure comporta l'acció, nova i recomençada a cada moment.

Notem com, a diferència dels grecs, la Bíblia des del principi distingeix qualitativament l'home dels altres animals. L'home és "ànima vivent" i els animals li són subordinats. Aquest pensament, més o menys explícit, de vegades per contraposició (l'home pot lamentar-se que Déu el tracti com un animal, a causa de les seves infidelitats), recorre tot l'Antic Testament.

Però no és en aquest punt que voldria insistir, sinó en el del "començament" com a imatge de Déu. En altres ocasions he recordat que Hanna Arendt, més d'una vegada i en especial en el seu llibre "Sobre la revolució", recorda la frase de sant Agustí: "l'home fou creat perquè hi hagués un començament". Jo us recomano especialment aquest llibre, que més enllà de la "tesi" del triomf de la revolució americana i el fracàs de la revolució francesa, és en realitat una llarga medi-

tació sobre què cosa pugui ser una "fundació". Començament, fundació, dues nocions que tenen molt a veure amb la ciutat i la ciutadania, objectivament considerada aquesta com a consubstancial a la condició humana.

Tenim un exemple paradigmàtic del que pugui significar fundació i és el relat de la fundació de Roma: hi trobem tots els "ingredients" de la ciutat i la ciutadania: la relació als déus, la litúrgia confosa encara amb el dret, la gratuïtat i l'arbitrarietat provinents de la llibertat només sotmesa als déus. Evidentment amb un "logos": gratuïtat i arbitrarietat no volen dir estupidesa ni caprici. L'elecció del turó del Palatí, les dimensions de la valla, l'orientació de la porta, no són "perquè sí": tenen uns motius racionals. Però són resultat d'uns actes lliures litúrgico-jurídics on la llibertat s'exerceix en la seva màxima capacitat: la capacitat d'autolimitar-se. I jo em pregunto: serà aquesta capacitat d'autolimitació la que farà que Roma domini el món?

I a continuació la llegenda ens introdueix a dues categories que tenen també un paper essencial en la ciutat i en la ciutadania. Remus entra a l'enclos sagrat saltant la valla i Ròmul el mata. L'episodi pot significar, ens diuen, que Remus representa els plebeus que després es retirarien a l'Aventí i Ròmul els patricis habitants del Palatí. Potser sí, però a major profunditat d'allò que ens parla és de "transgressió" i de "càstig".

I ara em permeto fer un salt a la narració bíblica del Gènesi. L'establiment d'Adam i Eva al Paradís no seria pas el model analògic de la "fundació" d'una ciutat? Hi trobem la possibilitat d'una màxima llibertat, amb només una condició, que és a la vegada una interdicció i una impossibilitat: voler ésser com Déu, passar per sobre del Fundador. Hi trobem la transgressió i el càstig. I el càstig, potser més que l'expulsió del paradís, és la constatació de la pròpia vulnerabilitat, de la pròpia nuesa. De la consideració d'aquesta nuesa i vulnerabilitat sorgirà, com a protecció, el sentit de la convenció, que conduirà a la litúrgia i al dret.

Podríem preguntar-nos ara si el Nou Testament aporta quelcom a aquest conjunt: logos-areté-alétheia - començament-fundació-transgressió-càstig.

Ressalten, en primer lloc, les afirmacions de Jesús sobre el seu Regne: un regne **seu** i que **no és d'aquest món**. Però no tot s'acaba aquí: "no vull que els treguis del món sinó que els lliuris del mal". Comptat i debatut, l'interès, la preocupació, l'amor al món i el desig de salvar-lo són el tema únic de tot el Nou Testament. Però els camps queden totalment desllindats: un regne que no és d'aquest món i un món que Jesús vol incorporar al regne o al qual vol que baixi el regne, sense per això trencar les seves pròpies normes de funcionament, és a dir, repectant la llibertat de l'home.

"Doneu a Déu el que és de Déu i al Cèsar el que és del Cèsar". La frase, com en general totes les de Jesús, admet moltes connotacions i traduccions. Una d'elles és precisament que els camps estan separats i el pont que hi ha entre ells **no és** precisament el diner i el poder (una altra possible interpretació, que a mi em sedueix molt perquè Jesús "olorava" de seguida les dobles intencions dels hipòcrites és: "aneu a fer punyetes", que no és pas excoent de l'anterior).

No corresponen a Jesús els "repartiments d'herència": no és aquest el seu problema, que diuen ara. I de vegades arriba a ser dur en aquests seus plantejaments de separació dels camps: "de pobres en tindreu sempre entre vosaltres, però a mi no". I jo insistiria que aquest tallant desllindament no és per menyspreu d'aquest món sinó per respecte a la nostra llibertat. I em sembla que en alguns passatges, quan ens parla de "la manera de posar-s'hi" això és manifestament patent.

"Ja sabeu (em sembla veure una ironia plena de tendresa, molt pregona, en aquesta expressió), ja sabeu que els governants de les nacions en disposen com a amos i els magnats les tenen sota el seu poder. No ha de ser així entre vosaltres; sinó que el que vulgui arribar a ser gran entre vosaltres que es faci servidor vostre".

Poques paraules han tingut més transcendència política aquests dos darrers dos mil anys. Es que hi ha algun governant o algun tirà, avui dia, que no "digui" que fa el que fa "al servei" del poble?

Però el Nou Testament no s'acaba en els Evangelis. De sant Pau jo notaria, en aquest aspecte de la ciutadania, sobretot dos punts.

En primer lloc el respecte a les institucions i a les autoritats constituïdes (ell mateix no vacil·la en fer ús de la seva condició de ciutadà romà), i la injunció repetida més d'una vegada a obeir-les.

En segon lloc la insistència en el fet que "tenim la nostra ciutadania al cel", que som "conciutadans" dels sants, i que per tant "hem d'abandonar la vella manera de viure". Fixeu-vos com sempre topem amb el mateix: la distinció nítida dels dos camps i els consells per actuar en el món, d'acord amb la nostra "nova" ciutadania.

I l'Epístola als Hebreus ens diu que la fe és "la recerca d'una pàtria" i que aquesta pàtria definitiva no és la ciutat present.

Jo em pregunto, en aquest punt, si no hi ha una coincidència de fons entre la ciutat aristotèlica en què els homes i els déus conviuen i la ciutat celestial del Nou Testament. Potser la diferència essencial és que Jesús i Sant Pau ens parlen d'un regne i d'una ciutadania reals i Aristòtil es mou en el terreny d'una excel·lència desitjable. Seria una confirmació més del fet que la vinguda de Jesús és una resposta als anhels més nobles de l'ésser humà.

Deixem però aquest punt i plantegem dos interrogants que em semblen fonamentals:

1.- És possible que la ciutat terrena s'organitzi a la manera de la ciutat de l'excel·lència o ciutat celestial?

2.- Suposant que això sigui possible, podem fer-ho amb només el nostre esforç humà?

Aquestes dues preguntes, potser històricament es presenten com a dues, però en realitat giren al voltant d'un sol tema; el de saber, pura i simplement, si l'home és, pot arribar a ésser, o serà necessàriament, Déu.

El tema es presenta segons dues modalitats. O bé hi ha Déu, i l'home pot arribar a la "ciutat de Déu" a través d'una "imitació" perfecta de Déu i el seu actuar, és a dir, a través de la teocràcia.

O bé no hi ha Déu i el lloc de la Bondat, la Perfecció i la Plenitud que la imaginació humana donava a aquest ésser serà ocupat gradualment per l'home, amb el seu esforç.

Jo em penso que cal contestar negativament les dues preguntes i rebutjar les dues modalitats de resposta positiva.

La teocràcia suposa en última instància que l'home domestica Déu a través de la política. És a dir, Déu ja no és Déu. D'altra banda el Nou Testament ja hem vist que és prou clar en aquest aspecte. La temptació que podríem anomenar "constantiniana" va ser rebutjada per sant Agustí a "La ciutat de Déu". Periòdicament s'ha anat reviscolant la qüestió en el món influït pel cristianisme i potser la darrera i més important discussió en aquest aspecte és la que varen tenir el jurista Schmitt i el teòleg Peterson, amb el nazisme com a teló de fons. La conclusió cristiana més correcta potser és que el pan-politicisme, la divinització de la política, és, en el fons, l'Anticrist.

I l'Islam? Em penso que no sabem on pot anar, en aquest aspecte. Per força el "Llibre" ha de ser "interpretat" i és per aquí s'obre una esclatxa important a la possibilitat de rebuig de la teocràcia.

Quant a la segona possibilitat, la possibilitat immanent que l'home sol construeixi la ciutat perfecta, avui és una creença subreptíciament generalitzada, a través del mite de la "societat civil" i del dogma intocable i "políticament correcte" de l'absolut de la consciència individual, per sobre de la qual no hi ha ni hi pot haver res.

Voldria citar, a propòsit del tema, unes frases del jueu Jacob Taubes, professor que fou a la universitat de Berlín.

"No arribarem enlloc a partir de la immanència. El pont llevadís és sempre de l'altre cantó".

"Podem prendre l'ascensor fins als pisos superiors de l'ànima... però això no condueix enlloc".

"És des de l'altre cantó que ens diuen que som alliberats".

"Podeu fer el que vulgueu, però si Déu és Déu, és impossible fer-lo sortir de la nostra ànima; tot s'acaba en aquest punt indefugible".

"Alguna cosa ha de passar de l'altre cantó".

Són frases d'un professor jueu que es sap pròxim a la mort. Són, d'altra banda, constatacions experimentals.

Ara bé, la impossibilitat de "sortir-nos-en sols", que es relliga amb la consubstancialitat de la referència al sagrat i amb la mateixa idea de ciutat no excusa ningú de lluitar per la ciutat terrena. Als cristians no solament no ens excusa sinó que ens obliga i l'Església així ho diu. Probablement la decisió més important que ha pres mai l'Església és el rebuig, el segle II, del gnosticisme, que pretenia aïllar els escollits i "forçar" la vinguda del Regne amb la interdicció de la reproducció. "No demano que els tragueu del món, sinó que els lliureu del mal", demana el Fill al Pare. Petició ben difícil, com hi ha món!, que ens obliga a empatollar-nos en aquest món i de vegades no sabem pas ben bé si ho fem "lliurant-nos del mal". Clavel ens diu, molt encertadament, que l'Església va prendre sobre seu unes responsabilitats polítiques en el moment de la invasió dels bàrbars i que ningú no pot pas dir amb seguretat si va fer bé o no, ni fins a quin punt. Però el que sí que és indubtable és que tota la història d'Europa arrenca d'aquest fet.

La teocràcia suposa en última instància que l'home domestica Déu a través de la política

La lluita per la ciutat terrena ens concerneix tots, creients o no, i només sabem que anem pel bon camí si estem convençuts que no aconseguirem la perfecció. L'única actitud inacceptable és la dels qui es creuen tenir "la clau" de l'afer, "la" fórmula, "el" sistema, "la" solució. En el fons tota ideologia d'aquesta mena és una recaiguda en la teocràcia. Fins la ideologia que diu que hem de lluitar contra les ideologies.

No es tracta, en aquesta lluita, d'una "enginyeria social" a la popperiana manera, que en realitat ens deixa "fora" de la ciutat. Es tracta del convenciment "religiós", en darrer terme, de la nostra limitació i de què no som Déu. Com més estiguem convençuts d'això, més possibilitats tenim d'acostar-nos a la ciutat perfecta. Però es tacta també de saber que estem "relligats" a una realitat que ens sobrepassa i ens obliga.

Ara bé, des de Jesucrist, o des de sant Pau o des del segle XVII, no m'interessa ara ni discutir ni

precisar aquest punt, hi ha un fet que ens ha esdevingut clar. I és que l'“areté” grega no és quelcom d'uns quants, sinó una possibilitat de tots. Tots som cridats a la virtut, al coratge, a l'excel·lència. Això i no altra cosa és la democràcia. I a la inversa, si no hi ha l'“areté” grega i juntament amb ella la “inversió” cristiana (el que vulgui ser el més gran que es faci servidor de tots) no hi ha realment democràcia.

Democràcia vol dir govern del poble. Govern del poble en una ciutat que existeix objectivament, substancialment, per establir un sistema de relacions entre els seus membres i entre la totalitat dels seus membres i els déus que la presideixen. Una ciutat que està configurada amb una litúrgia i un dret. Una ciutat on és possible la transgressió i el càstig. Una ciutat que tingué un començament, que fou fundada, però que cal refundar a cada instant, perquè tot home és un començament. La democràcia no s'exerceix sobre un material humà informe d'acord amb la voluntat o el caprici d'aquells que casualment es troben sobre l'escena del món en un moment donat, sinó sobre quelcom molt sòlid de preexistent que obliga.

De fet les constitucions, o un conjunt de normes escrites o no escrites, intenten en cada cas expressar, i ho aconsegueixen amb fortuna desigual, quins són els déus de la ciutat, amb quines fórmules litúrgico-jurídiques cal honorar-los i com cal dur a terme l'assumpció del poder per part del poble. És en aquest punt on es presenten els problemes tècnics majors de tot règim que vulgui ser democràtic i que ja he esmentat en altres ocasions: el de la participació dels ciutadans en la vida pública i el de la representació d'uns ciutadans per uns altres ciutadans. No són problemes fàcils, o, potser més ben dit, són problemes que no tenen ni poden tenir una solució totalment satisfactòria.

Però hi ha un altre fet al meu entendre més de fons que prové de la mateixa estructura permanent de la ciutat i que es manifesta més en la democràcia que en qualsevol altre règim polític: és el de la relació amb el passat, o, si ho volem d'una manera més gràfica i contundent, per bé que no més exacta, el problema del vot dels morts.

En una monarquia, el “rei” no mor mai. La continuïtat amb el passat ve garantida per la continuïtat de la dinastia. En un règim oligàrquic aquesta continuïtat no és tan vistent, però sempre ho és més que en un règim democràtic, on la diversitat d'opinions i de punts de vista és necessàriament més gran. Jo em penso que aquesta diversitat ve afavore-

rida en els moments actuals pel subconscient immanentisme del “jo” divinitzat que indueix amb gran facilitat al nefast: “ara nosaltres...” a què he fet referència abans. És cert que en les retòriques electorals la referència al passat acostuma a manifestar-se, ja sigui per blasmar-lo (una ben pobra manera d'exaltar l'“ara nosaltres...”), ja per

**si nosaltres podem gaudir
d'alguna mena o altra
de llibertat... ho devem
als qui han pensat, lluitat,
patit i moltes vegades
sacrificat la seva vida
per un ideal de ciutadania**

aprofitar-lo com a “cosa”, com a “objecte” utilitzat per a les nostres finalitats. Es tracta en general molt més d'atreure i reforçar el vot dels vivents que no d'extreure lliçons del vot del que en Fabra en el seu testament i amb una expressió tan catalana anomenà “els seus majors”.

Aquesta actitud em sembla radicalment injusta i empobradora. Injusta perquè si nosaltres podem gaudir d'alguna mena o altra de llibertat, d'alguna mena de participació, ni que sigui mínima, en la vida pública, d'alguna mena de respecte, per imperfecte que sigui, de la nostra dignitat de ciutadans i de la nostra opinió, si alguna cosa tenim en aquest món de la ciutat i de la ciutadania, ho devem als qui han pensat, lluitat, patit i moltes vegades sacrificat la seva vida per un ideal de ciutadania.

Empobridora, perquè en el moment que museïtzem o simplement utilitzem el passat a tall d'objecte útil per als nostres objectius immediats i exclusivament en funció dels nostres interessos immediats ens privem automàticament d'una enorme quantitat de riquesa de pensament i de sentiment.

Jo no crec que la manca d'una seriosa referència al passat sigui quelcom consubstancial a la democràcia. És especialment aguda en la "nuestra" democràcia; probablement molt més en les democràcies (mantinguem, amb les reseves que calguin, el nom democràcia) europees, que en la democràcia americana.

El que preocupa i fa pensar és que aquest fenomen es produeixi precisament en societats que han arribat a un cert punt dolç de vida cívica i a una situació de benestar material que sí que podem dir sense mentir que mai no s'havia produït d'una manera tan col·lectiva i general en la història humana.

He tocat aquest punt en altres ocasions. Repetiré simplement que em confirmo en què l'immediatisme i l'autodivinització són allò que pot malmetre i anul·lar els esforços de tants i tants que ja no són entre nosaltres i gràcies als quals podem gaudir d'una vida menys penosa materialment i més lliure políticament. La meua reflexió va, em

penso, pel mateix camí d'unes frases que he sentit dir a en Jordi Sales i que espero veure desenvolupades algun dia, sobre la incapacitat (no sé si és aquesta la paraula) de les societats liberals (en el més noble sentit de la paraula liberal) de reproduir les condicions que els han donat la vida, i, per tant, de reproduir-se.

Crec que algunes mesures poden ajudar a evitar el col·lapse de les nostres societats, que si segueixen el camí de tancar-se sobre elles mateixes no tenen futur. Per exemple, la substitució d'una concepció de la cultura que només condueix a una cursa de vanitats entre vivents, per una consideració seriosa del patrimoni, perquè ningú no és ni "bo" ni "important" fins que ha mort. O la consideració dels clàssics com a vivents a respectar i no com a objectes que hom pot trossejar, utilitzar o prostituir al propi albir, pagant, és clar, el contribuent. O el restabliment de la dignitat del treball, cosa no pas fàcil.

Però res no pot millorar la situació (que serà més o menys bona o dolenta, és igual, no entrem en discussions bizantines i estèrils, però que és indubtablement millorable), sense una actitud que només pot venir d'una reflexió personal sobre què vol dir ciutat, ciutadania i democràcia. Reflexió a la qual he intentat aportar alguns elements avui aquí. ●

QUÈ VOL DIR “LA CIVILITZACIÓ”

Robin George Collingwood

Aquest article fou publicat a la revista Cités, PUF, n. 12 - 2002, dedicat monogràficament al tema Religions i Democràcia.

La tasca que ens proposem és de trobar en què una societat civilitzada difereix, o pot diferir, d'una societat pura i simple, és a dir, dilucidar què és la civilització.

La millor manera d'abordar una qüestió d'aquest tipus és recórrer al diccionari. El diccionari no ens donarà una resposta completa; perquè la resposta que volem ha d'ésser més explícita i més detallada que qualsevol explicació que un diccionari ens pugui oferir. Però si el mot “x” és un mot habitual en una determinada llengua, la pregunta: què és “x” és idèntica a la pregunta: “quin contingut donen a aquest nom els que parlen aquesta llengua?” Es tracta d'una qüestió d'història. És una pregunta sobre certs fets històrics, és a dir, les circumstàncies en què el mot “x” ha estat utilitzat. La pregunta és: “quan la gent ha utilitzat el mot “x” en quin sentit o en quins sentits l'han utilitzat?”. Ara bé, és precisament als diccionaris a qui correspon de respondre a preguntes d'aquesta mena, o bé a qui correspon donar els passatges literaris, en el més ample sentit d'aquesta paraula, dels quals el que ha plantejat la pregunta podrà treure la informació desitjada –no pas la informació en ella mateixa, sinó les dades que li caldrà interpretar per obtenir aquesta informació.

Les dades són les cites, que formen la part essencial d'un diccionari. Les definicions que les cites aclareixen no són més que els títols d'una classificació. Per a aquell que ignora quasi totalment una llengua, les definicions són útils per elles mateixes; per a aquell que coneix suficient-

ment bé aquesta llengua, i que desitja passar d'un coneixement més o menys correcte d'un determinat mot a un coneixement més exacte del que han volgut dir realment les persones que l'han utilitzat, les cites són el principal material. Els sentits que el diccionari dona més o menys ordenats són per la seva mateixa naturalesa, les interpretacions que el lexicògraf fa de les cites; i per a la persona que cerca, que és la que considerem en aquest moment, el lexicògraf no té cap particular autoritat; ell també cerca.

El mot “civilització” és un mot usual en la llengua anglesa. És usual perquè és necessari per a indicar una idea usual a l'esperit de la gent que parla aquesta llengua. Tothom que parla anglès ha utilitzat aquest mot, o ha trobat altres persones que l'han fet servir de paraula o per escrit, i té alguna mena d'idea o opinió sobre el que volien dir aquestes persones. Reflexionar sobre aquests usos, per tant, donaria a qualsevol persona que parla anglès més informació sobre el que vol dir “civilització”. Però cap científic seriós s'accontentaria només amb aquestes informacions. Recollides a l'atzar, forçosament han de reflectir tots els prejudicis i ignoràncies del que les ha recollides. Allà on no hi ha diccionari, no és pas possible d'evitar aquests perills sense dedicar-hi molt de temps, perquè cada persona és per a ell mateix el seu propi lexicògraf. Allà on hi ha un bon diccionari, com l'*Oxford English Dictionary*, el que dogmatitza amb si mateix sobre el sentit d'una paraula és un neci; i si dogmatitza amb altres, és un delinqüent.

L'*Oxford English Dictionary* defineix la “civilització” en tres sentits:

1.- El més antic és un sentit tècnic de dret: “Llei, acte judicial o judici que converteix en civil un procés criminal, i que es realitza canviant totes les denúncies en una instrucció, o el contrari.” L'assimilació de la *Common Law* al dret civil. Citat a partir de 1704, però marcat amb un asterisc que indica que està fora d'ús.

2.- “L'acció o el procés de civilitzar o de ser civilitzat.” Citat a partir de 1775.

3.- “Més habitualment, la condició o l'estat civilitzat; estat evolucionat o avançat de la societat humana: etapa particular o tipus particular d'aquesta condició o estat”. Primer cita el 1772.

(Sí, però evolucionat en quin sentit? avançat cap a quina finalitat? El 1893, quan aquest volum de l'*Oxford English Dictionary* va ser publicat, tot era molt clar. Avui cal ser més explícit. Vegeu més avall).

Aquesta primera citació és interessant perquè hi veiem aquest mot lluitant per establir-se. Boswell (*Life of Johnson*, ed. Hill i Powell, 1934, II, p. 155) diu el 23 de març d'aquest mateix any: "El vaig veure quan estava preparant una quarta edició del seu diccionari infolio (...) No hi volia admetre *civilització* sinó només *civilitat*. Malgrat tot el respecte que li tenia, jo creia que *civilització*, provinent de *civilitzar*, com a oposat a *barbàrie* era millor que *civilitat*. El 1790 el mot ha pres carta de naturalesa."

Boswell pensava que la *civilització* és una altra cosa que la *civilitat*. No tenia res en contra del mot "civilitat"; el que defensava és que "és millor tenir un mot diferent per a cada sentit". El que no diu és en què difereixen els dos sentits; però suposo que pensava que, mentre que la *civilitat* és només un cert estat o condició de la societat, "*civilització*" implica alguna cosa més, que és l'acte de fer néixer aquest estat o condició, de manera que el mot "civilitat" implica quelcom d'estàtic i el mot "*civilització*" quelcom de dinàmic.

No ens pararem en el sentit jurídic. El sentit modern que ens concerneix és el número (3). Ens caldrà, evidentment, anar al mot "*civilitzar*". Comencem, però, ja que ens l'han imposat a la nostra atenció, pel mot "*civilitat*".

"Civilitat" és definit segons dues accepcions.

I.- Diferents sentits arcaics que es refereixen a la ciutadania no ens interessen.

II.- Quatre sentits "referents a la civilització, a la cultura".

10.- "Absència de barbàrie = civilització(2). Arcaic." Citat 1549-1881

11.- "Educació polida o liberal; instrucció en "humanitats"; bona educació; cultura, refinament. Arcaic." Citat 1533-1858.

12.- "Conducta convenient en les relacions entre persones civilitzades; polidesa o cortesia habitual, en oposició a la grolleria en la conducta, respecte convenient, consideració." Citat 1561-1855.

13.- "Dignitat, decòrum. Fora d'ús." Citat 1610-1672.

El verb "civilitzar", d'on prové d'una manera immediata "civilització", ens diuen que és un préstec del verb francès del segle XVI *civiliser*. "Sembla que prové del llatí medieval *civilizarer*; convertir en civil un afer penal, d'on prové la transferència de "convertir en civil" a altres sentits. El diccionari dóna la següent llista de sentits; suprimeixo les subdivisions.

1.- "Treure d'un estat de barbàrie, instruir en les arts de viure, i elevar així en l'escala de la humanitat; il·luminar, refinar, i polir." Citat a partir de 1640.

2.- "Convertir en "civil" o moral; sotmetre a la llei de les conveniències civils o socials." Citat 1640.

3.- "Convertir en legítim o convenient en una comunitat civil. Fora d'ús, rar." Citat 1643

4.- "Transformar una causa penal en una causa civil".

5.- "Intransitiu, esdevenir civilitzat o educat." Citat 1868.

És senzill. El verb "civilitzar" va prendre carta de naturalesa al principi del segle XVII, amb la significació de "convertir en civil". El nostre mot "civilització" prové del sentit de (I). Passem ara al mot "civil".

"Civil" també és un préstec del francès al llatí. El mot llatí vol dir "referent als ciutadans, als seus drets personals, etc.", d'on prové el sentit "que es refereix al cos dels ciutadans o república, polític, públic", i també "que es referix al ciutadà en tant que diferent del soldat", i "que té les característiques del ciutadà, polític, cortès o coratjós". El desenvolupament del sentit, que ja s'havia produït en llatí no ha sofert més que lleus modificacions en francès o en anglès.

Podem ometre els cinc primers sentits; no són més que variacions sobre el tema "referent als ciutadans".

6.- "Convenient o escaient a un ciutadà." Citat a partir de 1526. És interessant donar la cita de T.H.Green (1883): "Aquest esperit civil (civisme, diríem avui. *Nota del traductor francès*) gràcies al qual les inspiracions de la passió personal queden dominades."

7.- "Ben ajustat, ordenat, ben governat - fora d'ús." Citat 1591-1685.

8.- "Situat en aquella condició social que acompanya la ciutadania o que és implicada en la vida

de les comunitats; no bàrbar; civilitzat, avançat el les arts de viure.” Citat a partir de 1533.

9.- “Instruït; ben educat; refinat, cultivat, polit - fora d’ús.” Citat 1631-1691.

10.- “Parlant del vestit. No estrident ni cridaner, discret, convenient, seriós; i també, parlant de les persones, convenient o decorós en la seva conducta, els seus hàbits, etc. - fora d’ús.” Citat 1609-1691.

11.- “Compassiu, dolç, bo - fora d’ús.” Citat 1613-1684.

12.- “Polít o cortès en el seu comportament amb el pròxim; cosa que es converteix, en l’ús recent en “convenientment cortès”, “d’un nivell normal o mínim de polidesa”, o en el sentit només negatiu de “no (realment) mal educat”, mentre que *cortès* o *polit* indiquen qualitats positives.” Citat a partir de 1606.

13.- “Per transferència de sentit, parlant dels animals i de les coses.” Citat a partir de 1572.

El diccionari passa aleshores als sentits en els quals “civil” s’oposa a “militar”, eclesiàstic, etc.. Són sentits que podem passar per alt

(de fet, no són totalment negligits. Vegeu més endavant. *Nota de l'autor*). Els que ens interessen son (6) - (12). Entre aquests, els números (7), (9), (10) són citats com a “fora d’ús”, però han coexistit tots ells en el temps en l’ús habitual amb el verb “civilitzar” i semblen haver influït en les seves significacions, i a través d’ell, en la significació del substantiu “civilització”. A aquest resum del que dona el diccionari no hi ha podem pas afegir gaire cosa a partir de les obres dels historiadors, dels filòsofs i d’altres autors. Però pot valer la pena citar alguns dels detalls que donen.

M.N.H.Spalding (*Civilization in East and West*, 1939) diu que l’home ha estat social abans d’esser civilitzat (p.2), i que la diferència específica de la societat civilitzada és que, a diferència de la societat primitiva, és impossible d’interpretar-

la en termes biològics: l’home primitiu pensa que el que importa és la subsistència del grup o clan; l’home civilitzat pensa que la pervivència de l’individu és important (p. 2, 3). És cert que la societat civilitzada pot ésser considerada des d’un punt de vista biològic; en la mesura que és considerada d’aquesta manera difereix de la societat primitiva “tal com una espècie més ben adaptada difereix d’uns espècie més mal adaptada” (p. 72); però una societat civilitzada mereixedora realment d’aquest nom només es podria definir en termes no biològics, com “una fraternitat en la qual els homes han de ser senyors

d’ells mateixos, lúcids i respectuosos amb els seus semblants”.

Lord Raglan (*How came civilization?*, 1939) sembla identificar la civilització amb la capacitat de fer invents “com l’arc, el vaixell, la marmita, i d’aconseguir la domesticació d’animals, i pensar l’agricultura o la metal·lúrgia”, i no amb la capacitat d’utilitzar aquestes coses i aquests procediments, perquè això és comú amb els “salvatges”; i la

tesi principal d’aquest llibre és que el salvatge no ha inventat mai res. Aquestes invencions i aquests procediments els han adoptat, doncs “de la cultura dels pobles civilitzats”, i no han estat inventats, com molta gent ha dit, pels mateixos salvatges que les utilitzen. I “la civilització, diu lord Raglan, és quelcom molt rar”.

(*Nota de l'autor*: Aquestes cites estan preses dels textos impresos en la solapa del llibre. En el text del llibre se’ns proposa una definició de civilització. “Podem definir-la com una cultura amb lectura i escriptura” (p.3). La cultura és “un comportament induït no per impulsos innats sinó per allò que l’individu aprèn, per instrucció o per imitació, d’altres membres del seu grup social” (p.1). Després d’aquestes definicions no cal esperar massa que Lord Raglan respongui a la

Spalding [] diu que l’home ha estat social abans d’esser civilitzat, i que la diferència específica de la societat civilitzada és que [] és impossible d’interpretar-la en termes biològics

pregunta que titula el llibre. Tota possible resposta queda exclosa *a priori*, *ex vi terminorum*. Si la civilització és un tipus de cultura, i si la cultura és apresada per cada individu que la posseeix, d'altres que ja la tenen, és evident que no pot "anar" enlloc. Només pot "venir".

Malgrat tot, però, ens diu a la p. 176 que "els signes que trobem fan pensar que (un gran nombre dels principals descobriments i invencions sobre les quals està fonamentada la nostra civilització) han estat realitzats per enginyosos sacerdots com a mitjans per facilitar el compliment del ritual religiós". I a la pàgina 177 insinua la idea que "la civilització té els seus orígens en els ritus religiosos". (El malaguanyat professor A. M. Hobart ha suggerit la mateixa idea amb el mateix detall el 1933, *The Progress of Shame*, p. 112 i seg.). Però si aquests "enginyosos sacerdots" ja sabien llegir i escriure, la civilització existia ja abans que aquestes "invencions i descobriments" fossin realitzats i per tant no pot tenir allí el seu origen. Si no sabien llegir ni escriure, no eren civilitzats, sinó salvatges, i l'autor es contradia totalment amb la tesi principal del seu llibre, que consisteix en afirmar que "cap salvatge no ha inventat mai res".)

El doctor Livingstone ha definit "els beneficis de la civilització" considerant que eren "el comerç i el cristianisme".

Una americana que vaig trobar a Bali, en veure per primera vegada els pobles amb les parets de les cases fetes de terra i els sostres de fulles, em va preguntar: "Quant de temps creieu que caldria per civilitzar aquesta gent?", però algunes hores més tard, quan va haver escoltat una orquestra i va haver vist les danses balineses, li va saber greu d'haver parlat.

Finalment (*ex ore infantium*), una senyoreta que encara no havia sortit de la infància segons la llei (és a dir, de menys de 21 anys. *Nota del traductor francès*) em va dir fa uns quants dies: "Ser civilitzat consisteix en riure dels acudits d'algú encara que no els trobem cap gràcia".

La civilització i la barbàrie

"Civilització", com acabem de veure, és el nom habitual, des de finals del segle XVIII fins avui, per designar el resultat d'una activitat o d'un procés que en anglès, des de principis del segle XVII, es

designa amb el verb "civilitzar". Com ha de ser definit aquest acte o aquest procés és quelcom que encara no pretenem resoldre. Hem reunit certs elements que contribueixen a aclarir aquest problema, però serà millor de no començar a donar-li resposta sense haver considerat un problema que lògicament és anterior.

Es tracta del següent. L'acció de civilitzar, definim-la com vulguem, implica dues concepcions contràries: la concepció d'un estat social vers el qual es dirigeix aquesta acció, i que anomenem civilització, i la concepció d'un estat social en oposició al qual es mena aquesta acció i que anomenem barbàrie. Quan parlem de civilitzar, com entenem la relació entre aquests dos estats socials? És absurd dir: "són simplement contraris, i això és tot", perquè hi ha moltes menes de contraris i cal saber de quina mena són. És absurd dir: "No podem esperar de saber-ho fins que hàgim definit què és la civilització", perquè això és al revés de la veritat: cal saber-ho abans de poder esperar d'aconseguir una resposta a la pregunta sobre què és la civilització.

I.- La manera més senzilla de concebre la relació entre la civilització i la barbàrie és traçar una línia entre elles i col·locar les societats a un costat o a un altre d'aquesta línia. Aleshores diem que són "contradictòries" i la divisió entre elles s'anomena una "dicotomia".

La dicotomia entre societats bàrbares i societats civilitzades era acceptada en general el segle XVII i a principis del XVIII, quan Hobbes i Locke i Rousseau se la prenien amb tota seriositat. Encara hi ha qui hi creu; però acceptar-la a mitjan segle XX és un signe cert d'endarreriment, d'un retard de segle i mig en els hàbits de pensar.

Perquè l'essència d'aquesta dicotomia és que l'acció o el procés de civilitzar es projecta sobre un punt evanescent, de manera que no hi ha cap mena de societat que en un cert moment hagi sofert aquest procés o hagi acomplert sobre d'ella mateixa aquesta acció; només hi ha dues classes de societats, les que ja han acabat el procés i les que encara l'han de començar. Aquest telescopatge d'un procés és característic d'una visió a-històrica de les coses humanes, que és el mèrit evident dels historiadors de finals del segle XVIII d'haver fet desaparèixer. Abans d'aquest moment, hom con-

cebia la història com una sèrie d'“èpoques” o de “períodes” que tenien cada un les seves pròpies característiques. La tasca de l'historiador era estudiar un o més períodes per separat, i aleshores, si la perspectiva era prou vasta, mostrar com algun d'ells era d'un caràcter diferent del que el precedia i del que el seguia. Els processos que portaven d'una època a una altra li eran inaprehensibles; com que estaven projectats en punts evanescents, tot el que en podia dir era que s'havien produït.

La capacitat d'un historiador per captar un procés mitjançant el qual un estat dels afers humans es canviava en un altre s'expressava de força maneres diferents. El que l'historiador trobava intel·ligible, podia ser conegut pel teòleg i anomenar-se miracle, judici de Déu, o alguna cosa de semblant. Podia ser conegut pel naturalista amb el nom de catàstrofe. O podia fer semihumana la idea de miracle anomenant-lo revolució; “revolució” significava una acció purament humana que reemplaçava la situació estàtica d'un cert període històric per un altre estat; una acció humana, però, que no era intel·ligible a l'historiador de la manera que ho era l'estat dels períodes que separa. Una acció humana d'una mena gairebé miraculosa o misteriosa.

Els historiadors de finals del segle XVIII varen procurar sobrepassar aquest dualisme entre la situació estàtica intel·ligible d'un període “únic” i els misteriosos esdeveniments dinàmics que portaven d'un període a un altre, concentrant la seva atenció precisament sobre aquests esdeveniments dinàmics. Com és que uns religiosos descalços cantin les vespres en el temple de Júpiter? És el problema de Gibbon. El va resoldre refusant de projectar la història de mil anys o més sobre un punt evanescent. Es va donar compte que aquest canvi havia pres un temps molt notable, i que s'havia produït a través d'una sèrie d'etapes que es podien distingir. No era un fet misteriós, sinó bastant intel·ligible; tenia una història; i, treballant-hi, hom podia explicar aquesta història, la decadència i la caiguda de l'Imperi romà.

Quan l'obra de Gibbon va ser del domini públic, la idea d'una història que descrivia situacions estàtiques del passat ja no tenia defensors. La història havia esdevingut història de processos. Els períodes estàtics havien desaparegut, i també els miracles o les catàstrofes o les revolucions que portaven d'un període al següent. Era ja un lloc comú que tot període era una època de transició i que el que un historiador havia de descriure era el procés de transició.

Per a una mentalitat que ha assimilat els resultats d'aquesta novetat de finals del segle XVIII quant al pensament històric, no hi pot haver línia de demarcació absoluta entre civilització i barbàrie; tota divisió d'aquest tipus seria només el resultat de projectar, fins a fer-lo desaparèixer, un procés que no té començament ni final absolut.

**no hi pot haver
línia de demarcació absoluta
entre civilització i barbàrie**

2.- Els fets són més complexos. I els termes de civilització i barbàrie o de civilitzat i bàrbar avui tenen dues menes de sentit.

En primer lloc, poden ser utilitzats absolutament. En aquest ús, són “contraris”, són el

nom de dos extrems d'una escala, entre els quals hi ha molts termes intermediaris. Però aquests extrems no són el nom d'estats de la societat que existeixen realment. Cap societat no és ni ha estat mai, en aquest sentit absolut, civilitzada o bàrbara.

En segon lloc, poden ser utilitzats amb un sentit relatiu. Tota societat, en un determinat moment, està situada en algun punt de l'escala entre l'infinit de la civilització absoluta i el zero de la barbàrie absoluta. I si bé en un sentit absolut no pot afirmar-se que sigui civilitzada ni bàrbara, en un sentit relatiu és civilitzada en comparació amb una societat situada més avall en l'escala, i bàrbara en relació a una societat situada més amunt.

Els sentits absoluts no desapareixen de l'ús, però la seva funció d'ara endavant és d'ésser uns ideals o uns punts de referència. La civilització en sentit absolut és el punt vers el qual es dirigeix el procés de civilització: la barbàrie és el punt del qual s'allunya. La civilització, com a fet, la civilització real d'una societat concreta en un cert

moment està situada sempre entre aquests dos punts. El problema que es planteja en qualsevol societat concreta en un moment determinat no és saber si és civilitzada o no, sinó fins a quin punt és civilitzada.

Aquesta concepció de la civilització com a problema de grau, és la concepció típica del segle XIX. Ja hem vist que està implícita en la fraseologia de l'*Oxford English Dictionary* a finals d'aquest segle. Als nostres ulls, apareix només com una mica menys arcaica que la concepció del XVII o de principis del XVIII de què hem parlat abans. I el motiu és que reposa sobre un pressupòsit que ja no és vigent, i que consisteix a creure que el procés de civilització, es produeix on es produeix i en el moment que es produeix és i ha estat sempre i a tot arreu un mateix procés, dirigit a una única finalitat que és sempre la mateixa, de manera que les úniques diferències entre una civilització i una altra són diferències de grau en tots els casos on s'ha produït el procés.

No és pas d'aquesta manera que pensem el procés de civilització. Pensar-lo d'aquesta manera és per nosaltres un senyal d'aquest "monisme històric" que considerem que és el principal defecte del pensament històric del segle XIX. Els historiadors del segle XX consideren òbvia la idea d'un "pluralisme històric", la idea que en períodes diferents i en pobles diferents s'han perseguit ideals diferents i s'han produït processos diferents. Per això parlem de civilització xinesa i de civilització europea, per exemple, com de coses diferents, que realitzen o intenten realitzar ideals diferents, i de les quals no es pot parlar com a diferint només quant al grau en un únic ideal a realitzar. Són diferents, creiem, en naturalesa; i aquesta idea d'una diferència de naturalesa entre una civilització i una altra ens és tan familiar que els historiadors d'avui dia parlen habitualment, per exemple, de la civilització del Renaixement, de la civilització medieval, de la civilització de l'Alta Edat Mitjana, de la civilització de la Roma imperial, de la civilització de La Tène, de la civilització de l'edat del bronze, de la civilització neolítica, de la civilització magdaleniana, i així successivament, sense ni l'ombra d'una idea que baixen una sèrie de graons, sinó més aviat amb la idea que enumeren un cert nombre de

civilitzacions de naturalesa diferent, que han existit en moments diferents en el mateix indret.

3.- Així doncs, la concepció actual de la relació entre civilització i barbàrie comporta que qualsevol societat en qualsevol moment del temps presenta unes exigències pròpies sobre què és la vida civilitzada, i es pensa com a civilitzada en la mesura que les compleix i considera bàrbares les altres societats en la mesura que no les reconeixen. La temptativa d'ésser un Europeu civilitzat és la temptativa de viure d'una determinada manera; l'esforç per ésser un Xinès civilitzat és un esforç per dur a terme una vida d'una altra mena. No és sorprenent que els Europeus considerin bàrbars els Xinesos i que els Xinesos pensin el mateix dels Europeus. Cada un d'ells creu, amb justícia, que l'altre, quan és considerat segons les pròpies exigències, no dóna la talla.

El problema quant a una determinada societat no és de saber a quin nivell es troba en l'escala de la civilització, perquè no hi ha una única escala, i menys encara saber simplement si és civilitzada o bàrbara, perquè tota societat és civilitzada, i sinó no seria una societat, sinó de saber de quina manera és civilitzada. I, del punt de vista de qualsevol civilització, totes les altres civilitzacions no són més que una de les innombrables formes de barbàrie.

Aquesta opinió pot semblar perillosa. Pot semblar que implica que per a qualsevol societat, l'afirmació "som civilitzats" té un sentit particular aplicable només a aquesta societat; perquè el sentit de "civilitzat" no té un sentit constant; la definició d'una conducta civilitzada varia d'una societat a l'altra, i en cada societat, d'una època a una altra, de tal manera que cada societat pensa com a civilitzades les seves conductes actuals i com a bàrbares totes les altres.

Això s'anomena "relativisme històric" i es mira amb raó amb malfiança, perquè en realitat equival a negar el que pretén explicar. Equival a negar que existeix un ideal de conducta civilitzada -no solament a negar que hi hagi un sol ideal vàlid per a tota societat en tots els temps, sinó també que hi ha nombrosos ideals que valen cada un d'ells per a una determinada societat en un determinat moment. Perquè si "conducta civilitzada", com a expressió en boca de certes per-

sones en un determinat moment, significa simplement “la manera com nosaltres ens portem”, l’element ideal en el sentit del mot “civilitzar” ha desaparegut, i no queda més que un element fàctic. En aquest cas, el verb “civilitzar” ha perdut tot el seu sentit; perquè no pot aplicar-se a un procés o a una acció a no ésser que impliqui que el procés va en una direcció i l’acció té una finalitat, i això implica la distinció entre fet i ideal.

La concepció definida com a número (3) no implica, per tant, el “relativisme històric”. No implica la negació de tots els ideals i la substitució dels ideals socials pels fets socials. El que afirma és que els fets socials que anomenem civilitzacions estan orientats vers ideals diferents. Dir que els Xinesos i els Europeus tenen ideals de conducta diferents no és afirmar que cap dels dos té un ideal de conducta civilitzada. Al contrari, és dir que cada un d’ells té un ideal.

Això implica alguna cosa més. Això implica que ideals diferents de conducta civilitzada, com l’europeu i el xinès, si bé en certa manera són divergents, d’una altra són convergents, perquè tots dos són considerats ideals de conducta civilitzada i a menys que això vulgui dir que en certa manera són el mateix ideal, l’expressió no vol dir res. Així doncs, el pluralisme històric actual no exclou una certa mena de monisme històric. La pluralitat de les civilitzacions no exclou que en un cert sentit la civilització és única.

L’ideal i el fet

Tota civilització és en un cert sentit un ideal i en un altre sentit un fet. Qualsevol societat, per poc social que sigui (és a dir, en tot grup d’agents que arriben al nivell d’una acció en comú, encara que sigui per motius fútils i rars vegades), ha obtingut i posseeix una certa espècie de grau de civilització que realment existeix. I, en la mesura que existeix, és un fet.

Aquest fet és en ell mateix un ideal. Ha començat d’existir perquè els agents en els quals ha començat d’existir el conceben com una cosa desitjable. I segueix existint exclusivament perquè aquests agents segueixen pensant que és desitjable que existeixi. El fet que la civilització existeixi realment de certa manera i fins a un cert punt és doncs a la vegada un fet i un ideal.

Però aquest ideal realitzat implica un ideal suplementari, concebut però no realitzat. La consciència d’haver obtingut una civilització d’una determinada mena i fins a un cert punt implica la consciència que dins d’aquesta mena de civilització hi ha graus encara no assolits, i

que altres menes de civilització tampoc han estat assolides.

Quant al grau: una societat determinada en un cert moment s’ha compromès a abstenir-se d’usar la força, entre persones, en circumstàncies determinades. Per exemple, un home que porta diners suficients a la butxaca entra a l’estanc per comprar un

paquet de cigarretes. No hi ha ningú per servir-lo. Li seria fàcil d’agafar un paquet al prestatge i tornar a sortir sense que ningú ho notés, però en la mesura que és una persona civilitzada, no ho fa, i no pas tant per por de la policia sinó perquè creu que això seria un acte “incivil” o bàrbar. Seria anar contra el propi ideal de conducta civilitzada. I encara que no ho fes mogut per la por a la policia, no deixa de ser cert que la policia està present en el seu esperit no com a representació de la pura força, sinó com a representació de la força destinada a sostenir l’ideal d’una conducta civilitzada.

Però aquest mateix home, si tingués fam i hagués deixat a casa els seus fills afamats i no tingués ni cinc cèntims, i si hagués entrat en una fleca on no hi hagués ningú per servir-lo, hauria pogut ésser temptat de prendre un pa de la lleixa i sortir sense deixar-se veure, sabent que això és

**ideals diferents
de conducta civilitzada []
si bé en certa manera
són divergents, d’una altra són
convergents, perquè tots
són considerats ideals
de conducta civilitzada**

contrari al seu ideal de conducta civilitzada, però essent incapaç de resistir la temptació. L'han ensenyat a reconèixer que hi ha una obligació d'ésser honest, però també a no quedar lliure d'aquesta obligació més que en el cas que les passions que li cal dominar no superen un determinat grau de força. La pregunta: "En quin moment aquesta força esdevindrà irresistible?" és una pregunta que concerneix el grau de civilització aconseguit en aquest terreny.

Quant a la mena de civilització: aquell que reconeix l'honestetat com formant part del seu ideal de conducta civilitzada i que vol actuar segons aquest ideal àdhuc davant d'una temptació considerable, no pot deixar d'admetre la "cortesia" que dirigeix la conducta d'una altra persona al volant d'un automòbil potent: fer caure als peatons a la cuneta, espantar els ciclistes, obligar els vianants a córrer per salvar la pell, intentant no posar cap vida en perill, i no pas perquè sàpiga que es tracta d'accions "incivils", o perquè no pugui resistir la temptació de prémer l'accelerador, sinó perquè ni se li acut que es condueix d'una manera bàrbara. En el seu ideal de conducta civilitzada no hi ha res que es refereixi a això.

Aquesta mena de llacunes, tant en grau com en naturalesa, existeixen en tota civilització, allà on el mot "civilització" s'aplica al fet que una determinada societat en un cert moment actua segons el seu ideal i fins a un cert punt. Tot home civilitzat d'una determinada manera i fins a un cert punt, admet que hi ha maneres diferents i graus més elevats que podrien constituir la seva manera i el seu grau d'ésser civilitzat, i no per això té consciència que la seva civilització hagi deixat de ser-ho. Això implica que, a més de l'ideal de civilització que admet i realitza, té un altre ideal de civilització que admet però no realitza. Anomenem-lo ideal de segon ordre.

D'una persona a una altra i d'una societat a una altra variarà enormement la mesura de la diferència entre aquest ideal de segon ordre i l'ideal realitzat, i en una mateixa persona i en una mateixa societat variarà d'una època a una altra. Algunes persones i algunes societats estan relativament satisfets d'ells mateixos en aquest aspecte, i d'altres són més crítics. Però és molt difícil

descobrir fins a quin punt una persona determinada o una determinada societat està realment satisfet d'ell mateix o és molt crític amb si mateix, en part perquè es tracta d'un problema irreal atès que la major part de nosaltres estem satisfets de nosaltres mateixos en certs aspectes i som crítics en altres, i en part perquè expressar la satisfacció de si mateix és moltes vegades una manera d'amagar la pròpia crítica, i, viceversa, freqüentment amaguem la satisfacció pròpia sota la màscara de la crítica. El que si és segur és que tothom que té consciència de realitzar un cert ideal de vida civilitzada també és conscient de tenir un segon ideal que no duu a terme.

Els ideals de primer ordre, que són també fets socials, difereixen entre ells, pel que sembla, indefinidament. Els Anglesos sabem que la civilitat que ens exigim nosaltres i que exigim dels altres difereix de la civilitat que els Francesos, els Italians o els Espanyols s'exigeixen a si mateixos i als altres compatriotes, i que àdhuc entre nosaltres hi ha grups diferents que són civilitzats en graus diferents i de manera diferent. Cal ser molt ignorant o molt negat per pensar que tothom, sigui quina sigui la societat a què pertany, estarà d'acord amb tothom sobre quina mena d'accions són civilitzades i quines són bàrbares.

Si el lector recorda les tres maneres de pensar sobre les diferències de civilització mencionades abans veurà que concorden sense dificultat. La primera implicava una distinció rigorosa entre ser civilitzat i no ser civilitzat. És una manera de pensar perfectament correcta, si "civilitzat" vol dir "civilitzat" d'acord amb l'ideal no solament admès sinó també realitzat en un determinat grup social. Suposem que sigui un grup en el qual l'ideal comporta que hom es llevi el capell quan entra en una casa; en aquest cas l'home que es lleva el capell quan entra en una casa és civilitzat; l'home que resta cobert no és civilitzat. Però un home que pertany a aquest grup no té cap dret a aplicar aquest criteri a membres d'un altre grup.

La segona implicava una diferència de grau. Una acció és considerada civilitzada i una altra bàrbara per a un mateix ideal de conducta en la mesura que realitzen aquest ideal en un grau més o menys elevat. Ens trobem davant de dues

accions realitzades per persones d'un mateix grup social, dutes a terme per persones que estan d'acord sobre quina mena d'accions són civilitzades i quina mena d'accions són bàrbares, però que difereixen quant a la capacitat de resistir la temptació a què els indueix la pressió emocional que hi ha en elles i que les incita a dur a terme allò que consideren bàrbar.

La tercera implica una diferència d'espècie, com per exemple, entre la civilització europea i la civilització xinesa; podem conservar aquest exemple, encara que la civilització europea, com sabem perfectament, i la civilització xinesa, pel que podem col·legir, no són totalment homogènies, sinó que engloben modalitats de civilització que difereixen en espècie, diferències específiques que no són incompatibles amb semblances que justifiquen l'afirmació que tots els Europeus en certa manera participen d'una única civilització.

Els ideals de primer ordre hem vist que poden variar indefinidament. Els ideals de segon ordre poden variar també indefinidament. Però menys que els ideals de primer ordre. És un fet que la línia de separació entre una conducta civilitzada i una conducta bàrbara està traçada en indrets diferents per grups diferents d'Anglesos; però hi ha una tradició que diu que molts d'aquests grups admeten, encara que no el realitzin, un únic ideal que és admès i realitzat per un grup; és l'ideal d'una conducta considerada com la pròpia d'un "gentleman". Fins a quin punt aquesta tradició té un fonament real, és un problema que ara no plantejo. Només indico que les persones que pensen que té fonament real creuen que la idea d'un "gentleman" és un ideal de primer ordre per a un cert nombre d'Anglesos, i un ideal de segon ordre per altres Anglesos o potser per a tots els anglesos. De la mateixa manera, en una certa època i potser encara avui per a algunes persones, hi havia qui pensava que l'ideal francès de la civilitat és un ideal que val per a tots els Europeus. Això implica que la civilitat francesa és un ideal de primer ordre per als Francesos i un ideal de segon ordre per als altres.

La qüestió no queda alterada si els Anglesos que pretenen realment ser gentlemen no es condueixen com a gentlemen, o si els Francesos són

justament acusats a vegades de no viure d'acord amb el seu propi nivell d'exigència de civilitat. Només podríem treure'n la conseqüència que la conducta digna d'un gentleman és un ideal de segon ordre per a tots els Anglesos, inclosos aquells que el reivindiquen, sense raó, com un ideal de primer ordre per a la gent de llur posició social, i que l'ideal de polidesa francès és un ideal de segon ordre fins i tot per a la nació francesa. I quedaria en peu com a veritat que els ideals de segon ordre són considerats menys diferents els uns dels altres que no pas els altres ideals.

Però àdhuc els ideals de segon ordre no són més que ideals parcials. L'ideal aristotèlic de l'home polític que no és mai impolític "a no ser que ho faci expressament" ha estat sovint ridiculitzat; però tot ideal particular de conducta civilitzada, hagi estat o no realitzat, podria caure en el mateix ridícul si l'examinéssim en detall. El gentleman anglès, penso, no ha estat definit mai així; ens manca un Aristòtil; però si el tinguéssim, podríem preguntar-nos si el definiríem com comportant-se igual amb una duquessa que amb una prostituta, un dels seus masovers i un vagabund, un Blanc i un Negre. I el mateix podríem dir de la polidesa francesa.

Hi ha un ideal de conducta civilitzada en el qual ja no es parla d'aquests elements particulars, un ideal de civilitat universal, de civilitat en tota mena de circumstàncies, de civilitat en tota mena de sistema d'autoritat, de civilitat envers tothom. Aquesta civilitat no ha quedat sense testimonis. Els escrits cristians n'estan plens de referències, des del sermó de la muntanya.

Aquest, que podem anomenar ideal de tercer ordre, és lògicament la font de tots els altres ideals de conducta civilitzada. No que hagi estat aconseguit abans que els altres; al contrari, la civilitat ha començat, sens dubte, a la llar; però si hi pensem, resulta evident que ser civil envers determinades persones, en certes circumstàncies, i sota la pressió de certes incitacions, només és un cas especial o, com diria Spinoza, un "mode" d'ésser civil, i que els ideals particulars de civilitat que han estat realitzats o admesos, sense ser realitzats, per determinades societats particulars, pressuposen lògicament l'ideal de civilitat en tant que tal.

És en aquest sentit, i només en aquest sentit, que totes les civilitzacions, o totes les maneres de viure civilitzadament, són una sola cosa. Són una sola cosa perquè convergeixen totes vers aquest ideal únic. Cal que sigui un ideal únic, no n'hi pot haver cap més enllà, perquè no té absolutament cap mena de restricció. No hi pot haver un ideal de quart ordre de conducta civilitzada entre persona i persona. Tota persona l'ha d'admetre necessàriament quan reflexiona sobre la pròpia vida com a membre d'una societat civilitzada. Constata que es condueix de manera civil en una forma limitada. Pensant-hi, descobreix que intenta intentar de conduir-se de manera civil d'altres maneres més amples, però encara limitades. I reflexionant-hi encara més, descobreix que intenta intentar de conduir-se d'una manera civil sense cap mena de limitació.

L'origen de la barbàrie

Tota civilització conté elements de barbàrie. Una societat que pretén ésser civilitzada fonamenta la seva pretensió en el fet que admet un ideal que també realitza, el seu ideal de primer ordre; però aquest ideal implica un ideal de segon ordre que admet però que no realitza. Les distàncies que hi ha entre el que realitza i aquest ideal de segon ordre són els elements de barbàrie d'aquesta civilització.

Per què aquestes distàncies? L'ideal de segon ordre és admès, com és que no és dut a terme? Admetre'l no és només un acte intel·lectual; és un acte de la voluntat. Admetre un ideal, és intentar realitzar-lo. Per què fracassa aquest intent?

No fracassa pas del tot. L'ideal de segon ordre, considerat simplement com a ideal, inclou l'ideal de primer ordre com a formant part d'ell mateix; la realització de l'ideal de primer ordre és doncs una realització parcial de l'ideal de segon ordre. La manca d'èxit en la realització de l'ideal de segon ordre no és més que un fracàs en la realització d'aquesta part de l'ideal de segon ordre que va més enllà de l'ideal de primer ordre.

Segons la concepció que el segle XIX tenia del progrés, l'origen d'aquest fracàs és el temps que passa entre la formació i l'execució d'un pla. Tot ideal és per naturalesa una mena de pla. La civilització en general, vol dir primer de tot formar

un pla per a una vida civilitzada i després, portar aquest pla endavant. Es tracta d'un pla a llarg termini i que no es pot dur a terme més que per etapes. L'expressió "ideal de primer ordre" indica aquella part del pla que una determinada societat en un cert moment ha no solament formulat, sinó també dut a terme. L'expressió "ideal de segon ordre" indica l'etapa següent del mateix pla, que la societat ha formulat però no ha dut a terme encara. La tasca que l'espera ara és precisament aquesta. L'expressió "ideal de tercer ordre" indica el pla en el seu conjunt, la realització plena de l'esdeveniment llunyà vers el qual es dirigeix la totalitat del procés de la civilització.

D'aquí es dedueix que els elements de barbàrie que existeixen en tota societat en tots els seus moments són elements residuals. El procés degué començar en un moment molt allunyat en el passat a partir de circumstàncies de barbàrie total. A mesura que el procés avança, aquestes circumstàncies bàrbares van essent eliminades una rera l'altra. En tot moment del procés, abans del seu final, en queden algunes, per bé que ja hi hagi un pla format per destruir aquesta o aquella (l'ideal de societat de segon ordre en aquest moment), i un altre pla més vast, previst com una darrera necessitat per l'home més assenyat, per a la seva destrucció total (ideal de tercer ordre).

Si el segle XX ja no pot creure en el "caràcter efímer del mal", no és pas perquè els homes del segle XX, en no tenir la sòlida fibra moral dels seus avis, manquin del coratge de compartir un optimisme tan robust. És perquè tenen uns coneixements històrics més exactes. Saben que els elements de barbàrie que troben en llur pròpia civilització no són els vestigis d'una època evolutivament passada, sinó que són creacions noves.

Els sofriments dels pobres el segle XIX durant els anys de fam 1840-1850 no eren, ho sabem bé, un vestigi de la pobresa que afectava tot el món abans de la revolució industrial. Eren un producte de la revolució industrial. Els horrors de la guerra del segle XX, ho sabem bé, no són un vestigi d'antigues guerres. Són una creació del segle XX.

Encara que la pobresa i la guerra són velles, els horrors especials de la pobresa del segle XIX, que varen aixecar una indignació tan forta, eren

deguts a un contrast totalment nou entre l'enriquiment d'aquells que hi havien guanyat amb la revolució industrial i l'empobriment d'aquells que hi havien perdut; els horrors especials de la guerra del segle xx es deuen a un contrast, totalment nou, entre les potencialitats dels coneixements científics i del poder polític del segle xx per poder millorar la vida humana, i el seu ús final per a la seva degradació i la seva destrucció.

Així doncs, les barbàries contra les quals ha de lluitar el procés civilitzador no són elements residuals d'unes barbàries primigènies; són productes del mateix procés. Com més grans són les realitzacions, més poder posen en mans dels homes tant per al mal com per al bé. Cada nou avenç de la civilització, un cop realitzat, té dues cares. Per a aquells que desitgen conduir-se d'una manera civilitzada, els dóna noves ocasions de conducta civilitzada; per als que desitgen conduir-se amb barbàrie, els dóna ocasió de crear noves formes de barbàrie.

Déu, diu la narració, va crear l'home i el va posar en un món que era bo; però el va crear amb una voluntat lliure, capaç d'utilitzar el món bé o malament segons la pròpia decisió. No es tracta d'una misteriosa prerrogativa divina; la llibertat és un poder del qual l'home participa. L'home decideix sobre el seu futur, cosa que el posa en una situació destinada al seu bé: però no està obligat a fer un bon ús d'aquesta situació. Quan aquesta situació s'ha produït, és un fet, i res més.

Els termes de la situació en la qual es duu a terme una acció, en un sentit determinen aquesta acció, i en un altre no. La determinen de manera disjuntiva i no categòrica. Determinen les ocasions que es pesenten davant l'agent; però no determinen l'opció que farà l'agent. En trobar-se en una determinada situació, l'agent es veu obligat a actuar d'una manera o d'una altra. La cons-

ciència que té de si mateix com a agent lliure és consciència d'aquestes diverses possibilitats d'acció que es deriven de la situació, i consciència del seu poder per a escollir-ne una. Aquesta opció és l'obra de la seva voluntat.

Els fets són allò que ha heretat dels seus avantpassats, que li han llegat la situació en què es troba. Aquests fets són econòmics, socials, jurídics, etcètera. Però no és hereu de la seva voluntat. Tota persona està obligada a fer ell mateix la seva voluntat.

El procés civilitzador, en la mesura que s'ha produït en una civilització determinada i fins a un cert moment, es mostra present als seus hereus en

forma de fets i només en forma de fets. Àdhuc els ideals que han heretat no són, per als hereus, més que simples fets: el fet que aquest o aquell ideal ha estat cercats en el passat. Saber si els mateixos ideals continuaran essent recercats, depèn de l'opció lliure dels hereus. Tota persona que ha reflexionat en la seva relació amb la posteritat ho sap, i ha

intentat aconsellar d'adoptar els mateixos ideals als que la rebran en herència; però és de pública notorietat que aquests consells no obtenen sempre l'efecte desitjat i que a vegades produeixen un resultat oposat al que hom desitja. El que una persona pot llegar són ocasions, i l'ocasió és indiferent a la manera com hom es serveix d'ella.

Els èxits de la civilització, en la mesura que aquest o l'altre els reben en herència, són sempre ocasions que li permeten edificar o bé una nova civilització o bé una nova barbàrie. El progrés, doncs, no existeix? Sí, certament, el progrés existeix. El que rep en herència una generació no és el mateix que va rebre en herència la generació precedent. Els nostres pares ens han llegat ocasions més amples que les que llurs pares els varen llegar. Les ocasions progressen. El que no progressa, és la voluntat humana, que és capaç

**les barbàries
contra les quals ha de lluitar
el procés civilitzador
no són elements residuals
d'unes barbàries primigènies;
són productes
del mateix procés**

de fer un bon ús o un mal ús de les ocasions que se li ofereixen exactament igual a com n'ha estat capaç sempre –exactament igual de capaç de reorganitzar i de realitzar els ideals, exactament igual de capaç també de cedir a la temptació. Com més grans són les ocasions que rep en herència, més gran és la temptació d'usar-ne malament. Aquesta temptació, que cap progrés no pot abolir, es l'origen de la barbàrie.

La dialèctica del descontentament

Aquest és el capítol, suposo, que el lector trobarà més fàcil; espero no espantar-lo per la por del mot espantador “dialèctica” en el títol. Ja sé que aquest mot pot fer-lo pensar en persones contra les quals hom l'ha previngut: el visionari Plató o l'horrible Hegel, a qui alguns professors d'Oxford han fet remuntar els orígens del feixisme i del nazisme.

El lector ha après, sens dubte, de Voltaire, que una persona que sàpiga tot el que diu Plató sabrà molt poques coses i mal sabu-

des, i del professor G. E. Moore que el mètode de Hegel consisteix en dir la primera cosa que us passi pel cap, a dir el contrari, i després passar a una segona cosa i dir-ne el contrari, i així successivament amb el resultat que en divuit volums d'obres completes amb un total de sis mil pàgines el que heu dit sense haver-ne dit també el contrari és exactament res. De cap manera voldria pertorbar aquesta fe senzilla o fer néixer cap mena de dubte sobre la competència dels que l'han pensada.

Per “dialèctica” entenc la branca de la lògica que s'ocupa de les relacions entre proposicions contradictòries; en el cas present, es tracta de proposicions contradictòries sobre el mètode adequat per tractar alguna cosa de la qual hom està descontent. És a dir, si el mètode correcte és deixar-se guiar pel propi descontentament i procurar deixar de banda allò de què esteu des-

contents, o bé no deixar-se endur pel propi descontentament i conservar malgrat tot allò que us disgusta.

Per “descontentament” entenc l'estat d'esperit en el qual hom és conscient que hi ha una distància entre allò que s'ha realitzat ja en la vostra societat i el que desitjaríeu veure-hi realitzat; en el cas present, la distància entre el vostre “ideal de primer ordre” de conducta civilitzada i el vostre “ideal de segon ordre” (*Collingwood deixa aquí entre parèntesis un espai en blanc*). No vull dir amb això que els resultats obtinguts per la vostra societat quant a civilització no aconseguixin proporcionar-vos el que desitjàveu; vull dir que que

no arriben a donar-vos el que creieu que una civilització us hauria de proporcionar i no pot deixar de proporcionar-vos si realment vol ésser una civilització.

Alguna mena o altra de descontentament és inevitable en qual-sevol societat que sigui civilitzada d'alguna manera i en un cert grau, i també en qual-sevol membre d'una tal societat que no

sigui un mer paràsit, *fruges consumere natus* (nascut per consumir els fruits de la terra, Horaci, Epístoles, I, II, 27), sinó un participant actiu en la tasca civilitzadora. Perquè la civilització és una activitat, i per tant està dirigida a una finalitat que està més enllà del que hagi pogut realitzar en un cert moment. I en tant que activitat d'éssers racionals la seva finalitat no és simplement una finalitat sinó un ideal, una finalitat que no és solament encarada, sinó enfocada amb coneixement de causa, de manera que la distància entre finalitat i realització no solament és real, sinó coneguda.

Una societat tendeix a civilitzar-se només en la mesura que els seus membres individuals tendeixen a civilitzar-se individualment, cosa que fan perquè saben que les seves realitzacions personals no estan a l'altura del seu ideal. Una persona

**Una societat tendeix
a civilitzar-se
només en la mesura
que els seus membres
individuals
tendeixen a civilitzar-se
individualment**

que s'esforça a esdevenir més racional és cada vegada més conscient de les seves mancances, i ho és precisament en proporció a l'augment de les seves realitzacions. En el cas especial d'aquesta racionalitat pràctica que anomenem civilització, les persones, com més realitzacions han aconseguit, més descontentes n'estan.

Aquest descontentament prové de la consciència dels elements de barbàrie que existeixen en la pròpia civilització, o en la civilització de la pròpia societat. Per a aquell que participa activament a aquesta civilització es tracta del mateix. No pot criticar la civilització de la seva societat d'un punt de vista distanciat i exterior. Si creu que la seva societat, d'un determinat punt de vista, és bàrbara és com si pensés que és una societat que d'aquest punt de vista no li permet portar una vida civilitzada. Com diu la dita, si viu entre llops li cal udolar. Si creu que udolar és bàrbar, cal que trobi la menera de no udolar. Això implica que ensenyi el seu pròxim a no udolar; cal doncs que trobi la manera d'ensenyar-li-ho.

Hi ha dues actituds possibles davant l'element de barbàrie del qual hom és conscient en la vida de la pròpia societat. Una és l'actitud reformadora, l'altra l'actitud conservadora. L'actitud reformadora exigeix de fer desaparèixer la barbàrie; és a dir, que, ja que aquests elements bàrbars formen part integrant de les institucions que en aquest moment són pròpies d'aquesta societat, cal que siguin reformades de tal manera que els elements bàrbars deixin de formar-ne part. L'actitud conservadora és acceptar-los com a mals, però mals necessaris, perquè no es veu la manera de fer-los desaparèixer, i argüir que com que són necessaris no poden ser totalment dolents.

Les dues actituds són justificades. La justificació de l'actitud reformadora és que la civilització és una activitat i per tant no pot existir de manera estàtica. La civilització i el progrés de la civilització són la mateixa cosa. La voluntat d'ésser civilitzat és idèntica a la voluntat d'ésser cada vegada més civilitzat. Seguir pensant és seguir descobrint i corregint els propis errors; continuar essent civilitzat és continuar detectant i eliminant els elements bàrbars de la pròpia civilització.

La justificació de l'actitud conservadora no és pas menys consistent. No fa més que portar l'argument una mica més enllà. No nega que hi hagi motius de descontentament. Però tota civilització és una aventura en la qual una societat arrisca la seva vida a cada moment. La civilització i el progrés de la civilització són una sola i mateixa cosa; però el progrés de la civilització no s'obté rebutjant allò que hom sap racionalment que és imperfecte; s'obté considerant el que s'ha guanyat pas a pas per fer-ne el fonament del pas següent. L'esperit de reforma, si no és moderat per un esperit de conservació conduiria a la regressió destruint aquests fonaments, i produiria uns efectes tant desastrosos com admirable és el seu disseny.

L'esperit de reforma és l'actitud ingènua i immediata davant d'una imperfecció reconeguda; l'esperit de conservació és allò que hom pensa del mateix problema després de reflexionar-hi. És per això que tanta gent adopta actituds reformistes quan és jove; prou gran, però, per estar descontent de les realitzacions de la pròpia societat i de les seves pròpies, en matèria de civilització, i d'altra banda amb una experiència insuficient per fer la crítica de la seva severitat davant allò que els descontenta; i aquestes mateixes persones, moltes vegades, quan es fan velles es decanten al conservadurisme, no perquè s'hagi dissipat el seu descontentament o hagin abandonat tot idealisme sinó perquè ha obrat allò que anomenem dialèctica; la reflexió i l'experiència fan madurar i han adquirit saviesa.

L'actitud reformadora, si no vol invertir el procés de civilització en lloc de fer-lo progressar, ha d'acceptar les crítiques que li vénen d'allò que és el seu contrari sense que això li faci perdre el seu caràcter propi d'aspiració a l'ideal. Sense aquest matís, l'esperit de reforma és utopisme, o desig de realitzar, ara i aquí un ideal que, essent com són els fets socials, no pot ser realitzat ara i aquí. L'esperit de conservació, si l'esperit de reforma ja no té vida en ell, és reacció, o desig de mantenir les coses tal com són.

La reacció pretén ser l'oposat de la utopia, però és en ella mateixa un tipus d'utopia. El que desitja, és crear una civilització que no sigui a la vegada un progrés de la civilització, una civilització

estàtica en la qual l'element de progrés hagi desaparegut. Però la civilització i el progrés de la civilització son una única i mateixa cosa; de manera que mentre que els utòpics ordinaris no són més que utòpics relatius, decidits a realitzar ara i aquí un ideal que podria esdevenir realitat en un altre lloc i un altre temps, els reaccionaris són utòpics absoluts, decidits a realitzar un ideal que no serà mai ni enlloc realitzable.

Un descontentament savi és el de l'antic precepte: *Spartam natus est, hanc exorna* (Esparta es teva per naixença, sigues-ne ornament, Ciceró, lletra a Àtic, iv, vi, 2). Una saviesa que no deixa mai de preguntar-se: "Quin ideal volem realitzar?", però, tot examinant els fets de la vida social i considerant les ocasions que ofereixen, canvia la pregunta: "Quin ideal podem realitzar ara i aquí?". És una pregunta més difícil de respondre, però que mereix resposta. I de fet és la pregunta que tota persona que no és un pur visionari i tot partit que no es compon de purs visionaris intenta i ha intentat sempre de respondre.

Tres sentits de "civilitzar"

Cap a quin ideal està orientat el procés que des del segle XVI i principis del XVII ha estat designat en anglès i en francès per l'ús del verb "civilitzar"?

Per respondre aquesta pregunta hem recollit bastants elements en les pàgines anteriors. M. Spalding defineix l'ideal com el d'una societat on els homes fossin amos de si mateixos, lúcids i respectuosos amb els seus semblants; Lord Raglan, com un estat en el qual els homes fossin capaços d'inventar procediments i tècniques; el doctor Livingstone, com un estat on hi hagués comerç i cristianisme. Els meus amics americans dubtaven, de manera molt instructiva, entre dos ideals: un, un ideal en el qual la gent visqués en algun lloc una mica millor que un poblat balinès, l'altre, un ideal en el qual dansarien unes danses que serien tan excel·lents com les danses balineses i gaudi-

rien d'una música tan excel·lent com la música balinesa -i el segon ideal, si hi pensem una mica, és millor que el primer. L'opinió expressada per la segona dama implicava l'ideal d'un estat en el qual mai ningú no feriria els sentiments d'altri.

Tot això suposa dues definicions diferents del que és ser civilitzat.

1.- Ser civilitzat, quant al món material, vol dir ser capaç de dominar les forces de la naturalesa i utilitzar-les per a les finalitats pròpies. Això implica no solament treball sinó també intel·ligència. Una persona és civilitzada en aquest sentit en la mesura que utilitza la naturalesa per a les pròpies finalitats, no mitjançant, simplement, el treball, sinó amb un treball realitzat hàbilment, i dirigit

per una intel·ligència de les lleis naturals.

És en aquest sentit que és més civilitzat llaurar, sembrar i recollir que no recollir els fruits salvatges, més civilitzat protegir-se dels elements que no suportar les inclemències del temps sense abric, més civilitzat caçar amb arc i fletxes

que no anar a garrotades i cops de roc contra les peces, i més civilitzat encara caçar amb armes de foc; més civilitzat navegar amb veles que no remant en una canoa, i més civilitzat encara instal·lar un motor forabord.

Això no implica que l'home civilitzat no treballi durament; el que implica és que treballa més eficaçment perquè treballa amb més intel·ligència. Això és el que anomeno la definició *econòmica* del fet de ser civilitzat, o millor dit és la part de la definició econòmica que es refereix a la producció en la mesura que es distingeix de l'intercanvi.

2.- La definició *social* del fet de ser civilitzat és la que concerneix les relacions de les persones amb el món dels éssers humans. Un home civilitzat és un home que tracta els seus semblants amb "civilitat". Els porta a fer el que ell vol que facin no per mètodes de força sinó per mètodes de persuasió. I si de cap manera pot obtenir de fer-

**“Quin ideal podem realitzar ara i aquí?”
És una pregunta difícil de respondre,
però que mereix resposta**

los fer alguna cosa, s'absté malgrat tot d'utilitzar la força física o moral. S'obliga per principi de no ferir el seu sentit d'allò que ells consideren convenient i correcte. Un home civilitzat és un home que té tacte i gust; procura plaure, obeeix la primera llei de la naturalesa segons Hobbes, "Cercar la pau i mantenir-la".

Una anàlisi detallada de totes les citacions donades per als mots com "civil", "civilitat", "civilitzar", "civilització" en l'*Oxford English Dictionary* confirma aquestes dues definicions; en suggereix una tercera, que avui dia queda com submergida i no és usualment explícita, però es pot retrobar en el llenguatge actual, si l'examinem a fons.

3.- És la definició *jurídica*. Una societat civilitzada vol dir una societat governada pel dret, i en particular no pas per un dret penal, el dret que oposa la força a la força, sinó pel dret civil, el dret que resol els problemes que es presenten entre els membres de la societat.

Quina és la relació entre aquests tres ideals? Són totalment diferents i independents, o estan rel·ligats entre si? És que cada un d'ells implica els altres, o bé són incompatibles? Abans de poder donar resposta a aquestes preguntes, cal definir-los amb més detall. Comencem per la definició econòmica.

La civilització econòmica

A primer cop d'ull, la definició econòmica i la definició social del verb "civilitzar" podrien semblar no solament diferents sinó incompatibles, perquè civilitzat en sentit econòmic podria semblar no ésser més que un altre mot per dir "ric", i hi ha molts motius per demanar-se si la riquesa és compatible amb la civilització en el sentit social d'aquest mot. En aquest sentit civilització significa abstenir-se de l'ús de la força quan una persona tracta amb els seus semblants. I tothom sap que la riquesa, en tant que diferent de la possessió, pot constituir una mena de força exercida pels rics sobre els pobres (*Tradueixo "wealth" anglès - "fortune" francès per "possessió" i "rich" anglès - "riche" francès per "ric", d'acord amb el em sembla ésser més acostat al sentit del que vol dir l'autor: nota del traductor català*). La reflexió mostrarà, em penso, que la riquesa no solament pot sinó que ha de de ser

necessàriament una força que s'exerceix sempre, i que és això el que la distingeix de la possessió. Intentaré aclarir-ho.

"Ric" és un terme relatiu a "pobre". Ser ric, és ser-ho més que algú altre que és més pobre. Perquè una persona sigui més rica que una altra és necessari que estiguin l'una amb l'altra en una certa relació, la relació que hi ha entre aquells que estan associats en una transacció econòmica, transacció que és essencialment un intercanvi entre persones.

Dir "A és ric" és dir "A és més ric que B", en una situació en què A i B estan associats en un intercanvi. Si A és un agent individual, B és qualsevol agent individual amb qui intercanvia béns o serveis. Si A és una classe en una societat determinada, B és una o més classes a l'interior d'aquesta mateixa societat, relacionades amb la classe A. Si A és una societat determinada en en el seu conjunt, B és una altra o unes altres societats relacionades amb la societat A.

Així, sigui el que sigui A, la proposició "A és ric" implica un B rel·ligat d'aquesta manera a A; significa "A és més ric que B" i equival a "B és pobre".

De la mateixa manera, la proposició "A s'enriqueix" significa "A s'enriqueix en relació a B", i equival a "B s'empobreix". A no pot enriquir-se simplement en relació al seu propi passat. "Més ric" no pot indicar simplement "més ric que abans". No hi ha enriquiment que no comporti algú que s'empobreix. Cada vegada que A s'enriqueix, esdevé més ric en relació a un B que s'empobreix, en una situació en què A i B estan associats en intercanvi de béns i serveis, i l'un compra a l'altre, ven a l'altre, paga un salari a l'altre, o quelcom semblant.

Si tenim clar que riquesa i pobresa són termes correlatius, com els definirem? No per la quantitat relativa de béns, sigui com sigui que els mesurem, ni pel fet que una certa quantitat d'aquests béns intervinguin en l'intercanvi. Ser ric significa poder disposar dels serveis i dels béns dels qui són pobres mitjançant l'intercanvi -no simplement perquè hom és capaç de comprar-los, sinó perquè està, en relació al venedor en una posició de dominació econòmica. Una persona que ocupa una posició de dominació econòmica en relació a una altra és algú que no simplement li

compra, sinó que l'obliga a vendre, i no li paga simplement el que li compra sinó que l'obliga a acceptar el preu que decideix oferir-li, i que actua així perquè, essent ric, es pot permetre de comprar o no comprar i de comprar a un preu o a un altre, mentre que el pobre a qui compra no es pot permetre de no vendre ni es pot permetre de refusar el preu que el comprador li ofereix.

La riquesa és doncs força econòmica -força exercida, en el cas que hem considerat, per un comprador sobre un venedor, però igualment, ja que tota compra és un intercanvi (i que tot comprador és també un venedor) per un venedor sobre un comprador, sempre que el venedor forci el comprador a adquirir el que li vol vendre i adquirir-ho al preu que demana.

Ser ric és exercir aquesta força econòmica sobre d'altres a qui hom compra o ven. Un augment de la riquesa és un augment d'aquesta força econòmica en les transaccions d'intercanvi. Un creixement de la pobresa és un creixement correlatiu de servitud econòmica.

La diferència entre la riquesa i la possessió rau aquí. Un i altre són termes relatius. Però mentre que trobem la riquesa en una relació per la qual una persona ocupa una posició de força econòmica quant a una altra que en relació a ella és pobre, la possessió és una relació entre el que un hom pot gastar i una altra persona pot vendre. La possessió, com la riquesa, no és necessari que comporti grans salaris o molts béns. La possessió consisteix en tenir els béns necessaris per a satisfer les pròpies necessitats.

Una persona viu amb benestar quan els seus ingressos, grans o petits, estan equilibrats amb les despeses. Aquesta persona pot comprar allò que necessita sempre que hi hagi algú disposat a vendre-ho. No necessita més que el que pot pagar; i és això el que fa el seu benestar. No obliga ningú a vendre encara que no vulgui vendre. Compra a un preu que tant el comprador com el venedor consideren just. Un comprador pensa que un preu és just quan no hi ha cap servitud econòmica que l'obligui a pagar-lo; un venedor pensa que un preu és just quan en condicions equivalents està disposat a acceptar-lo.

Aquesta distinció entre "preu just" i "preu en què es ven quelcom" no és una distinció econò-

mica. No es pot definir només en termes d'economia. És important en la teoria general de la societat, però la teoria econòmica no pot explicar-la. És una distinció moral. És simplement l'aplicació a l'intercanvi de la distinció entre acció lliure i acció coaccionada, distinció que he explicat en el capítol (*L'autor deixa un blanc. Cal suposar que es refereix al seu llibre "New Leviathan"*). En els intercanvis a un "preu just" no hi entren ni la força ni les amenaces, res no contraria el sentiment que hom té d'allò que és convenient i correcte. La vida econòmica, en la mesura que consisteix en transaccions d'aquesta mena, és "civilitzada" en el sentit econòmic del terme. La part de la vida econòmica que consisteix en la producció pot considerar-se civilitzada en un altre sentit que definirem després.

La riquesa implica la pobresa, però la possessió no. No hi ha res en la naturalesa de la possessió per què en una societat on certs membres són benestants tots els membres no puguin ser benestants. Al contrari, la possessió d'un membre tendeix a afavorir la possessió de tots els altres membres amb qui s'associa en un intercanvi. Si A té els mitjans de comprar allò que B desitja vendre, i ho compra a un preu que satisfà l'un i l'altre, l'un i l'altre resulten afavorits per aquest intercanvi. És això el que justifica l'economia del "laissez-faire" d'Adam Smith i el caire optimista de la seva teoria econòmica. Adam Smith no pretenia exposar la teoria de la riquesa, únicament la teoria de la possessió.

Allà on la discussió versés sobre la riquesa, un optimisme així seria pura niciesia. La riquesa implica realment la pobresa. Una persona rica, en tant que diferent d'una persona benestant, compra allò que vol a una persona a qui obliga a vendre a un preu que el venedor no considera just però que es veu obligat a acceptar per la pressió econòmica. El desig de ser ric és el desig que les persones amb qui em relaciono econòmicament siguin pobres, és a dir, que estiguin amb mi en una relació de servitud que no els permeti refusar de vendre el que jo els vull comprar ni rebutjar com a insuficient el preu que ofereixo; i, inversament, que no puguin refusar de comprar el que jo els vull vendre i de pagar el preu que jo en demano.

De la mateixa manera que la distinció entre un preu just i el preu a què es ven una cosa no és una distinció que es pugui definir en termes econòmics, la distinció entre la possessió i la riquesa no ha estat sempre copsada degudament pels economistes. I com més es limiten a qüestions purament econòmiques, menys són capaços de veure-la. Si no l'han copsada, no es pas per culpa de l'home del carrer que si no la comprèn és perquè es fia de les ensenyances dels economistes. Aquesta falla ha conduït inevitablement a una certa imprecisió en l'ús de les paraules. Moltes vegades diem possessió o possessions, propietat, fortuna, béns, cabal, diners... quan volem dir riquesa, i inversament. I això és així fins a un punt que gairebé em vénen ganes d'excusarme d'haver donat als mots riquesa i possessió un sentit tan diferent i tan definit.

Aquesta confusió afecta no salament la teoria i el vocabulari, sinó també la vida econòmica. Hi ha motius per pensar que en els països que es diuen civilitzats la recerca de la riquesa,

encara que sigui incompatible amb la mateixa idea de civilització, s'ha dissimulat darrera la recerca del benestar en la possessió, que és una part integrant de la vida civilitzada, i des d'aquesta situació amagada s'ha convertit en un paràsit monstruós de la mateixa civilització.

Haurem de tornar sobre aquest punt. De moment, n'hi ha prou amb fer notar que la civilització, en el sentit econòmic del mot no implica la recerca de la riquesa, sinó la recerca de la possessió. Si hagués implicat la recerca de la riquesa hauria estat incompatible amb la civilització en el sentit social. Però atès que això no és així, aquesta suposada incompatibilitat no existeix.

Pel mateix motiu, no hi ha incompatibilitat entre la civilització en el sentit econòmic i els deures de la persona humana tal com els defi-

neix la moral cristiana. La teologia moral ha denunciat l'avarícia com un pecat mortal i aquesta denúncia en determinades èpoques i per alguns pecadors ha estat interpretada com implicat que la vida econòmica en ella mateixa és pecadora en un grau molt alt. Però avarícia, o molt m'enganyo, no vol pas dir recerca de la possessió, sinó recerca de la riquesa. No ens presenten sant Josep com a exemple d'avarícia pel fet de guanyar-se la vida fent de fuster, ni sant Pau perquè se la guanyava confeccionant tendes.

Però la civilització, en el sentit econòmic no és només la recerca de la possessió. És la recerca civilitzada de la possessió. Obtenim la possessió de dues mane-

res, la producció i l'intercanvi. En la pràctica, estan molt barrejades. Només molt de tard en tard un procés de producció no implica intercanvis, com la compra de materials o el pagament de salaris. I l'intercanvi implica producció i podríem dir que n'és un cas particular: és almenys la producció d'una situació en la qual l'oferta

**la recerca de la riquesa,
incompatible amb
la mateixa idea de civilització,
s'ha dissimulat darrera la
recerca del benestar
en la possessió,
que és una part integrant
de la vida civilitzada**

d'algun producte correspon a una demanda; i en segon lloc, és la producció d'un estat de coses pel qual el comprador obté el producte que vol i el venedor el preu que vol. Però en teoria, les dues coses han de ser distingides.

La recerca de la possessió, doncs, ha de ser definida dues vegades: una com a producció civilitzada i una altra com a intercanvi civilitzat. Ja hem definit l'intercanvi civilitzat. Cal ara definir la producció civilitzada.

La producció civilitzada és l'adquisició de la possessió mitjançant el treball productiu, en tant que oposada a l'adquisició per la violència, per exemple, agredint altres persones o ocupant *bona vacantia*, o guanyant diners en jocs d'atzar o d'habilitat. No es tracta només de treball productiu, sinó de treball productiu dirigit per un

coneixement de les lleis de la naturalesa. La producció civilitzada és producció científica: això és el que la diferencia de la producció no civilitzada, que és producció no científica, producció obtinguda mitjançant un treball no científic. El caràcter civilitzat, que és la diferència específica de la producció civilitzada, és el seu caràcter científic. I això significa la presència efectiva, en l'activitat de producció, d'una ciència pràctica de la naturalesa: la mena de ciència mitjançant la qual, amb experiències i observacions, els homes descobreixen com utilitzar les forces de la naturalesa per a augmentar llur benestar.

Per tant, la civilització en sentit econòmic, es tracti de la producció o de l'intercanvi, no és definible en termes econòmics. Els termes econòmics que podem fer servir per a definir-la són també aplicables al seu contrari, la barbàrie econòmica. La producció és aquella forma d'activitat econòmica que es refereix al món de la natura. L'intercanvi és aquella forma d'activitat econòmica que es refereix al món dels homes. L'intercanvi civilitzat és aquell en el qual una persona tracta una altra persona d'una manera "civil", és a dir sense utilitzar la força. La producció civilitzada és producció mitjançant les ciències de la naturalesa. Aquesta conclusió no implica cap sentit arbitrari o esotèric dels mots "civilitzar" o "civilització". Implica només el sentit en què aquests mots han esdevingut corrents en anglès i en francès des del segle XVI, i més particularment des de finals del segle XVIII, en un context econòmic, per designar un ideal que les persones que utilitzaven aquests mots consideraven la seva guia en l'orientació de llur vida pràctica.

Si la civilització en la producció exigeix les ciències de la naturalesa, una societat civilitzada vol dir, en aquest context una societat de persones que tracten els problemes que presenten les relacions de l'home amb la naturalesa d'una manera científica, raonable i racional. És una societat de productors que són persones racionals, una societat on les facultats racionals tradicionalment considerades com allò propi del gènere humà són cultivades fins al grau més alt possible del seu desenvolupament. Quin grau és possible en una determinada societat en un

cert moment, depèn de molts factors; però el factor més important, sense cap mena de dubte, és la força del desig de fer progressar aquest desenvolupament. Una societat en la qual els homes han convingut que volen realment esdevenir més racionals trobarà sempre maneres de convertir-se en més racional. I és una veritat que l'experiència humana mostra clarament, que com més racionals esdevenen els homes més conscients han estat dels progressos que els calia fer en la racionalitat.

Matthew Arnold ha definit la civilització com a "humanització de l'home en societat". Això que semblaria un aforisme obscur esdevé clar quan recordem l'antiga definició de l'home com a *animal rationale* i quan pensem que, atès que la racionalitat té graus, d'un home que esdevé més racional podem afirmar que esdevé al mateix temps més humà. El procés de civilitzarse a si mateix o a d'altres, almenys en el sentit que ara estem estudiant, és el procés de fer-se a si mateix o fer els altres més racionals, i per tant, més humans.

La civilització social

En el sentit social del mot, ser "civilitzat" vol dir tractar els altres "civilment", és a dir, tractar-los sense utilitzar la força. Una societat socialment civilitzada és una societat els membres de la qual s'abstenen d'utilitzar la força els uns envers els altres. És una definició negativa; però la idea definida no és pas una idea negativa; és la idea d'acció comuna, una acció que implica dues parts o més i en la qual cada part és un agent i un agent lliure.

Però l'acció comuna i la societat són el mateix. Una societat i una societat civilitzada són la mateixa cosa. Hi ha una diferència entre la civilització econòmica i la civilització social: la vida econòmica civilitzada no és el mateix que la vida econòmica. És la vida econòmica amb una diferència; però la vida social civilitzada és simplement la vida social. El que no és civilitzat en la vida econòmica no és necessàriament no econòmic; però el que no és civilitzat en la vida social és necessàriament no social.

D'aquí que l'expressió "vida social no civilitzada" no té cap sentit. La civilització, ja ho sabem,

és un ideal. Hi ha molts graus d'aproximació a aquest ideal però l'ideal no és mai plenament realitzat. La socialitat, també és un ideal que mai no està completament realitzat. El que anomenem una societat no mereix mai del tot aquest nom. Sempre hi ha elements insocials, per exemple certs costums que fan que en determinades circumstàncies un membre utilitza alguna mena o altra de força envers un altre membre. Allà on existeix un costum així, constitueix un element no social en la societat on radica, un element de no civilització en la civilització que el conté; però és tolerat, àdhuc si els membres d'aquesta societat (obscurament o manifestament) reconeixen el seu caràcter no social o no civilitzat, perquè no veuen com podrien viure sense ell.

És necessari que hi hagi sempre algun d'aquests elements de no socialitat en tota societat, perquè la civilització, com sabem, és una activitat i està orientada vers un ideal; i l'examen detallat de totes les citacions de mots com "civil", "civilitat", "civilitzat", "civilitza-

ció" en l'*Oxford English Dictionary* no solament confirma aquestes dues definicions sinó que en suggereix una altra, que en els nostres dies queda potser submergida i no la trobem ben explícita en el llenguatge ordinari, però que àdhuc en aquest es pot reconèixer mitjançant un examen a fons.

Aquesta tercera definició del fet d'ésser civilitzat és la definició *jurídica*. Una societat civilitzada és una societat governada pel dret, i en particular no pel dret penal, que oposa la força a la força, sinó pel dret civil, el dret pel qual s'arrangen els problemes de persona a persona. Una societat governada d'aquesta manera pel dret civil és una societat on no hi ha poder arbitrari, i l'executiu, sigui com sigui que estigui constituït, no pot passar per sobre del dret, ni cap tribunal no el pot desafiar. Les persones que són membres d'una societat d'aquesta mena han de viure

allò que Green denominava "aquest esperit civil gràcies al qual són dominades les inspiracions de la passió personal". El regnat de la llei civil en una societat és impossible sense el regnat de la llei moral entre els seus membres.

Però el dret civil es distingeix no solament del dret penal sinó també del dret militar i del dret eclesiàstic. Ser civilitzat, per tant, vol dir no viure sota el dret militar ni sota el dret eclesiàstic.

No viure sota el dret militar, perquè un soldat, en tant que soldat, tant si ho és en la seva qualitat de ciutadà (voluntari o reclutat) o com a mercenari estranger, té una funció particular i especialitzada, que no és ni pot ésser la totalitat de la funció d'un ciutadà quant a ciutadà. I això, àdhuc si

en casos determinats tot ciutadà esdevé soldat, i per tant queda sotmès al dret militar. L'ideal d'una societat civilitzada exigeix que els seus drets civils siguin només suspesos, no abolits, per les necessitats d'una situació determinada.

No viure sota el dret eclesiàstic: perquè àdhuc si un ciu-

dadà és un bon cristià, i no només de tant en tant (com un soldat) i no només amb una sola finalitat (com un soldat), sinó sempre, és necessari que hi hagi una sola font de dret en una societat determinada. No afirmo que això pugui demostrar-se *a priori*. El que dic, és el que hem constatat en experiències seculares. Hem assajat molt de temps i amb tot el nostre interès de fer cohabitar el dret civil i el dret eclesiàstic, cadascun en la seva esfera d'acció; i no hem aconseguit que tot plegat funcionés. Ens hem adonat, actuant en condicions polítiques i religioses en les quals una sola religió és comuna a molts Estats, que la unitat de l'Estat exigeix la unitat del dret al qual han d'obeir els seus membres. I que l'Estat sigui l'amo a casa seva forma part del nostre concepte de civilització. ●

**Una societat civilitzada
és una societat governada
pel dret, i en particular
no pel dret penal,
que oposa la força a la força,
sinó pel dret civil**

EUROPA: VELL CONTINENT, JOVE IDENTITAT

Dídac Ramírez

XXIIè Curs d'Estiu del GEN-Fundació Relleu
Barcelona, 3 de Juliol de 2003
Escola Sant Gregori

Introducció

Un any més tinc l'honor i el goig de participar en aquest fòrum. Agraïixo a la Fundació Relleu la seva renovada confiança, a tots vostès la seva presència i, per sobre de tot, la seva amistat.

Els cursos d'estiu del GEN no es programen a la babalà; segueixen un fil que enguany passa per Europa. També jo pretenc que les meves intervencions segueixin un fil; a més, per tal de dotar-les d'un cert contingut i poder aprofitar sinèrgies, procuro que tinguin relació amb la recerca que vinc desenvolupant a la Universitat. És el que he mirat de fer amb la present exposició.

El lema "Europa com a missió" és oportú i està ben triat. Haig de dir, però, que tan aviat com en vaig tenir coneixença la seva formulació em resultà problemàtica. En absència de cap interrogant sembla que hom doni per suposat que Europa és una missió que val la pena dur a terme. Hipòtesi força discutible quan no es té una representació clara de l'objecte de l'obra encomanada i es té decaigut l'ànim europeista. Era el meu cas, afectat com estava pel trist paper de la Unió Europea en conflictes recents i per la imatge d'una d'Europa que té com a màxima preocupació el manteniment del seu estat del benestar, capaç de mobilitzar-se contra l'agressió a l'Iraq però alhora sense esma per lluitar *d'una manera eficient* contra la fam, la pobresa i la injustícia existents al món.

El fet és que en unes tals condicions, una idea vaga i un sentiment confús sobre Europa alhora, em costava d'endegar una reflexió que filés condecordi amb el propòsit del curs resumit en l'Editorial de la Revista Relleu: "obrir la difícil definició d'una missió europea com a estil de vida".

Això com no fos plantejant de bell antuvi la pregunta *¿què és Europa?* per després articular un discurs al voltant d'una primera constatació, exponent d'un dels punts febles de l'esmentat propòsit: Europa és un conglomerat de nacions que mantenen molt viva una memòria passada i una història viscuda sota característiques socials i culturals heterogènies, però que fa massa poc que comparteixen l'experiència de ser *un. Europa és un vell continent amb una jove identitat.*

Tenia el tema: havia de contraposar una llarga història individual amb la joventut d'un camí plegats i examinar alguns dels riscos que això pot comportar. Només calia posar el fil a l'agulla; però el pols em tremolava i no acabava d'entencertar.

Una tarda, als Jardins del Doctor Fleming, el Dr. Sales i jo fèiem temps abans de visitar al President de l'IEC i vaig aprofitar per esplaïar-me. En Jordi, receptiu com sempre, em va escoltar i tot d'una digué: "pensa en el teu nét i planteja't quina Europa vols per quan sigui gran". Vaig entendre que em suggeria que no m'amoïnés tant per què és Europa i sí per com m'agradaria que fos l'Europa del futur.

Vaig prendre bona nota del suggeriment. Tanmateix, no m'era senzill passar d'una qüestió a l'altra. No veia com fer-ho si deixava de banda la pregunta per la cosa, Europa.

En mig de l'embrolla, a tall d'heurística se'm va ocórrer que havia de posar en pràctica el consell d'en Jordi gran i pensar en el Jordi minyó. Dins d'uns anys, li hauré d'inculcar Europa o dir-li que no es preocupi d'altra cosa que no sigui ell mateix i com molt de Catalunya? Girona és un lloc ideal per viure, per què doncs Europa, que ni tan sols té contorns precisos? I, posats a fer, per què Europa i no el món sencer? com li podria explicar en què consisteix la missió europea?

Preguntes totes que assenyalen l'horitzó de la següent exposició, que desitjo sigui del seu interès.

Europa: un vell continent sense contorns precisos

Tot just començar el seu llibre *Europa, la via romana*, Remi Brague observa que “quan hom es proposa parlar d'Europa (...) cal precisar primer què volem dir amb aquesta expressió”.

No sempre es procedeix amb tanta cura. No és ni ha estat la pràctica habitual precisar el sentit dels termes sobre els quals es munten discursos.

Temps enrera tot era simple. Recordo que de petit se'm va ensenyar que la Terra tenia cinc continents: Europa, Amèrica, Àsia, Àfrica i Oceania. Eren les cinc parts del món. Europa es veia molt gran, tan gran que n'hi havia dues: l'Europa Oriental, on vivien els dolents, i l'Europa Occidental, on vivim nosaltres que som els bons.

Després tot es va complicar. Per començar vam aprendre que al nostre planeta hi havia molta més aigua que terra (29% de l'escorça terrestre) i se'ns parlà de fosses i plaques tectòniques, i d'un altre continent, l'Antàrtida; ja no se sabia si hi havia cinc o sis continents, si Europa era un continent petit o una petita part (1/5) d'un continent gran, Euràsia, de fronteres geogràfiques imprecises.

Els qui han llegit el llibre de Brague (Barcelona d'Edicions, 1992) saben que segons ell les fronteres d'Europa són culturals, no geogràfiques. El seu mètode és “captar l'espai europeu per aproximacions progressives, inserint-lo en una sèrie de dicotomies” (p.10). I afegeix: “no és per una unió que arribarem a Europa, com, per bé o per mal, una visió política i econòmica està a punt de fer. Europa l'aconsegurem a través de divisions, d'exclusions que la separin d'allò que no és.” (ibíd.). A més, Brague vol “introduir en la idea d'Europa una gradació: Europa és una noció variable. Hom és més o menys europeu.” (p.21).

Fronteres culturals, dicotomies, caracterització negativa i gradació són els trets metodològics que fa servir R. Brague per explicar quina idea té d'Europa.

*

Convinc amb l'anterior plantejament. Europa no consent una definició simple i directe. És cert que la indeterminació no impedeix adonar-se que s'incorre en abús de llenguatge, el mateix

que practiquen els EEUU amb el nom d'Amèrica, cada vegada que s'empra el nom 'Europa' en comptes de Unió Europea, com fa el projecte de **Constitució** presentat a Salònica i faré jo mateix al llarg de l'exposició. Tothom dona per entès que el tot, Europa, és perfectament distingible de la part, Unió Europea. Però en altres casos la indeterminació no és tan insignificant.

Europa és un conjunt que no admet una partició nítida entre pobles que hi pertanyen inequívocament i pobles que no. *Europeu* és un predicat vague. Pensem en Rússia, Islàndia (geogràficament pertany a Amèrica i sociològicament a Europa), Turquia (anys fa que demana ingressar a la UE), Xipre i Malta (amb un vocabulari semblant a l'àrab), per no complicar-ho més esmentant països com ara els Estats Units. Si establim el contrast amb França, Israel, Tunísia i Xina de l'altra, d'immediat conclourem que no n'hi ha prou amb uns i zeros per assignar els respectius graus de pertinença a Europa atenent a criteris culturals, polítics, geogràfics, històrics, jurídics o lingüístics.

Fins i tot el mateix mot *Europa* no se sap ben bé si deriva d'*Ereb*, paraula semítica que segons uns significa 'ocàs' i segons altres 'les terres de l'oest', o si prové de la mitologia grega i fa referència a la filla d'Agenor que mentre ajuntava flors a la vora del mar, Zeus, disfressat de toro, va seduir i raptar. Ambdós casos comparteixen la idea de *trànsit* que Europa entranya: Europa és el lloc per on el sol, després d'un llarg periple, irremissiblement declina, es pon i mor per tornar a néixer, i alhora és la princesa que deixa enrera la seva vida filial per anar a un lloc que li és desconegut, Creta, es va esposar amb tot un déu, i va ser mare de dos fills, Minos i Radamantis.

Les analogies podrien donar per molt; o per molt poc ja que les diferències són també notables: per una banda tenim la denotació geogràfica, la limitació en l'espai i el temps, la fredor de la regularitat, l'absència d'indeterminació; per l'altra ens trobem amb què l'amor, la passió, l'engany, l'esperança i la fertilitat són els determinants d'una aventura divina i humana ensems, d'un mite que ha inspirat a pintors com ara Tiziano i Rembrandt. En fi, si es tracta d'imaginar el futur de Europa és molt més suggestiva la interpretació mitològica.

Al meu nét li explicaré que Europa és un *continent* que se'l va anomenar *vell* per oposició al *nou*: Amèrica.¹ I que, durant segles, Europa s'ha vist a si mateixa com el rovell del mon, el continent més savi, el més culte, el més conreat. "Els altres" no eren dignes de ser presos seriosament llevat que haguessin raons econòmiques. Les restants cultures eren ignorades, no se les tenia per humanes, com durant molt temps tampoc les races diferents a la "blanca".

També haurà de saber que un bon dia *el vell continent va vessar* i els seus habitants es van escampar gairebé per arreu del mon. Van colonitzar i van *exportar* allò que identificaven amb la civilització: *Europa*. Mentrestant al mon civilitzat la gent civilitzada no parava d'esbatussar-se i la immensa majoria dels qui ho feien no sabien ben bé per què. Les guerres per motius religiosos, fronterers, de successió, econòmics o, el que ve a ser el mateix, de poder, se succeïen sense donar temps a que els pobles poguessin prendre l'alè.

D'aquí a uns anys, a en Jordi li narraré aquesta petita història o bé li donaré a llegir el resum que en fa la primera frase del Preàmbul del projecte de Constitució abans esmentat:

"Europa és un continent portador de civilització (...)"

La jove autoconsciència europea

Europa, vell continent d'una gran diversitat idiomàtica (tot i que progressivament està adop-

tant com a llengua comuna l'*ELF* - *English Lingua Franca*) i religiosa, amb pobles que malden per la unió però que històricament han viscut confrontats, no fa pas gaire que ha pres consciència de si com a ens geopolític capaç d'integrar un conjunt de valors propis i de compartir un projecte per acomplir.

Des d'una perspectiva estrictament geogràfica s'apunta l'any 1858 (Carl Reuschle) per datar la primera descripció d'Europa dins els límits convencionals actuals. Tanmateix, un estudi etnogràfic de Pius II (1458-64), alguns mapes del s. XV així com l'obra de John Donne (1572-1631)² i Christopher Marlowe (1564-93) (*The Jew of Malta*, 1633) indiquen que la noció de *continent europeu* ja s'usava amb anterioritat.

Des d'un punt de vista geopolític, els historiadors Denys Hay primer (*Europe: the Emergence of an Idea*, Edinburgh, 1957) i Norman Davies³ més recentment han sostingut que el concepte d'Europa arrela a la baixa edat mitjana i emergeix durant el s. XVIII. Abans de la Il·lustració la idea d'Europa havia estat subsidiària de la *Cristiandat* i subordinada al disseny d'una religió universal i amb una organització visible, sense respondre a cap mena de configuració de caràcter identitari. L'esmentat disseny es va esfondrar quan el poble li va girar l'esquena fart i fastiguejat de la cadena ininterrompuda de guerres de religió i de les seves nefandes conseqüències.

¹ Estenem un espèl vel sobre el que en pensen els anglesos de tal asserció. Corre (dec al Dr. Phil Banks l'anècdota) que en temps de l'Imperi Britànic el *Times* anava encapçalat per la frase "Fog in Channel, Continent Cut Off" ("Boira al Canal, el Continent està aïllat, incomunicat"). Recentment aquest fet s'ha recordat a la premsa anglesa amb motiu de "l'aïllament" del continent, representat per França i Alemanya, produït amb l'acord entre Anglaterra, Espanya i els EEUU en la guerra contra l'Iraq.

² *Devotions upon Emergent Occasions* (1624): "No man is an Iland, entire of itself; every man is a piece of the Continent, a part of the main; if a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in Mankinde; and therefore never send to know for whom the bell tolls; It tolls for thee". Tradueixo: "Cap home no és pot equiparar a una illa; tot home és un tros del Continent, una part de la terra ferma; si el mar s'endugués lluny un terreny, Europa perdria, com si fos un promontori, com si s'endugués una casa pairal dels teus amics o la teva pròpia. La mort de tot home m'afecta, perquè em trobo unit a tota la Humanitat; i per això mai demanis per a qui toquen les campanes; toquen per a tu".

³ *Europe: A History*, Oxford, 1996. El llibre comença: "In the beginning, there was no Europe. All there was, for five million years, was a long, sinuous peninsula with no name, set like the figurehead of a ship on the prow of the world's largest land mass. To the west lay the ocean which no one had crossed. To the south lay two enclosed and interlinked seas, sprinkled with islands, inlets, and peninsulas of their own. To the north lay the great polar icecap, expanding and contracting across the ages like some monstrous, freezing jellyfish. To the east lay the land-bridge to the rest of the world, whence all peoples and all civilizations were to come."

Durant les dècades que precediren la Revolució Francesa va anar prenent cos la idea d'Europa com a ens geopolític. Napoleó va voler-la realitzar. Les "Memòries" que va dictar al Comte De les Cases durant l'exili a Santa Helena (1815-1816) (<http://www.geocities.com/7897401/las-cases/>) deixen constància que somiava "regenerar Europa", construir un "sistema europeu", unir les principals nacions del *continent europeu* (França, Espanya, Itàlia i Alemanya) en una sola nació, en una gran federació que hauria d'emprendre "la gran tasca de construir la civilització"⁴.

El somni de Napoleó sabem com va acabar. I també sabem que malgrat les exhortacions de Victor Hugo⁵ no ha estat fins la tràgica experiència de dues guerres consecutives horribles que no s'ha plasmat un nou intent de realitzar-lo. Si hom es pregunta si n'eren condició necessària, a la Proclamació del Premi Carlemany (Aquisgrà, 1949) hi trobarà la resposta⁶.

*

L'onze de novembre de 1816 el compte De les Cases (Vol. 4, Part 7, p. 127) va recollir al dictat unes paraules de Napoleó que han resultat ser profètiques:

"En tot cas, aquesta concentració es portarà a terme, tard o d'hora, per la pròpia força dels esdeveniments. L'impuls està donat; i crec que, a partir de la meua caiguda i de la destrucció del meu sistema, és possible que no es pugui establir cap gran *equilibri* (la cursiva és meua) a Europa a menys que no es faci per la concentració i confederació de les principals nacions."

Han transcorregut prop de dos segles i Europa s'afanya per realitzar la idea que es desenvolupà a la Il·lustració i visqué la primera temptativa de materialització amb Napoleó I, el precedent immediat del **present intent**⁷.

L'equilibri com a condició de possibilitat d'Europa

Europa manté un equilibri "sui generis", força inestable que fa aconsellable no deixar caps per lligar.

El *gran equilibri* entre les principals nacions europees era vist per Napoleó com a un fi. Avui en dia, en l'era de la complexitat, l'equilibri ha deixat de ser un fi llevat de quan se'l fa servir com a "fal·làcia fèrtil" (G. Soros) en el disseny de polítiques econòmiques. És així que no apareix en la relació del objectius de la Unió Europea, on sí hi figura la pau. Amb el canvi hem sortit guanyant si considerem que la guerra és un mitjà molt més compatible amb l'equilibri que amb la pau.

⁴ "One of my great plans was the rejoining, the concentration of those same geographical nations which have been disunited and parcelled out by revolution and policy. It would have been a noble thing to have advanced into posterity with such a train (...) I felt myself worthy of this glory? After this summary simplification, it would have been possible to indulge the chimera of the *beau ideal* of civilization. In this state of things, there would have been some chance of establishing, in every country, a unity of codes, principles, opinions, sentiments, views, and interests. Then, perhaps, by the help of the universal diffusion of knowledge, one might have thought of attempting, in the great European family, the application of the American Congress, or the Amphictyons of Greece. What a perspective of power, grandeur, happiness, and prosperity, would thus have appeared!"

⁵ El 1851 V. Hugo (1802-1885) va prendre part en un Congrés Internacional sobre la Pau celebrat a París on va fer una proclama per la creació dels Estats Units d'Europa: 'Un dia arribarà'.

Vg. <http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/SPRINGhugo.htm>

⁶ "Després de dues guerres mundials durant les quals els efectes de la situació fronterera de la nostra ciutat eren especialment perjudicials i en les quals els esforços honestos de varies generacions per vèncer antítesis nacionals imaginàries han demostrat ser inútils, la nostra ciutat, submergida en les seves pròpies runes, ha lluitat per aconseguir el seu dret a la supervivència. Però amb la percepció més amplia que deriva de la seva espantosa experiència, està més disposada que mai a dedicar-se activament a la causa de la unificació d'Occident, i a la de la unitat econòmica com l'etapa preliminar indispensable".

⁷ Giscard d'Estaing, en la concessió del Premi Carlemany d'enguany, va parlar de les temptatives successives de la Unitat d'Europa protagonitzades per César, Carlemany i Napoleó. Cal situar la referència carolíngia en el seu just terme. Carlemany (768-814), està considerat com el gran fundador de la cultura Occidental (vg. la Declaració d'Aquisgrà (1949) que va instituir el Premi Carlemany), però ho va ser posant el seu poder al servei de la Cristiandat com a base de la civilització europea.



L'error estratègic de Napoleó va ser pretendre construir la Unió des del "centre" prescindint de la "perifèria", és a dir, d'Anglaterra i Rússia, els constituents tradicionalment més conflictius, la relació dels quals amb el Continent sempre ha estat problemàtica, recançosa, de voler i doler, d'amor i odi. Per damunt de tot Anglaterra, que des de sempre ha promogut la política de *divide et impera* entre les potències europees.

L'actual procés s'ha iniciat de manera ben diferent, sense presses i sense pausa, aparentment infrangible. Recordem algunes de les etapes més importants: **1951**: la Comunitat Europea del Carbó i l'Acer(CECA); **1957**: el Tractat de Roma (CEE) i la Comunitat Europea de l'Energia Atòmica (EURATOM); **1967**: la Comunitat Europea (CE, fusió de CECA, CEE i EURATOM); **1973**: incorporació del Regne Unit, Irlanda i Dinamarca; **1979**: Sistema Monetari Europeu; **1986**: incorporació d'Espanya i Portugal; **1991**: Tractat de Maastrich, dos anys després de la reunificació d'Alemanya; **2003**: Constitució, incloent la darrera ampliació de 15 a 25 membres. Com ha assenyalat el president de la Convenció Europea Giscard d'Estaing, ara es va amb la ploma en comptes de les armes i l'espasa. Europa ha après que si vol avançar en el procés d'unió ha de tenir cura de l'equilibri entre els diferents Estats, la qual cosa requereix evitar, al menys, el recurs a la força, el lideratge hegemònic d'un sol Estat i l'aïllament d'Anglaterra. Quant

a Rússia, aparentment la lliçó no s'ha après; però ara per ara no sembla que representi un risc.

Després de 16 mesos de treball, el proppassat 20 de juny el president de la Convenció va presentar al Consell reunit a Salònica el projecte de Tractat pel que s'institueix la **Constitució Europea**. L'informe de presentació palesa la preocupació principal:

"(...) les solucions extremes han estat descartades. La idea de la creació d'un estat federal unitari europeu, (...) ha estat poc a poc descartada com inadaptada a la estructura de la nova Europa. Igualment la dissolució d'Europa en una «Confederació reduïda als béns ganancials (*acquêts*)» (...) a estat refusada gairebé per unanimitat.

...

"Al llarg dels nostres treballs, la nostra preocupació (*souci*) a estat preservar i mantenir l'equilibri fonamental entre les seves tres components (*Comissió, Consell, Parlament*) tot descartant les propostes encaminades a desequilibrar-lo, en un sentit o en l'altre. La nostra proposta consisteix en renovar i en reforçar cadascun dels costats del triangle, sense trencar el seu equilibri."

A la part final de l'informe, i dirigint-se emfàticament als Caps d'Estat i de Govern, G. d'Estaing rebla el clau:

"Aquest projecte (...) representa *un edifici, i un equilibri*. Un edifici, perquè constitueix *un conjunt coherent* (...) Un

equilibri, perquè hem cercat amb cura el *millor punt d'equilibri* entre el paper de la Unió i el dels Estats membres, preservant la possibilitat d'una evolució ulterior concebuda com descansant sobre equilibris successius, sense ruptura, ni aventura.

“Puc igualment demanar-vos de vetllar perquè *la ruptura de l'equilibri, per la «remise en cause» de les disposicions (de la Constitució), no posi en perill la solidesa de l'edifici!*”

Equilibri, doncs, entre els tres components del triangle institucional, entre els Estats, entre els designis britànic i francogermànic, primordialment econòmic l'un i polític l'altre. En definitiva, equilibri com a estratègia metòdica per aconseguir el gran objectiu: la construcció del sistema europeu. Una estratègia que ara per ara consolida la concepció dual d'Europa a la qual em referiré al final.

Europa, un sistema que s'autoconstrueix (autopoietic)

Europa és un **sistema** que es basteix sobre la base d'un passat, d'un present i d'un futur.

A cop d'ull, el **passat** presenta dues cares. L'una pren un color dramàtic i mostra una història repleta d'encontres i de conflictes; l'altra, rosàcia, ofereix tot un seguit de moments d'expansió i de creació sublimes, individuals i col·lectius. Juntes ens donen la versió real: la d'un continent exuberant de vida que ha romàs en equilibri en comptades ocasions, equilibri d'altra banda summament inestable.

Del passat, el Preàmbul del projecte de Constitució en fa una succinta referència a “les herències culturals, religioses i humanistes d'Europa” i als seus valors. La versió de 28 de maig s'estenia un poc més i esmentava també les civilitzacions grega i romana, així com els corrents filosòfics de la Il·lustració. Els canvis ben segur que resulten d'un “aquí poso, aquí trec” que sol donar-se en les pesades fetes a darrera hora per preservar l'equilibri.

El **present** aporta a la construcció d'Europa l'imperatiu que marca la voluntat de competir amb els EEUU i el món asiàtic en un món globalitzat, un *statu quo* que es recolza en els Estats i té el reflex en la naturalesa dual del projecte de Constitució, però per damunt de tot una memò-

ria encara viva del sofriment que va produir la segona guerra mundial.

Europa és un vell continent replet de cicatrius, *exhaust*. Avui en dia s'ha assolit un cert *equilibri*, però no sabria dir si és perquè per fi s'ha imposat la *raó* o bé com a conseqüència de la *fatiga* que comporta haver viscut tantes guerres, sobre tot les dues últimes. Tant de bo que el present contribuís amb la *certesa* que manifesta el Preàmbul de la Constitució:

“(…) que els pobles d'Europa, sense deixar de sentir-se orgullosos de la seva identitat i de la seva història nacional, estan resoltos a superar les antigues divisions i, units cada vegada més estretament, a forjar un destí comú,”

Quant al **futur**, opino que és l'element cabdal. Em refereixo al futur que imaginem però que no resta només en la imaginació, al futur que es fa present quan determina les accions que volen construir-lo, al futur de les generacions venidores que, projectant-se en els rostres dels infants, mou a sentir-se plenament identificat amb el *convenciment* expressat en el tantes vegades esmentat Preàmbul:

“(…) que l'Europa ara reunida prosseguirà per la senda de civilització, progrés i prosperitat en bé de tots els seus habitants, sense oblidar els més febles i desfavorits; de que aqueixa Europa vol continuar sent un continent obert a la cultura, al saber i al progrés social; que desitja aprofundir en el caràcter democràtic i transparent de la seva vida pública i obrar en favor de la pau, la justícia i la solidaritat en el món,”.

La versió del Preàmbul del 28.5 va ser la que, en divulgar-se, va encetar la polèmica al voltant de si s'havia de fer esment o no del cristianisme. Deturem-nos-hi un moment. Després de llegir el text anterior ningú no negarà les arrels cristianes de l'actual projecte europeu. Així, si per fi s'esdevé la referència al cristianisme ho trobaré bé i just; però si succeeix el contrari no m'esquinçaré les vestidures: enlloc com a Europa Jesús ha estat de nou crucificat tantes vegades; enlloc com a Europa el cristianisme mostra un rostre tan desfigurat i difícilment identificable després que en el seu nom s'hagi produït bona part del sofriment que han viscut els pobles del continent i del món

sencer. Amb referència o sense, en el context de la nova Constitució europea el que importa no és una visió retrospectiva del cristianisme sinó prospectiva, és a dir, del que es tracta és de saber si els valors primordials de l'Europa futura han de ser d'inspiració cristiana o no. I cal tenir ben present que la primera opció és incompatible amb els valors que propugnen les morals de caire nietscheà, els totalitarismes i el fonamentalisme de mercat.

Els valors en la construcció d'Europa

Els valors, quan són efectius i no merament nominal, poden constituir veritables *signes d'identitat* d'un sistema social.

L'article I-2 del Projecte de Constitució porta per títol *Els valors de la Unió*, i estableix:

“La Unió es fonamenta en els valors de respecte a la dignitat humana, llibertat, democràcia, igualtat, Estat de Dret i respecte als drets humans. Aquests valors són comuns als Estats membres en una societat caracteritzada pel pluralisme, la tolerància, la justícia, la solidaritat i la no discriminació.” (en la versió de 28.5, la igualtat estava inclosa en la última relació).⁸

Més endavant, a l'article I-3, *Objectius de la Unió*, la primera finalitat que es recull és “(...) promoure la pau, els seus valors i el benestar dels pobles.” Això també en les seves relacions amb la resta del món.

És important aquest pronunciament, tot i que en la relació anterior hi trobo a faltar la veritat. Dissortadament, però, la veritat ha deixat de tenir valor.

Respecte als “valors comuns europeus” voldria fer un parell de comentaris. El primer té a veure amb la confiança que em mereix la seva funcionalitat. Qui estigui al corrent del que vaig dir l'any passat no se sorprendrà si, incrèdul, em pregunto si serveixen de gaire. Tanmateix,

quan dirigeixo la mirada novament devers el futur la incredulitat se'm transforma en creença: l'edifici europeu no prendrà alçada si no compta amb els fonaments d'uns valors comuns assumits *efectivament*. I perquè així sigui és condició necessària que Europa se'n convenci. Creure per fer.

És des d'aquesta creença que faig el segon comentari, referit a la “qualitat” d'aquest fonaments. Fa dos anys afirmava que vivim en l'era de la posmodernitat (vg. *L'impacte de la posmodernitat*, Relleu, 2000) i donava la meua versió de com això afecta als valors en la societat occidental. En aquest temps he après que també vivim sota l'influx del paradigma del caos i la complexitat, al qual també m'he referit aquí en dues ocasions (fa quatre anys -*Sobre la Identitat Col·lectiva*- i fa tres -*G. Soros i els Mercats Financers*).

En la complexitat, els valors i els drets i normes que els incorporen són endògens, propietats emergents que emanen de la pròpia dinàmica del sistema social i són matèria de debat i d'elecció. Segons aquesta concepció, l'*estabilitat del sistema es manté*, no ja amb actuacions externes ni valors descendents, sinó per medi de valors compartits que emanen de la seva pròpia dinàmica. És el propi sistema que genera els valors per a optimitzar-ne l'eficiència.

L'*eficiència* es constitueix així en criteri de legitimació moral, per sobre i en detriment del *consens* sobre els fins que hom considera valuosos com a determinants dels valors socials.

En tenim una bona prova en els *drets humans de tercera generació*. A diferència dels drets de primera i segona generació (referits a la llibertat i a la igualtat respectivament) que històricament han *funcionat* de dalt-baix promoguts per l'impuls revolucionari (revolució francesa i revolucions obreres dels segles XIX i XX), els drets de tercera generació sorgits en les darreres dècades

⁸ A tall d'exemple del que vaig dir l'any passat sobre la confusió entre els valors i els principis, val a dir que tal confusió apareix fins i tot en el Projecte de Constitució, com es desprèn del Preàmbul de la Part II, *Carta dels Drets fonamentals de la Unió*: “Conscient del seu patrimoni espiritual i moral, la Unió està fundada en els valors indivisibles i universals de la dignitat humana, la llibertat, la igualtat i la solidaritat, i es basa en el principi de la democràcia i en el principi de l'Estat de Dret.” Potser convindrà recordar la diferència: mentre que d'un principi se'n segueix una conclusió unívoca, els valors són una classe de fins que generen raons per a *totes aquelles* accions que contribueixen a la seva consecució, tant a nivell individual com col·lectiu.

(solidaritat, pau i estabilitat social, medi ambient, identitat nacional, autodeterminació dels pobles) requereixen del consens per a ésser assumits institucionalment. Amb la qual cosa, *teòricament* la moral passa a ser un procés i un resultat social producte de la cooperació dels integrants del sistema. *De fet*, però, la guerra de l'Iraq i el paper jugat per l'ONU i la UE deixen clar el lloc que pertoca al consens com a criteri de legitimitat quan es planteja un conflicte entre l'interès econòmic i la pau.

El projecte de Constitució Europea recull explícitament els valors-drets de primera, segona i tercera generació. En relació amb aquests últims són molt positives les referències a la pau, a la responsabilitat envers les generacions futures de la Terra, a la protecció del medi ambient, al desenvolupament sostenible del planeta, al respecte a la diversitat cultural i lingüística, i a la identitat nacional dels Estats. Res no diu del respecte ni a la identitat nacional dels pobles ni a l'autodeterminació. Altre vegada l'equilibri?

Els riscos de la construcció europea

Europa no és només un continent. Hi ha un contingut que canvia i es renova constantment. La *Nova Europa* està per fer. No la "nova Europa" de la que parla Donald Rumsfeld referint-se als Estats que van donar suport als EEUU en la guerra contra l'Iraq, sinó una Europa que, com la Creta on va endur-se Zeus a la jove princesa, pugui constituir un espai de vida nova.

En una Europa fràgil que no té en comú ni llengua, ni religió, ni política de defensa, ni una idea clara del què vol ser, el trajecte està ple de riscos: demogràfic, d'immigració, de col·lisió de valors, de divisió, de pèrdua de cohesió, entre d'altres. Tots ells conspiren a favor d'un risc que Europa ha de sotjar: el de *perdre's* i convertir-se o bé en

un Sacro-Imperi o bé en una mera unió econòmica amb la única pretensió de competir amb l'USA-Imperi, sense força real en ambdós casos per assolir els objectius que s'ha proposat.

L'endogeneïtzació des valors també implica riscos. El fet que els valors de tercera generació "no vinguin donats" sinó que "els dóna el sistema" comporta dues contingències, ambdues d'especial interès per a Catalunya: que els esmentats valors reculin degut a què els posseïdors del control del sistema promoguin des de dalt la seva absorció pels interessos creats, o bé que emergixin des de baix els que ara queden exclosos i el sistema peti abans de que siguin acceptats com a drets. No són riscos imaginaris. Des del punt de

**En una Europa fràgil
que no té en comú ni llengua,
ni política de defensa,
ni una idea clara
del que vol ser,
el trajecte està ple de riscos**

vista de les aspiracions de les nacions sense estat la naturalesa dual de l'actual Projecte de Constitució significa un retrocés en relació amb el Tractat de Maastricht; i d'altra banda observem com des de Gran Bretanya i Espanya ja s'alcen veus que amenacen amb trencar el consens sobre l'esmentat Projecte, que s'ha d'aprovar per una-

nimitat a la Conferència Intergovernamental a partir del mes d'octubre, si de cas les posicions dels dos estats no són tingudes en compte.

Finalment, Europa ha tenir molta cura amb un risc que de cap manera no s'ha de negligir: el *despertar de la bèstia*. L'any 1935 el filòsof Edmund Husserl, quan ja no li era permès que parlés en públic a l'Alemanya nazi, deia: "el perill més gran que amenaça a Europa és el cansament". Segons com es miri, jo em penso que el perill més gran que amenaça Europa és que deixi d'estar cansada. Fent una ullada a la història del darrer segle, algú es veu amb cor d'assegurar que en una Europa que se senti descansada la força de la raó s'imposarà definitivament a la força ingent dels instints i que la bèstia no ressorgirà?

⁹ Citat pel Dr. Jordi Sales, a "Europa com a Responsabilitat", 4.10.1999; Fòrum Jaume Vicens Vives.

Conclusió: del “què és” Europa al “per què” Europa?

Europa és un continent de contrastos. En la seva història: la caiguda de l'Imperi Romà, les invasions dels “bàrbars”, les conquestes normandes de Sicília i Anglaterra, les lluites papals per el poder, les Creuades, les Pestes, el saqueig de Constantinoble, el creixement de ciutats com Venècia, Gènova, Florència, Gand, Londres i París, el descobriment d'Amèrica, el Renaixement i la Reforma, la Il·lustració i la Revolució Francesa,... I en el seu present: un continent que ha sofert molt, que té ganes de viure bé, sí, però també de viure, preocupat pel manteniment del seu estat del benestar i el dels altres, que està de tornada, sí, però sense deixar de voler emprendre noves “anades”.

El futur és creació i conèixer és crear. El model es va configurant a mesura que es van prenent decisions davant de cada alternativa. L'Europa del futur no està predeterminada. La Unió progressa. La qüestió és: cap a on anem? Quina Europa tindrem? Tindrem la Europa que volem? Sabem el que volem?

Segueixo defensant la concepció gradual de la identitat col·lectiva que vaig exposar aquí fa quatre anys. La nova identitat es forma en base a allò que no és idèntic, la diferència, el diferent, en base a l'*harmonia*. El següent paràgraf del Preàmbul de la Constitució faria feliç a Leibniz:

“Amb la seguretat de que, “unida en la diversitat”, Europa brinda (als pobles d'Europa) les millors possibilitats de prosseguir, respectant els drets de tots i conscients de la seva responsabilitat envers les generacions futures i la Terra, la gran aventura que la fa ser un espai especialment propici per a l'esperança humana,” (Preàmbul, p. 2)

Tan aviat com em sigui possible, al meu nét li explicaré que val la pena comprometre's en aquesta aventura, cal fer-ho. Per què Europa? Per defensar uns interessos, però també uns valors que donin les pautes del camí que difícilment podrem abandonar i que nosaltres, caminants,

hem de fer caminant. Per què Europa? Per a protegir la nostra casa gran, el planeta, d'incompliments com el dels acords de Kyoto, cosa que Europa no podrà fer desunida, però segons com esdevingui la unió tampoc. Per què Europa? per a fer realitat un mon més just. En això consisteix la missió europea.

*

Per acabar, una recomanació que em penso no li faré al meu nét, però sí a qui vulgui escoltar-la.

La nova Constitució referma la concepció dual d'Europa. En paraules de Giscard d'Estaing,

“A fi de comptes, hem reconegut la naturalesa dual del *sistema europeu*. La nostra definició de la Unió europea, en l'article 1 de la Constitució, és l'expressió d'aquesta naturalesa dual:

“*Inspirada per la voluntat dels ciutadans i dels Estats d'Europa de construir el seu futur comú, aquesta Constitució estableix (en cast. crea) la Unió europea, a la que els Estats membres confereixen competències per aconseguir els seus objectius comuns (...)*”

A les reclamacions de les nacions sense estat se'ls ha posat una sordina. Aquest fet em porta a emetre la següent opinió.

El futur de la Unió afecta políticament Catalunya. Si els únics interlocutors per assolir els equilibris són els qui estan en possessió de la força no cal ser molt espavilat per endevinar sota quins criteris s'anirà perfilant el camí. Si la via de les “regions” és ara per ara inviable, si Europa és l'Europa dels ciutadans i, per damunt de tot, dels Estats, si Catalunya no vol fer d'*outsider* ha d'intentar conquerir totes les parcel·les de poder que facin possible la seva influència efectiva en el procés de construcció d'Europa. En altres paraules, Catalunya ha d'abandonar tot complex de contaminació estatal en el marc actual. La missió europea també s'ho val.

Moltes gràcies per la seva amable atenció. ●



e

Oriol de Nadal

entrevista

P. Agustí *Altisent*

El P. Agustí Altisent és monjo de Poblet des de 1946.

Va néixer a Santa Coloma de Queralt el 1923 i, després d'acabar els estudis de Peritatge Mercantil, va entrar al Monestir de Santa Maria de Poblet. Ja monjo, es va doctorar en

Història per la Universitat de Barcelona i es llicencià en Teologia per la Universitat de Friburg (Suïssa). És membre numerari de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Corresponent de l'Institut d'Estudis Catalans i de la Reial Acadèmia Catalana de Belles Arts de Sant Jordi.

A més de col·laborar habitualment al diari La Vanguardia i escriure nombrosos articles d'història medieval en revistes científiques, ha escrit nombrosos llibres, entre els quals,

Història de Poblet (Poblet, 1974) i

Reflexions d'un monjo (Columna 2001).

És professor numerari jubilat d'Universitat i ha donat conferències a diversos llocs de Catalunya i universitats de l'estranger.

Ens podria explicar alguna cosa de com va venir a parar al Monestir de Poblet? Per què monjo i no un altre compromís dins l'Església? Per què a l'ordre del Císter? Per què a Poblet? Quin paper hi va jugar l'entorn familiar?

No vaig "venir" a fer-me monjo de Poblet. Fou Poblet amb els seus monjos qui vingué a mi. Això, que és rigorosament històric, correspon, suposo, a l'axioma de Crist: "No m'heu elegit vosaltres: sóc jo qui us ha elegit". La família, en el meu cas, no tingué cap intervenció concreta, fora de la principalíssima d'educar-me, ja de petit, cristianament. Tot plegat, vist aleshores, fa cinquanta-set anys, fou estrambòtic i sorprenent, fins i tot per a mi. Tanmateix, fou així. I funciona. Jo aquí hi he trobat, a més de la vida religiosa, el que em mancava en la meua vida humana, i que ni tan sols podia formular-me que em manqués. La meua primera visita al monestir va ser per Setmana Santa del 1945 i va ser una visita amb un interès romàn-

tic o estètic, però mai havia pensat fer-me religiós. No obstant això, el 18 de setembre de l'any següent vaig tornar aquí amb una maleta ja acceptat.

Parli'ns de Poblet: el Poblet monacal, el Poblet monumental, el Poblet històric...

El Poblet monumental és molt bonic i s'ha de tenir en compte, però hom no ha de deduir del monument la persona.

Autoritat, obediència i llibertat: com es conjuminen en la vida monacal?

La llibertat no ha estat donada a l'home i a la dona a fi que la mantinguin baldera, sense optar per res, sinó, al contrari, per optar, sacrificant-la a una activitat bona. Un no té llibertat si no la sacrifica perdent-la per fer quelcom de valuós. Jesucrist va fer, en ser crucificat voluntàriament, l'acte de llibertat més gran que ningú no ha fet a la terra. Amb la llibertat passa com amb els diners: no serveixen de res, només es poden comptar, fins que no desapareixen i es fan fonedissos gastant-los, convertint-los en quelcom de valuós. Hi ha una frase de Gide en el pròleg del *Vol de nuit* del Saint-Exupéry que diu "la felicitat de l'home no està en la llibertat sinó en la subjecció al deure" i, si pot ser, un deure que el sobrepassi.

Com lligar això d'obediència i llibertat? vist des de fora ens costa veure-ho.

La Regla de Sant Benet diu que si l'abat mana fer una cosa impossible a un monjo el monjo pot parlar a l'abat però si aquest es quadra el monjo ho ha de fer. Però, és clar, que l'abat mani fer una cosa impossible no és fàcil. Hi ha un diàleg, un marge d'elasticitat.

Molts cristians estem inquiets, potser massa, per la situació actual de l'Església, rebutjada o ignorada, i amb una estructura interna que no ens acaba de fer el pes: com si l'Esperit Sant fes vacances. Com ho veu, tot plegat?

Certament, l'Església i la seva estructura són incòmodes, decebedores i, de vegades, en certs punts, indignants. Però, sabem què és bo i què és dolent? Aquest Papa està volent manar després de mort, és a dir, està nomenant bisbes a la seva imatge. Però, ens mereixem una altra Església? Cal saber esperar que Jesucrist, endormiscat a la barca, es desperti i doni una altra ordre de serenar a les onades i, a nosaltres, una nova força de confiança en Ell, que mai no fa

Cal demanar al Senyor que renovi la nostra esperança, car amb l'esperança succeeix com amb la paciència: quan un l'acaba, el que li cal és tornar-la a començar

vacances. I si les onades i el vent no s'amanseixen, ens cal demanar al Senyor que renovi la nostra esperança, car amb l'esperança succeeix com amb la paciència: quan un l'acaba, el que li cal és tornar-la a començar. Convé, però, que simultàniament amb això, desenvolupem tota la insistència correcta

en la mesura de les nostres forces i possibilitats per a aconseguir que es despertin els eclesiàstics, des del Papa fins als capellans més ínfims, perquè no està escrit que no s'adormin mai.

Sembla que hi ha un distanciament entre Església i societat. Existeix aquest distanciament també dins la mateixa Església?

Diuen que en Pla va dir "abans els capellans parlaven llatí i ningú els entenia. Només ells s'entenen. Ara parlen català i els entenem però no s'entenen entre ells". Hi ha una meditació del P. Lubac de la *Méditation sur l'Eglise* que diu "hem de patir també de l'Església". Però això és una frase per tranquil·litzar el subjecte que ha d'o-beir, però no a l'autoritat. L'Església també té una part humana i s'ha d'aprendre a conviure amb

critèris diferents dins l'Església. I sempre hi haurà incomoditats.

En les societats econòmicament avançades d'Occident, es trasllueix una manca de compromís espiritual i religiós seriós, és a dir, un compromís on el "jo" no imperi ni sotmeti la seva relació envers l'altre ni envers Déu. Paradoxalment, en aquestes societats, també hi ha últimament una recerca desesperada d'una resposta espiritual fora de les grans religions de tradició occidental. Per què es produeix això?

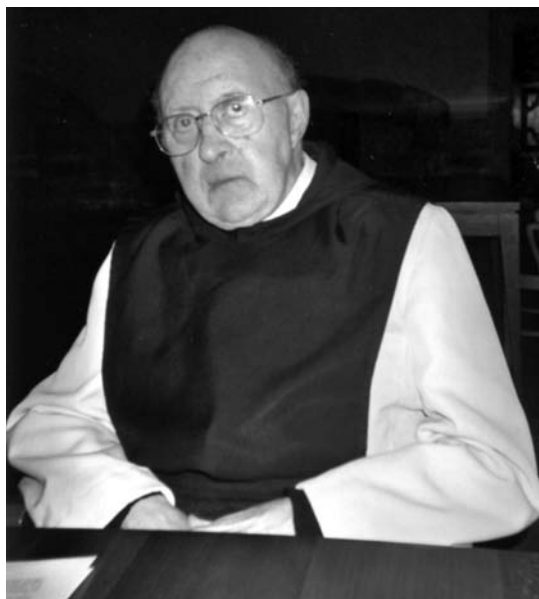
Si jo un dia m'"acabo" Jesucrist, me l'"acabo" de menjar tot, o sigui, si ho faig tot, tot, tot com Jesucrist, aleshores veuré si encara tinc gana per més. Mentre jo tingui aquest plat, encara que de vegades sigui negre, ja en tinc prou.

Avui dia, en la nostra societat, el fet d'enfrontar-nos amb dificultats ens costa molt...

Ens costa molt... ara, és molt fàcil enganyar-se pensant que en un altre lloc, amb un altre sistema, seria més fàcil. En canvi, si un accepta una dificultat i la suporta, la seva capacitat digestiva serà més gran.

Una de les coses que sorprèn de vostè és la facilitat per conèixer i connectar amb els grans corrents artístics moderns, tant en música com en pintura, poesia, etc. Com es pot conjuminar aquesta sensibilitat artística amb la vida monacal?

Conec força els corrents artístics moderns perquè, en la meua vida d'abans de ser monjo, em van interessar molt i ara, m'esforço per estar-ne al corrent. Quan jo vaig entrar, tenia 23 anys, estava à *la page* i em pensava que sempre hi estaria però no ha estat així. Per exemple, respecte a la música serial, ara tinc per primera vegada un CD de Schönberg amb música dodecafònica per escoltar que no he sentit mai. Potser no m'interessarà gens... En la música vaig entrar fàcilment a través de *La Bohème*, Schumann, els *Lieder*, Strawinsky, Débussy... però allò que em va costar més va ser Mozart i Bach. Bach raona tan bé que,



de seguida, quan l'escolto, li dic: "té tota la raó però no insisteixi". No obstant, Bach insisteix. De fet, però, un amic sempre em diu que Bach no raona sinó que especula.

Quina opinió li mereix el fet que avui dia qualsevol objecte, so, paraula, color, etc, pugui arribar a ser considerat una obra d'art? Aquest fet, no podria significar la mort de l'art? Hi ha art sense Transcendència, sense Absolut?

Qualsevol element físic, so, paraula, volum, color, pot ser considerat una obra d'art si se'l separa del seu context utilitari, de manera que se subratlli la força intrínseca de la suggestió que conté en ell mateix, en el seu "disseny". Així, l'objecte al·ludeix a l'Absolut, perquè, en separar-lo del context, la seva forma intrínseca resulta, de vegades, rellevant. Amb aquest fi, però, cal no escollir un element arbitràriament, sinó amb perspicàcia, que sigui quelcom de valor. ●

Moltes gràcies pel temps dedicat i per la conversa.

ELS PODERS IRRESPONSABLES (III)

Jordi Galí

El mite de la “societat civil”

Una de les característiques de la nostra civilització és la seva complexitat. I una de les conseqüències d'aquesta complexitat és que les línies de separació entre institucions i grups socials esdevenen fluctuants i flexibles. Les interaccions són el nostre pa de cada dia i no es pot tocar ni una peça del “puzzle” social sense que el conjunt se'n ressentí.

Aquest fet es produeix sobretot en les relacions entre les institucions polítiques i l'administració pública, d'una banda, i les que fins ara s'havien anomenat entitats privades, de l'altra. La intervenció pública en aquestes darreres adquireix cada dia major importància i esdevé, per necessitat, cada cop més absorbent, en moltíssims camps que abans quedaven quasi per complet al marge de qualsevol intervenció pública: des de l'etiquetatge de les mercaderies fins, per exemple, al camp dels transports i les comunicacions: des de les tarifes al soroll, tot ha de ser objecte de regulació pública, i per tant, en darrer terme, política. L'anomenada societat civil és cada vegada més política i la societat política cada vegada és més civil. I potser ja ha d'ésser així. En darrer terme, societat política i societat civil tenen originàriament el mateix significat. Tot depèn de si ens agrada més el grec o el llatí.

Aquesta complexitat, aquest trobar-nos constantment amb “allò públic” en totes les nostres activitats, és un dels orígens, probablement, (sense menystenir alguns altres fets que no m'aturaré pas a analitzar de moment), del que anomeno el mite de la “societat civil”.

Ens podem preguntar que entén la gent, la major part de la gent, quan parla de “societat civil”. Jo em penso que es refereix a quelcom radicalment diferent de la “societat política”, en una dicotomia maniquea simplista. Potser si bussegéssim fins al fons d'algunes subconsciències trobaríem més a menys el següent, traçant les línies amb traç gruixut i si voleu, una mica caricaturesc.

“Jo, que sóc molt bona persona, em reuneixo amb uns altres que també són molt bones persones perquè pensen aproximadament igual que jo, almenys en les coses fonamentals: com són de dolents els dolents, en la necessitat de ser modern i llegir els “signes del temps”, en com anirien de bé les coses si ens fessin cas... i formem un grup, amb alguna finalitat solidària i participativa. Per exemple, l'erradicació de la fam al món, la protecció de la natura o el multiculturalisme. Hi ha altres grups amb finalitats semblants. Però resulta que tots plegats ens trobem amb l'oposició del “sistema””

Hom no acaba de saber mai ben bé què és això del “sistema” però intueix que es tracta de l'administració pública i en darrer terme de la política. Però, tractant-se d'una tan bona gent tolerant, dialogant i amant de la diversitat, sembla que no hi ha dubte que aquesta “societat civil”, si no fos pertorbada pel “sistema”, faria realitat allò de “un altre món és possible”. O no?

El mite de la societat civil suposa la possibilitat de l'anarquisme. No dono en absolut cap connotació pejorativa a la paraula anarquisme. Anarquisme vol dir simplement absència de govern. I l'experiència de molts milers d'anys desmenteix aquesta possibilitat. Suposa, evidentment, la inexistència del que el cristianisme ha considerat com a “pecat”, i que tots els altres sistemes coherents de pensament han reconegut amb un nom o altre. És a dir, nega el conjunt de dificultats **internes** a cada un dels éssers humans que dificulten la consecució d'una ciutat harmoniosa. El mite de la “societat civil” suposa, aleshores, i ningú no ens diu ben bé per què ni com, que simplement algú o alguna cosa, que acostuma a rebre el nom de “sistema”, és obstacle a aquesta harmonització, a aquest altre món possible.

Marx, almenys, que no era precisament cap ruc, va trencar-se les banyes cercant l'origen d'aquesta dificultat, i va trobar un substitut del pecat original: l'apropiació primitiva. Hom no sap ben bé què i com va funcionar aquesta apropiació primitiva i pot preguntar-se si amb aquesta expressió no diem simplement el mateix que ja va dir Sant Agustí. De fet, en bona teologia el pecat original no és més que l'intent d'apropiació primitiva de la divinitat per part d'Adam. I el pecat, en general, em penso que ha estat sempre i segueix essent simplement això.

Bé, sigui com sigui i el que sigui, *hi ha* una dificultat per aconseguir la ciutat harmònica. Però podem anar encara més enllà i preguntar-nos: de quina ciutat es tracta? De la ciutat dels ases o dels porcs de què parlava Plató? De la ciutat de les abelles de què parla Aristòtil? O d'una ciutat **sempre perfectible**, la ciutat de l'excel·lència, una ciutat "imatge i començament de la ciutat de Déu"? Molt em temo que la mitologia de la societat civil, que potser no és més que una ressurgència de la mitologia del bon salvatge, si pogués, que no

pot, conduir-nos a alguna banda, seria al conformisme de les ciutats dels porcs, dels ases o de les abelles. Francament, no m'interessen els altres mons possibles, i menys encara si no em diuen com han de ser aquests mons: m'interessa el món tal com és i m'interessa precisament perquè no és perfecte (perfecte vol dir acabat i el que vull és precisament no acabar sinó continuar); m'interessa perquè és perfectible i millorable.

I atesa la real dificultat de tot millorament, rebí el nom que rebí aquesta dificultat, em sembla molt clar que només és important el camí de la renúncia, del pacte, del compromís, de l'obediència, una obediència que pot resultar abstracta a més de molesta, del

servei... és a dir, el camí de la política, que és o hauria de ser l'art i la tècnica d'intentar harmonitzar diferències que poden semblar irreconciliables i potser ho són: el "sistema" no és l'enemic a abatir sinó la realitat política a millorar; i l'anomenada societat civil, si no desemboca a la política no té cap interès i es converteix, en la seva inanitat, en una nosa per a qualsevol millorament real. ●

**“L'anomenada societat civil,
si no desemboca a la política
no té cap interès i
es converteix en una nosa per
a qualsevol millorament real**

LA DESTRUCCIÓ DE LA CULTURA

Josep Hereu

El filòsof francès Michel Henry, mort no fa gaire temps, va publicar, l'any 1987, un assaig que portava per títol *La barbarie*¹, reeditat de nou l'any 2001, en el qual ens proposa una anàlisi penetrant i sense concessions sobre l'estat de degeneració de la cultura moderna en la nostra civilització occidental, estat tant més preocupant pel fet que la disfressa sota la qual es presenta aquesta destrucció no és ni més ni menys que el saber. No és l'únic autor francès que ha reflexionat darrerament sobre aquest tema. A títol d'exemple mencionaré Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure*², i Nicolas Grimaldi, *L'homme disloqué*³, per bé que aquest darrer és una reflexió d'un abast més ampli. La paradoxa de la nostra època consisteix, segons M. Henry, en un desenvolupament sense precedents del saber que va de bracet amb l'enderrocament de la cultura. Saber i cultura es contraposen en una lluita a mort si és cert que el triomf del saber comporta la desaparició de la cultura.

Què hem d'entendre per cultura? Per a M. Henry la cultura designa l'autotransformació de la vida, el moviment pel qual ella no cessa de modificar-se a si mateixa a fi d'arribar a formes de realització més elevades. La cultura, doncs, no és altra cosa que el conjunt de respostes pràctiques que la vida s'esforça per aportar a l'immens desig que la travessa. I aquesta resposta només la pot trobar en si mateixa, en la realització de les seves formes més elevades dutes a terme en l'art, en l'ètica i en la religió.

Enfront de la cultura entesa així s'erigeix, des de l'inici de l'era moderna, el saber, o els sabers que formen la "ciència", un coneixement rigorós, objectiu, incontestable, vertader. De totes les formes aproximades –o dubtoses– de coneixement, o de creences, o de supersticions, que l'havien precedida, la ciència es distingeix per la potència de les seves evidències i demostracions, de les seves "proves", al mateix temps que pels resultats extraordinaris als quals ha arribat i que capgiren el nostre món.

Aquesta situació té el seu origen, segons el nostre autor, a principis del segle XVII, quan Galileu declara que el coneixement en el qual l'home ha confiat des de sempre és fals i il·lusori. Aquest coneixement és el coneixement sensible que ens fa creure que les coses tenen colors, gustos, olors, que són sonores, agradables o desagradables, en definitiva que el món és un món sensible. L'univers real, en canvi, està compost de cossos materials insensibles, de manera que el món del coneixement no es basa en la sensibilitat, variable segons els individus, sinó en el coneixement racional d'aquestes figures i d'aquestes formes sensibles: la geometria. El coneixement geomètric de la naturalesa material és el nou saber que substitueix la resta i la relega a la irrellevància. Aquest principi, que a Galileu tenia només un significat metodològic, rep un significat dogmàtic amb el positivisme. La qual cosa no té res a veure amb la ciència, sinó amb el *cientisme*, la ideologia que pretén que la ciència és l'únic coneixement que ens permet accedir a la realitat vertadera. La ciència és, en realitat, un coneixement segon. Reintegrar el saber en el camp de la vida és comprendre que cap problemàtica teòrica és vertaderament autònoma.

Separar de la realitat dels objectes les seves qualitats sensibles significa eliminar, al mateix temps, la nostra sensibilitat, el conjunt de les nostres impressions, de les nostres emocions, dels nostres desitjos i de les nostres passions, dels

¹ M. HENRY, *La barbarie*, París, Grasset, 1987 (Traducció castellana, *La barbarie*, Madrid, Caparrós, 1997).

² J.F. MATTÉI, *La barbarie intérieure*, París, PUF, 1999.

³ N. GRIMALDI, *L'homme disloqué*, París, 2001 (Traducció catalana, *L'home dislocat*, Barcelona, Barcelonessa d'edicions, 2003).

nostres pensaments, en una paraula de la nostra subjectivitat sencera que constitueix la substància de la nostra vida. Si donem per suposat que la vida és la font exclusiva de la cultura sota totes les seves formes, és evident que el fet de prescindir de la vida significa prescindir també de la cultura i que la modernitat galileana només pot oferir l'espectacle aterrador que estem presenciant, el desmantellament progressiu d'allò que donava a la vida la seva raó de viure.

Quin és, tanmateix, el pressupòsit ideològic, que passa despercebut, sobre el qual descansa aquest plantejament del saber científic? El pressupòsit ideològic consisteix a considerar que els sabers científics, per diversos que siguin, constitueixen l'únic saber possible, l'únic fonament assignable a un comportament racional en totes les esferes de l'experiència.

Aquest plantejament *cientista*, que no científic, és la ruina de l'humà. És la barbàrie, diu M. Henry. La barbàrie

no és mai un començament, sinó que és sempre segona en relació a un estat de cultura que la precedeix i és només en relació a ella que pot aparèixer com un empobriment o una degradació. La cultura és sempre primera.

La degeneració de la cultura té una manifestació privilegiada en la institució que, per definició, exerceix la funció de garantir la cultura: la Universitat. Així, la destrucció de la cultura es manifesta sobretot en la destrucció de la Universitat, destrucció que es pot fer extensiva al conjunt del sistema educatiu. Aquest punt però, que M. Henry tracta extensament, mereixeria un tractament a banda, que aquí no quedarà exposat.

La pregunta que es formula M. Henry és també la nostra: quin és, aleshores, el destí de la cultura i, amb ella, de la humanitat de l'home?

Exclosa de la societat per la cultura tecnocràtica i mediàtica, i de la mateixa Universitat, la cultura troba refugi en la clandestinitat. Els *media* de

la cultura –mosaics, frescos, gravats, llibres, música– tenien habitualment per tema el sagrat, la realització de les potències de la vida fins al descobriment del seu sentit. El *medium* mateix era l'art, el despertar d'aquestes potències. La imatge estètica, visual, sonora, ideal eren objecte de contemplació. La cultura era el conjunt d'obres genials que s'enviaven els homes a través de la nit dels segles per a la seva autorealització.

Si hom considera avui les grans obres de la cultura sota l'aspecte de la seva transmissió i d'aquesta manera com a *medium*, s'ha de reconèixer que la seva situació ha canviat: era per si mateixes, pel seu estar allà sempre present –del

temple, del fresc, del llibre– que s'introduïen en la comunicació, invitant als qui les contemplaven a preguntar-se pel sentit de la vida a través d'elles. Això no és en absolut així avui dia. Submergida en el flux de productes fabricats en sèrie, de la seva publicitat degradant, d'imat-

La barbarie no és mai un començament, sinó que és sempre segona en relació a un estat de cultura que la precedeix

ges televisades succeïnt-se sense interrupció i destinades a la desaparició immediata, "llibres" escrits no per escriptors i pensadors, savis o artistes, sinó per presentadors de TV, polítics, cantants, campions en qualsevol esport i aventurers de tot tipus, l'obra d'art no compleix la seva pròpia promoció, ha deixat de ser el *medium*. El *medium* és la imatge televisada, no allò permanent al que s'ha de tornar sempre per tal de realitzar-se a si mateix, sinó allò que s'esfuma sense parar en un no-res que mai hauria d'haver abandonat. No és l'autorealització allò que proposa a la vida l'existència mediàtica, és la fugida, la pèrdua de tots aquells que, rebutjant la seva energia, converteix per a sempre en descontents de si mateixos que obliden aquest descontent. Un oblit que recomença a cada instant.

Els *media* són tributaris de la instància política, d'un conformisme social del qual ells incrementen indefinidament el regne i el poder, perquè,

d'aquesta manera, són subjectats a les ideologies dominants, a les modes, al materialisme ambiental, a aquesta corrupció que vol que, havent-se convertit la comunicació en el seu propi contingut, els *media* parlin principalment de si mateixos, anunciant i descrivint allò que ells han produït o produiran. Cantants, actrius, homes polítics, aventurers de tot tipus, campions de qualsevol esport són els nous clergues, els veritables pensadors del nostre temps. I amb ells l'actualitat, allò sempre nou i sempre nul, allò insignificant, el materialisme ambiental, la vulgaritat, el directe, el pensament i el llenguatge reduïts a eslògans. La paraula és donada a aquells el discurs dels quals té la certesa de ser escoltat: aquells que no saben res i no tenen res a dir.

Amb l'omnipresència de l'existència mediàtica i dels seus valors, és la cultura considerada globalment la qui es troba exclosa. Aquí intervé la censura radical a la qual els mateixos *media* estan sotmesos, excloent la cultura i amb ella l'autorealització de l'home fora de l'univers mediàtic, de la societat i del món dels homes. Determinats per la publicitat, pels percentatges d'audiència, per la llei del més gran nombre, de l'anivellament pel cap baix, els és cada vegada més impossible introduir, en aquesta desfilada caòtica d'imatges, alguna producció d'un altre ordre, una creació vertadera -trencar el cercle en el qual TV i públic es remetent indefinidament l'un a l'altre la imatge de la seva pròpia mediocritat.

La cultura, en aquesta situació, queda relegada a allò que M. Henry anomena un estat d'*underground*. L'intercanvi que pretén no es produeix a la llum de la Ciutat, per medi dels seus monuments, de la seva pintura, de la seva música, del seu ensenyament -dels seus *media*. Ha entrat en la clandestinitat marcada per breus propòsits, indicacions amb presses, referències que alguns individus es comuniquen a soles els uns als altres quan, per la casualitat dels trobaments, es reconeixen marcats pel mateix signe d'una manera que evoca el final de *Les ciutats invisibles* d'Italo Calvino: l'infern dels vius, diu Calvino, no és quelcom que hagi de venir; n'hi ha un, el que ja existeix aquí, l'infern que habitem cada dia, que formem estant tots junts. Hi ha dues maneres de no sofrir-lo. La primera és fàcil per a molts: acceptar l'infern i formar part d'ell fins al punt de deixar de veure'l. La segona és arriscada i exigeix atenció i aprenentatge continuats: buscar i saber reconèixer qui i què, enmig de l'infern, no és infern, i fer que duri, i deixar-li espai.

Transmetre la cultura, permetre a cadascú arribar a ser el que és, escapar a l'insoportable malestar de l'univers tecnomediàtic, a les seves drogues, a la seva transcendència anònima, és el repte al que es veu sotmesa la cultura en la nostra modernitat. La pregunta final de M. Henry és, no sols un repte, sinó una invitació: poden, la cultura i la humanitat de l'home, ser salvats encara per algú? ●

ISLAM I DEMOCRÀCIA. QUINA DEMOCRÀCIA? QUIN ISLAM?

Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun és professor emèrit de pensament islàmic clàssic i modern a la Universitat de Paris-III (Nova Sorbona).

Donem la part inicial i la part final de l'article que va escriure per a la revista Cités, PUF, n. 12-2002, dedicat monogràficament al tema Religions i Democràcia.

El cos de l'article porta com a subtítol "Tornar a treballar la noció d'islam en el context de la mundiaització".

Deixant a part el que podria ser la tesi central de l'article (la no-incompatibilitat democràcia-islam), els fragments recollits insisteixen sobretot en dos punts:

1.- La relació Europa - islam com a diferent de la relació USA - islam.

2.- Les pèssimes estratègies europees dels darrers decennis quant a l'islam, i la necessitat de replantejar-les.

El coratge moral que suposen les paraules de l'autor i l'afirmació de la necessitat d'obrir vies positives més enllà de les demagògies fàcils i de les mentides oficials, donen a aquestes línies un especial interès.

S'han dit i s'han escrit ja tantes coses sobre tot això que convé començar per netejar aquest camp de reflexió i aquest fragment de la realitat pol·lucit per les divagacions apologetiques i les representacions ideològiques. Això és cert per tots els temes on hom cita l'"islam"; la confusió no es deu solament als milions de fidels que es disputen el privilegi de posseir o defensar l'islam "ortodox", original, autèntic, tal com Déu, Ell mateix, l'ha articulat en la seva Paraula intangible

i eterna; els experts occidentals d'allò que s'anomena unívocament l'islam amb I majúscula s'han multiplicat considerablement; des de periodistes que eleven a la categoria de veritats indiscutibles formulacions i conductes arbitràries, complexes, contingents, conjunturals observades en actors "musulmans", als savis politòlegs, historiadors, sociòlegs que difonen de paraula o per escrit coneixements "científics" sobre els temes i els aspectes més diversos. L'esdeveniment de l'11 de setembre de 2001 ha tingut un formidable efecte multiplicador en la voluntat col·lectiva de saber i les explicacions moltes vegades obsoletes, fantàsiques, fantasmagòriques, dogmàtiques, expressen més el contingut dels imaginaris construïts des de fa molt de temps tant en contextos islàmics com en contextos occidentals, que no progressos vers la sortida dels discursos hegemònics a què respon la xerrameca victimista o reivindicativa d'"identitats assassines". Escriptors de gran talent aporten llur contribució a una literatura que respon molt més a les sol·licitacions del mercat que no al que la gent normal espera per tal de comprendre de veritat una situació conflictiva. Tahar ben Jelloun posa tot el seu talent d'escriptor al servei d'una extrema simplificació de l'"islam explicat als nens", mentre que Michel Houellebecq parla seriosament de l'islam com una "collonada" que només poden seguir els cretins. Podria citar altres noms que utilitzen les imatgeries signades per les vaques sagrades de l'islamologia per tal de corroborar amb la seva autoritat científica les representacions massisses que desfermen en els nostres contemporanis el simple enunciat del mot "islam".

Per aquests motius i per molts d'altres encara, començaré per situar el concepte de democràcia i les seves traduccions polítiques concretes abans de preguntar-me quin islam es pot situar davant de quina democràcia. Perquè el bon mètode exigeix la reconquesta dels instruments del pensament quan estan recoberts per múltiples gangues que els fan inútils per la intel·ligibilitat que cerca una anàlisi crítica. L'objectiu no és solament introduir algunes elements que desenterboleixin i posin ordre en un tema on les passions i àdhuc la milícia s'enfronten dia rera dia i de manera recurrent des

de 1945; em permetré esbossar les condicions de possibilitat d'una superació històrica dels blocatges culturals, religiosos, jurídics, institucionals, que continuen contrariant, retardant la inserció, els progressos, l'enriquiment de l'experiència democràtica en tots els contextos contemporanis sotmesos a les pressions ideològiques d'un "paradigma islàmic" col·lectivament fantasmagòric.

Quina democràcia?

La confrontació "islam i democràcia" ens remet a conflictes històrics concrets entre dues posicions de la raó davant la cognició que governa els problemes fonamentals: veritat, realitat, valors, llei, legitimitat, govern... M. Gauchet i molts d'altres han mostrat com les societats europees s'han separat de la religió, sense que això suposi haver sortit de la fe. Protestantisme i catolicisme han acabat acceptant aquesta separació i fins n'han tret beneficis per ressaltar més els atributs especí-

fics i les funcions de la vida espiritual. L'islam i les societats que es diuen islàmiques han sofert una evolució exactament inversa en un període (1950- 2002) en el qual el desplegament del pensament científic i els desigs de democràcia trasbalsen dia rera dia les condicions d'existència de la gent. Pensem només en aquest contrast consternador: en 1789-1792 els Francesos aboleixen la monarquia de dret diví i arriben fins a l'execució de Lluís XVI; el 1979, Jomeini pren el poder a l'Iran, restableix un règim teocràtic en la línia de la teologia política imamiana i persegueix el Sha per a fer-lo jutjar i sens dubte executar com a símbol del poder sense Déu. Intel·lectuals musulmans ben coneguts donen el seu suport sense cap reserva a una revolució que es diu religiosa,

com si l'experiència històrica que ha instaurat la democràcia a Europa no tingués cap abast filosòfic, jurídic, polític, antropològic per a les societats humanes més enllà de les condicions particulars i locals de l'enfrontament entre el clericalisme cristià i les forces laiques de progrés.

És un fet històric indiscutible que la llarga pàgina colonial ha alimentat durant més d'un segle les voluntats d'alliberament de totes les colònies; les ideologies de combat que han inspirat i guiat les guerres d'alliberament han aconseguit inde-

pendències polítiques en condicions precàries, sovint tràgiques; els impactes històrics sobre les posteriors evolucions encara s'han d'evaluar a través d'estudis històrics "objectius" i exhaustius. Podem dir però, ja, que les polítiques nacionals de descolonització han agreujat ràpidament la confusió intel·lectual entre la lluita legítima contra els efectes negatius de la dominació colonial i la indispensable obertura a les dimensions

les polítiques nacionals de descolonització han agreujat ràpidament la confusió intel·lectual entre la lluita legítima contra els efectes negatius de la dominació colonial i la indispensable obertura a les dimensions d'emancipació del pensament modern

d'emancipació del pensament modern, vehiculat políticament pels processos de construcció de la Unió europea i científicament pels innegables progressos de les ciències de l'home i de la societat per a elucidar amb justícia les grans decisions culturals, educatives, institucionals, jurídiques en la fase de descolonització. En els països àrabs, especialment, les polítiques lingüístiques, de recerca científica en ciències socials i en ciències de l'educació han estat pervertides pel predomini de les reivindicacions identitàries en les quals el lloc reservat a la religió ha conduït ben aviat a derives fonamentalistes de les quals deplorem avui les conseqüències tràgiques. Hi ha hagut una acumulació i una transmissió sistemàtica a través del discurs oficial i més greument encara a través

del discurs escolar, de coneixements radicalment *falsos*, i per tant perillosos, quant a les funcions històriques de la religió en general i de l'islam en particular. La pressió demogràfica ha ajudat, durant els anys crucials 1960-1980, i els nous quadres socials del coneixement instituïts per la política arbitrària dels Partits-Estats han fet derivar les solemnes promeses de construcció nacional de la retòrica revolucionària "socialista" cap a les reivindicacions populistes de reactivació d'una Ciutat islàmica original, estrictament conforme a un Model ja instaurat a Medina entre 622 i 661. Per resistir aquesta poderosa onada populista que ha contribuït en bona mesura a la ràpida desintegració del que quedava encara, els anys 1950-1960, dels codis culturals populars, la major part dels règims que ocupen el poder en el món anomenat "musulmà" des de fa uns trenta anys, són impotents per sortir de l'ambigüitat ideològica que perpetuen d'una banda una política

demagògica de la religió i de l'altra la prudència calculada -quan no es tracta d'un refús obstinat fonamentat en la ignorància- enfront a la indispensable opció democràtica.

Aquesta presentació de l'evolució interna de les societats treballades pel *fet islàmic* des de les respectives independències ha de ser completada pel record de les estratègies geopolítiques desenvolupades en referència als Estats postcoloniales per allò que acostumem a anomenar l'Occident. Quan parlem d'Occident, confonem sota una mateixa denominació geopolítica dos protagonistes, que són indubtablement aliats des de molts punts de vista, però les responsabilitats històriques dels quals i per tant els papers que juga cada un han de ser netament distingits. Des

de la guerra del Golf i més encara des de l'11 de setembre de 2001, veiem amb tota claredat que el concepte d'Occident tal com es presenta i s'interpreta per part de tots els pobles sotmesos a les seves decisions polítiques, econòmiques, monetàries i militars no inclou realment l'entitat geohistòrica i cultural que és la Unió europea. En efecte, els membres d'aquesta entitat tenen una llarga història interactiva amb els pobles i les cultures àrabo-irano-turco-musulmanes; aquesta

història, que remunta almenys fins a l'Edat Mitjana constitueix una referència comuna per refundar una relectura crítica de l'espai històric i geopolític mediterrani. Les relacions dels Estats Units amb aquest espai són d'ordre hegemònic i molt poc històriques en el sentit fort i fecund de l'espai mediterrani. Si insisteixo en aquesta divisió, és per obrir horitzons de pensament i d'acció concertada per a una integració de la dimensió

la major part dels règims que ocupen el poder en el món anomenat "musulmà" són impotents per sortir de l'ambigüetat ideològica que perpetuen d'una banda una política demagògica de la religió i de l'altra la prudència calculada enfront a la indispensable opció democràtica

àrabo-iraniana-turco-musulmana en el procés dinàmic de construcció d'un nou espai cívic que és la Unió europea. Els fracassos de les promeses de democratització fetes als pobles no europeus durant el període anomenat de "descolonització" no es deuen exclusivament a les carències evidents de les "elites" polítiques nacionals i a les herències pesants de cultures tradicionals; les estratègies polítiques de les ex-metròpolis colonials han afavorit manifestament la pevivència dels Estats legals contra les forces democràtiques i les exigències de democràcia presents a cada país. Fins a l'11 de setembre de 2001, aquesta *Realpolitik* característica de la persistent Aliança "Occidental" per a la gestió geoeconòmica i geopolítica de l'ex-Tercer Món ha arribat fins a

finançar i donar tribunes a aquest terrorisme identificat de sobte com l'amenaça bàrbara contra l'única civilització capaç de salvar avui l'espècie humana d'una regressió generalitzada!

Aquest aspecte de les democràcies avançades durant molt de temps ha quedat poc o gens perceptible per les opinions públiques. Avui dia es desvelen alguns fets, en ocasió de guerres obertes com la del Golf o l'actual lluita contra el terrorisme. El canvi bruscat de la política de recolzament als Talibans mentre es tractava d'aixecar-los contra l'ocupació soviètica és particularment instructiu quant a les dificultats externes i internes que suscita tot intent d'inscripció de la democràcia en contextos islàmics.

Les aliances dels Estats Units amb Estats com el Pakistan o Egipte, contra el terrorisme, no garanteixen pas el pròxim adveniment d'una nova política favorable a la introducció de la democràcia en els baluards de resistència ideològica com Aràbia, Irak, Líbia, Algèria, Síria, Indonèsia, etc. I malgrat tot, hi ha instàncies urgents

de democràcia per part de tots els pobles privats de llibertats elementals i de justícia social des de fa dècades. És cert que els propagandistes més "apassionats" de la solució democràtica i les fraccions socials que els recolzen no posseeixen sempre, ells mateixos, la cultura moderna i laica indispensable per al funcionament estable d'unes institucions i un pensament democràtic. Però aquesta observació podem estendre-la a nombrosos actors, classes i grups socials que componen avui dia les societats europees i americanes on hom considera la democràcia ben arrelada des de fa més de dos segles.

Em penso que és molt clar que la democràcia experimenta davant dels nostres ulls una sèrie de transformacions que porta alguns a parlar de regressió, d'altres a crisi deguda a la seva expansió, a les seves ambicions d'implantar-se en mit-

jans socioculturals ben allunyats dels dels seus combats fundadors. Els assaigs de trasplant, però, no fracassen només perquè els terrenys d'acollida són refractaris; hi ha pràctiques perverses de corrupció, de promeses no complertes, de manipulacions electoralistes que desqualifiquen perillosament una democràcia magnificada en els discursos teòrics i les prediques polítiques. Antidemòcrates manifestos són elevats al poder amb el recolzament de "grans" democràcies que no respecten ni els pobles font de tot el poder que elles posseeixen ni menys encara els pobles lliurats sense defensa ni recurs a règims totalitaris. Les guerres civils, els cops d'Estat, les eleccions fal-

sejades, els dictadors inamovibles, les constitucions adaptades als interessos d'una casta, els parlaments dòcils a les injuncions d'una màfia invisible, han afectat greument a tot arreu, o han eliminat, l'esperança democràtica. Els exemples americans, italians, francesos, alemanys són prou coneguts i comentats en les societats a les quals hom proposa la

vida democràtica. Una de les obres mestres de l'escenificació teatral dels "valors" democràtics va ser duta a terme el 1993 amb el famós discurs de F. Mitterrand exhortant els dirigents africans reunits a La Baule, a desenvolupar la democràcia en els seus països respectius. Qui millor que el president francès sabia i podia mesurar els estralls causats per la corrupció de les elites anomenades "nacionals" precisament en aquests països? I així, la democràcia queda doblement pervertida: en la seva terra d'origen i de progrés i en els nous territoris d'expansió i de consolidació, reclamada pels pobles, però obstinadament refusada pels Estats.

**la democràcia
queda doblement pervertida:
en la seva terra d'origen i de
progrés i en els nous territoris
d'expansió i de consolidació,
reclamada pels pobles,
però obstinadament refusada
pels Estats**

sèrie d'intel·lectuals americans, animadors d'un *Institute for American values*, han reactivat la teologia agustiniana de la "guerra justa" per eradicar el terrorisme internacional. Recordem com els dos presidents Bush senior i Miterrand han utilitzat el mateix concepte durant la guerra del Golf; Bush junior l'ha reprès i reforçat amb els de *creuada* i *eix del mal* per protegir l'única gran democràcia conseqüent, potent i eficaç des que l'Europa de les Nacions i àdhuc la Unió europea han demostrat la seva incapacitat per repensar i imposar una via democràtica creïble per a la fase de mundialització i especialment a procurar-se els mitjans econòmics, jurídics, culturals, educatius, filosòfics, per a la seva real aplicació.

*

Cal parlar de formacions estatals més que d'Estats, per designar els mecanismes de govern més o menys improvisats l'endemà de les independències de després de la Segona Guerra mundial. En la major part dels casos, els processos de formació dels Estats no es podien recolzar ni sobre les herències pròpies de cada país, ni sobre manlleus a models occidentals, condemnats globalment com a colonialistes pel discurs nacionalista. Després de la caiguda del califat, els tres Imperis, otomà, safàvida a Iran, mogol a Àsia central, s'han separat de l'islam clàssic i han restat indiferents, si no hostils, a les construccions de la modernitat a Europa. Això explica una doble discontinuïtat històrica: una reducció del camp intel·lectual, dels horitzons de sentit, en relació al desplegament i al pluralisme entre els segles VIII i XIII; i distanciaments creients en relació a les revolucions científiques, econòmiques, polítiques i jurídiques d'Europa i d'Amèrica del Nord. Les formacions estatals dels anys 1950-1970 no han pogut omplir els buits acumulats durant segles; els models oferts pel comunisme stalinista, després maoista o cubà han conduït als dramàtics fracassos que avui podem observar; les estratègies geopolítiques del "món occidental" lliure, després de l'Occident de *el final de la història* han tingut un paper determinant en els recents desastres de la guerra irano-irakiana seguida per la guerra del Golf i per l'ac-

tual guerra contra "el terrorisme". Les desgràcies dels pobles es compliquen; l'adveniment de democràcies emancipadores es veu problemàtic mentre règims anomenats "republicans" es transformen en dinasties manipulant preteses constitucions. En resposta als tancs xinesos que reprimien els manifestants a la plaça Tian Anmen, F. Miterrand va emetre aquesta bella manifestació: "el deure de no-ingerència s'acaba allà on comença el perill de no-assistència". La història dels anys d'alliberament colonial i després de "descolonització" han mostrat que el principi del dret dels pobles a disposar d'ells mateixos ha funcionat més com un eslògan ideològic en la mimètica licitació al mesdient entre el món comunista i el món lliure per a l'alliberament del Tercer Món que no pas com una voluntat ferma de les grans "democràcies" per instaurar un ordre jurídic internacional que hauria impedit una esclavització tràgica de tants i tants pobles per les aliances contra natura entre les "elites" polítiques anomenades "nacionals" i el recolzament sempre calculat d'aquestes democràcies a règims manifestament antidemocràtics. Aquestes pràctiques, vestides evidentment de pactes de cooperació o d'ajuda generosa als països subdesenvolupats o en camí d'emergència històrica, queden inscrites en el domini sacrosant dels secrets d'Estat que la raó d'Estat permet de sotstreure del coneixement dels ciutadans que hom considera origen de la sobirania política. Així actuen i segueixen el seus camins impenetrables les democràcies, àdhuc després d'haver quedat lliures de les amenaces del totalitarisme del segle xx. L'enemic islamista no té ni la mateixa envergadura ideològica, ni la mateixa força de dissuasió militar com per mantenir l'amenaça apocalíptica que es manté en els imaginaris socials; però realitza, certament, algunes de les funcions que allunyen per un temps indeterminat la possibilitat de noves conquestes irreversibles de l'esperança democràtica que tots els pobles, més dependents que mai de les voluntats de poder que aprofiten la mundialització, mantenen malgrat tot enmig de les pitjors tragèdies històricament programades. ●

Notícia de Cinema

LA VENDEDORA DE ROSAS

Marc Coromina

Per un error d'edició, aquest article quedà escapçat en la seva primera publicació al Relleu n. 78. El tornem a publicar íntegrament, tot demanant excuses al seu autor.

Al cinema ens vàrem quedar muts i clavats a la butaca una bona estona. Acabàvem de fer un viatge als inferns i en sortíem amb aquella la sensació de lleugeresa que ens regala a voltes la millor poesia.

La història que s'explica en aquesta pel·lícula és molt senzilla. El punt de partida és el conegut conte *La venedora de llumins* de Hans Christian Andersen, si recordeu, la història d'una nena que ven llumins la nit de Nadal i que ha d'anarlos encenent per a escalfar-se. La protagonista és la Mònica, una nena de tretze anys que viu junt amb altres nens pels carrers de la ciutat de Medellín. L'acció, igual que el conte, passa el dia abans de Nadal. Mentre la ciutat prepara les festes engalanant aparadors i tirant coets, els nens del carrer surten



al vespre a vendre roses i a drogar-se amb sacol (cola que es pren inhalada). La nit anirà degenerant poc a poc cap a l'irracional, la bogeria de la droga, la violència i la soledat. Al matí següent, les bromes de la nit s'aniran desfent i apareixerà el paisatge desolador de les barriades que creixen als afores de la ciutat, on germina la misèria i on els nens del sacol malviuen ajudant-se entre ells, al marge de la societat dels adults.

La venedora de rosas, pel·lícula teixida a partir de les històries, els sentiments i les il·lusions d'aquests nens pàries, ens mostra amb cruesa la frustració quotidiana que viuen aquests desheretats que han perdut el seu lloc al món.

Víctor Gaviria, el director i principal guionista, no va inventar res. Tot el que s'explica a la pel·lícula està unit, com per un cordó umbilical, als esdeve-

niments viscuts pels propis nens que hi apareixen. Cal tenir-ho molt present perquè una pel·lícula no es mira igual quan saps que els actors s'interpreten ells mateixos o els seus amics.

Paga la pena explicar com es va fer la pel·lícula. Com Gaviria explica "hice una cita con una pelada que se llamaba Mónica Rodríguez..." (*), una nena que vivia en un orfanat i coneixia molt bé la vida al carrer. La seva història i el conte d'Andersen varen ser el punt de partida del projecte. Durant un temps Gaviria i el seu equip varen entrevistar molts nens del carrer. Ho gravaven tot en vídeo, creant així un corpus de sis-cents hores de filmacions que es de fet un exhaustiu treball d'investigació sobre les seves vides i costums: "yo les preguntaba por todo, por todo. Por las mamás. Hablaba con las

mamás, iba a sus casas... Todo, todo. Los detallitos... Todo era película, todo es película". Mentrestant els nens improvisaven les escenes en petits assaigs filmats. De mica en mica s'anava construint així la pel·lícula, a partir d'aquest diàleg entre nens, les seves experiències i el director. Aquesta manera de treballar és part consustancial de les idees de Gaviria sobre l'obra de creació: "La ficción es el rodeo que hacemos a través de la imaginación, para llegar a la verdad de lo que está aquí mismo, a la verdad de la elusiva realidad nuestra de todos los días...", "De pronto lo poético para mí es muy documental. Quizá lo poético es lo que veo, lo que me parece que la realidad esconde y, a veces, revela".

Els resultats fan de la pel·lícula un document impagable de les terribles forces que pot desencadenar la descomposició social en la personalitat d'un nen. És aquí on es situa l'èpica de la pel·lícula, el combat entre una realitat intolerable que endureix i insensibilitza els individus despersonalitzant-los, i la innocència que malda per a sortir i expressar-se, per a perpetuar-se a través del sentiment i de la poesia. Combat desigual lliurat a l'interior de milers de nois del carrer on la duresa,

necessària per a la supervivència, esdevé la mesura del fracàs de la infantesa.

Un dels aspectes que més va investigar Gaviria i que queda reflectit a la pel·lícula va ser els efectes que provoca el *saco* en els nois. La droga dóna als nens del carrer la possibilitat d'experimentar tot allò que els es negat. En certa manera és l'última reserva espiritual d'aquests nens en procés de desnaturalització, una manera desesperada de conservar una infància que està sent expoliada.

"Por medio de la botella, los niños simbolizan a la madre cariñosa que ya no está por ninguna parte. La madre que transforma por completo el ánimo y el sentido de la vida de un niño. (...) Los niños y adolescentes sacoleros «sueñan», alucinan y tienen visiones de imágenes pacientemente construidas: ven a su mamá, que está tan lejos, aparecer de pronto para regañarlos e indicarles un camino que ellos odian sin saber la razón... A veces sueñan con la Virgen María, aparición dulcísima, que está suspendida sobre la calle, y les murmura, sin traicionar los labios, palabras de cariño saturadas de dulzura increíble... Luego la Virgen se transforma en la mamita, la abuelita que le orde-

na dejar la botella de sacol y volver al internado de las monjas... O sueñan que son más altos que los edificios, o sueñan que se hacen tan pequeños que ya nadie los ve ni los persigue... O viendo rostros cambiantes en las nubes del cielo, o con amigos queridos que conversan con ellos durante horas, amables y agradables, riéndose de la gracia absurda de las palabras..."

Com uns Oliver Twist del segle XXI, els nens de *La vendedora de rosas* ens obliguen a mirar, cara a cara, el submón invisible que creix paral·lel a la societat de l'abundància i del progrés (econòmic i no pas moral). Un món on l'única frontera clara és la gran claveguera que separa el barri de barraques del centre de la gran ciutat. On la realitat i el somni es confonen i on la frontera entre la vida i la mort esdevé tènue, desdibuixada.

M'és molt difícil no fer una referència al final de la pel·lícula, a l'escena de la mort de Mònica, apunyalada a les runes del que havia estat casa seva. És, crec, la gran metàfora de la pel·lícula: el fracàs d'una família que no va poder ser i per extensió el d'una societat d'adults que no han sabut deixar un futur als seus fills.

Malauradament la pel·lícula de Gaviria es pot veure avui com un oracle. La realitat, implacable i grollera, no ha deixat gaires esclatxes a l'esperança: des que va acabar el rodatge, sis dels actors han mort i Leidy Tabares, la protagonista complex una condemnada de vint-i-vuit anys de presó per haver matat un taxista.

(* Les cites estan tretes de dos entrevistes a Víctor Gaviria:

-Revista Universidad de Antioquia, núm.266 / Octubre - Diciembre de 2001

Entrevista feta per Víctor Viviecas. Es pot consultar a www.editorialudea.com

-"Víctor Gaviria por Víctor Gaviria", entrevista feta per Fernando Cortés. Es pot consultar a www.revistanumero.com

Fitxa tècnica:

Director: Víctor Gaviria

Producció: Erwing Goggel

Guió: Víctor Gaviria, Diana Ospina, C. Henao

Director de fotografia: Rodrigo Lalinde

Muntatge: Agustín Pinto

Càmeres: Erwing Goggel, Olmo Cardozo

So: Rafael Umaña, Heriberto García

Director artístic: Ricardo Duque

Música: Luís F. Franco

Repartiment: Leidy Tabares (Mónica), Mileider Gil (Andrea), Geovanni Quiroz (Zarco), Marta Correa (Judy), Alex Bedoya (Milton), Diana Murillo (Cachetona), Liliana Giraldo (Claudia), Yuli García (Yuli), Elkin Vargas (Anderson), John Fredy Ríos (Chocolatina), Robinson García (Pepón), Elkin Rodríguez (Don Hector), Wilder Arango (El Cejas), Giovanni Patiño (Papa Joani)

Nació: Colombia

Any: 1998

BOWLING FOR COLUMBINE

Manfred Díez

La mort de dotze estudiants i un professor d'un institut, degut als trets disparats per dos adolescents, alumnes del mateix centre, i la d'una nena de sis anys a mans d'un company seu, ocorreguda dins l'espai de la classe i també per arma de foc, es troben a l'origen d'aquesta pel·lícula. Es tracta de dos fets que es van produir el 1999 als Estats Units, a les aparentment tranquil·les poblacions de Littleton (Colorado) i Flint (Michigan), respectivament. La segona, per cert, lloc de naixement del director, Michael Moore. Partint d'aquests fets extremadament tràgics, el film es desenvolupa en la forma de reflexió. Una reflexió que es proposa indagar els motius pels quals en la societat nord-americana es dona un nombre de morts de bala, extraordinàriament més alt -per damunt dels onze mil- que el que es produeix en països com Canadà, Alemanya o Anglaterra, per exemple, amb un similar nivell de vida. La preocupació per aquesta qüestió és la que centra el treball de Michael Moore. El mitjà per mirar de trobar-hi resposta? El directe. El to? Satíric. Càmera a l'espallta, tre-

pitjant el país, el director es converteix en narrador i protagonista del film. Va repassant i qüestiona les interpretacions que des de diferents àmbits de la societat s'ofereixen al voltant d'aquest fet. El desig de tocar la realitat transpira en cadascun dels centímetres de cinta. D'aquí que la pel·lícula es circumscriu en el gènere del documental, gènere en el qual va ser premiada per l'acadèmia de Holliwood en el seu darrer festival. Que no s'esperi trobar el possible espectador, però, amb un fil conductor clar i definit. Les escenes es succeeixen unes a les altres, reproduint el ritme de la vida mateixa, de manera que el producte final és una mena de collage farcit d'entrevistes, dades estadístiques i històriques, situacions reals i també de ficció. Tot amb l'objectiu d'abordar el problema des del màxim de punts de vista possibles. Tampoc no s'ha d'esperar, malgrat el seu format de documental, que s'ofereixi una anàlisi mesurada i ponderada, regida per criteris d'objectivitat. Res d'això! Michael Moore és eminentment subjectiu. No s'està d'emetre la seva opinió. Opinió que queda ben il·lustrada en la paròdia en dibuixos animats de la història dels Estats Units. Aquesta fóra una

història presidida pel sentiment de por que despertaria la creença en l'existència d'un enemic, el qual confabula contra la vida i la llibertat del poble nord-americà. Una mena de paranoia col·lectiva sacsejaria de tant en tant aquest poble, conduint als individus que el formen a armar-se i a tenir una relació de malfiança amb el veí del costat. "La pel·lícula", diu el propi Michael Moore, "parla de la nostra cultura de la por i de com aquesta por tan difusa condueix inevitablement a actes de violència, a la llar, i a nivell internacional." Punt de vista certament agosarat i provocador, si es té en compte l'atemptat a les torres bessones esdevingut l'onze de setembre del 2001, un any abans de rodar-se el reportatge.

La virtut de la pel·lícula no es troba en la tesi de fons de l'autor, d'altra banda no gens fonamentada i, sincerament, expressada amb una lleugeresa i una manca de rigor històric que fa pujar els colors als qui es dediquen a la història. Explicar la crema de bruixes de finals del segle XVIII i la guerra de 1812 amb Anglaterra, per exemple, com a fets deguts a un atac de pànic col·lectiu em sembla exageradament simplificador. D'altra banda, referir-se a les inter-

vencions militars dels Estats Units a l'exterior (durant la Guerra Freda i fins a l'actualitat) tot considerant-les com a actes d'agressió, obviant tota referència al context històric en què es van produir, no deixa de suposar una visió parcial de la veritat. El gran assoliment d'aquest film es troba en l'efecte que produeix en el públic, i no tant en la capacitat d'aclarir l'arrel del problema. La pel·lícula, tal i com notava al principi, es desenvolupa en la forma de reflexió, és cert, però el seu objectiu consisteix més aviat a despertar una certa actitud. El desig de "tocar la realitat" està supeditat a aconseguir impactar en l'espectador, remoure els seus sentiments i generar-li una inquietud. En aquest sentit el ball d'entrevistes juga un paper fonamental. Qui no s'indigna davant l'obcecació de les respostes del cèlebre Charlton Heston? Aquest defensa la possessió privada d'armes, basant-se en la legalitat constitucional, a pesar que aquesta mateixa legalitat sigui la que hagi propiciat les tragèdies de l'institut i de l'escola. O, qui no sent commiseració per la figura del cantant de rock Marilyn Mason, acusat, "pobret", pels sectors conservadors d'incloure a la violència amb les seves cançons?

Preguntat pel seu parer sobre la qüestió, dirà que la veritable raó de la violència es troba en la por que propaguen els poderosos, és a dir, les grans empreses, a fi d'afavorir el consumisme -consumisme, per cert, gràcies al qual ell ven cds; això darrer, evidentment, no ho diu...-. I, encara, qui no sent vergonya aliena quan un alt responsable d'una fàbrica d'armament, en lloc de debatre a fons el problema, se surt per la tangent argumentant que la seva empresa ja fa importants donacions destinades a l'educació contra la violència.

El mateix muntatge de la pel·lícula, ràpid i tallant, amb una intencionada manca de continuïtat entre les escenes, i el realisme amb què se'ns descriuen els fets, estan igualment dirigits a la part emotiva de la persona. Les imatges gravades en directe de la matança de l'institut de Columbine, acompanyades de les paraules angoixades d'aquells que la van viure, són dures. Veient-les. Escoltant-les se't fa un nus a la gola. La pel·lícula, que al moment de la seva estrena va generar una gran controvèrsia als Estats Units, a Europa i al nostre país, en concret, ha gaudit d'una gran acceptació. En relació amb això, cal recordar

els guardons del festival de Cannes i de Sant Sebastià, per exemple. Al meu parer, però, es tracta d'un treball, original, certament, però que peca d'un excés d'ideologia. Un cop vista, m'ha quedat la sensació que el veritable motiu del documental no és reflexionar sobre els motius de la violència, sinó oferir una visió crítica de l'actuació i el pensament de determinats grups i persones -entengui's fabricants d'armes, polítics i governants, mitjans de comunicació, etc., i, com no?, el cap de l'Associació Nacional del Rifle, l'esmentat Charlton Heston-. Tanmateix, en cap moment es planteja seriosament el per què aquests actuen i pensen com ho fan. L'argument de la por, almenys tal i com apareix tractat, no val. Una última observació: per què no aprofita Michael Moore la seva experiència com a professor d'institut per a donar-nos una visió sobre l'estat de l'ensenyament al seu país? Com és que pateix aquest oblit? Els fets dels quals parteix, a més a més, ocorren precisament al si de la institució escolar! Malgrat el defecte d'oferir una visió excessivament parcial, un mèrit cal reconèixer-li a la pel·lícula: "demostra que alguna cosa no va bé als Estats

Units", i prenc les paraules d'un dels pares afectats per la tragèdia de Columbine. Bé faríem els europeus de pensar-hi.

Fitxa tècnica:

Director: Michael Moore

Producció: Michael Moore

Guió: Michael Moore

Fotografia: Brian Danitz i Michael McDonough

Música: Jeff Gibbs

Muntatge: Kurt Engferh

Animació: Harold Moss

Nació: Estats Units i Canadà

Any: 2002

Duració: 120 minuts

Filmografia de Michael Moore:

2002: Bowling for Columbine

1998: The Big One

1995: Canadian Bacon

1989: Roger and Me

Notícia d'art

A PARTIR DE GRIMALDI

Jordi de Nadal

El passat mes de gener vam inaugurar les reunions mensuals del Grup Mestre de Taüll, que, aquest any, dediquem a reflexionar sobre la situació de l'art contemporani. La primera sessió va estar centrada en el comentari del capítol dedicat al "*Un nou nihilisme: el frenesí de la immediació*", tercer capítol del llibre del professor Nicolas Grimaldi, *L'home dislocat*¹.

L'autor proposa una reflexió sobre un fet sorprenent: la institucionalització de l'art rebel. El *dadà*, que als anys 20 es presentava com l'"antiart", avui ocupa el lloc d'honor de les noves institucions museístiques, gràcies a què, segons Grimaldi, proposa una falsa promesa de llibertat. La tesi central del moviment *dadà*, ens explica, consistia en negar "qualsevol forma de civilització" (normes, convencions, pàtria, religió), perquè veia en totes elles "una negació de la vida". Com a alternativa, defensava col·locar la vida per damunt de tot, de manera que es restituís "a l'existència, el seu ple valor de joia". Grimaldi assenjala que aquesta intenció es basava en un engany, ja que

oblidava que "el fet que és propi de la vida dels homes posar alguna cosa per sobre d'ella". Aquesta submissió a un objectiu transcendent, diu Grimaldi, és allò que impulsa l'home, allò que dona vitalitat a la seva vida.

Encara que Grimaldi manifesta la seva convicció que l'home continuarà tenint la necessitat de ser transcendent, també constata que, en el terreny de l'art, les tesis del *dadà* han triomfat. La segona part del capítol està dedicada a analitzar els efectes d'aquest canvi. Segons Grimaldi, la situació creada té un caràcter paradoxal, perquè dona lloc a dos fenòmens aparentment contradictoris. Si hem entès correctament el text, Grimaldi observa d'una banda, l'exaltació del present pel mer fet de ser present (el que l'autor anomena "la plenitud exaltada d'un pur present infracturat"), i, de l'altra, la negació pessimista del sentit d'aquest mateix present (o la denúncia de la "quimera d'aquest en-si-per-asi"). Encara que semblen contradir-se entre ells, en realitat aquests dos fenòmens s'alimenten l'un a l'altre. En efecte, si el present es valora només en funció del seu mateix caràcter immediat, llavors es nega

qualsevol possibilitat de canvi o, el que és el mateix, la possibilitat d'un passat i d'un futur. Sense aquests referents, el present perd el seu caràcter de "present", de manera que resulta absurd celebrar-lo justament per aquest mateix caràcter actual. De fet, aquest "present" s'ha convertit en un "etern" que només pot contemplar-se a si mateix (el que Grimaldi anomena "misticisme de la immanència").

Grimaldi dedica els últims paràgrafs d'aquest capítol a denunciar la precarietat d'aquest "misticisme" aplicat a l'art. Comença assenyalant la devaluació de l'estatut de l'obra d'art. El que abans constituïa la finalitat de l'activitat artística i es valorava d'acord amb la seva "intensitat i perfecció", ara es una mer mitjà per a l'expressió de l'artista. La seva valoració és supèrflua, perquè el que s'aprecia és la seva immediatesa, necessàriament mancada de qualsevol referent extern que pugui avaluar-la. La conseqüència més espectacular d'aquest procés ha estat que qualsevol objecte ha pogut convertir-se en una obra d'art, "especialment si no presenta de cap manera cap indici de creació" i, per tant, es defineix per la seva immediatesa.

Grimaldi creu que aquesta multiplicitat infinita de l'objecte d'art és signe és clar de la seva denigració. Si tot és art, llavors art és no-res, ja que la categoria "art" no es refereix a cap característica distintiva: és una paraula inútil, sense significat perquè no diferencia cap objecte de cap altre objecte. Aquesta indefinició de la paraula "art", segons Grimaldi, formava part d'un "intent molt més ampli i que tendia a destruir tota forma de comunicació", de manera que "les formes, que ja no es referien a cap significació, deixaven de ser signes, els mots cessaven de designar, els signes es tancaven en la seva pura i simple materialitat; res ja no significava res". En aquest context, afirma Grimaldi, resulta impossible que l'art pugui transmetre res.

L'última reflexió de Grimaldi sembla partir de la convicció que una determinada forma d'art expressa una determinada concepció de l'home. Així, afirma que un art que no és capaç de distingir és aquell que correspon a un home que no es capaç de discernir. Aquest "home dislocat", conclou Grimaldi, "està disponible per a qualsevol bufarut. Que s'aixequi una voluntat, amb la finalitat que sigui. La seva no resitirà

perquè l'ha anul·lada. Anirà allà on li diguin".

En el col·loqui que va seguir a l'exposició de les tesis de Grimaldi, va constatar la seva utilitat per a analitzar la situació de l'art contemporani també a casa nostra. Així doncs, vam decidir de continuar les nostres torbades amb la discussió d'un altre text rellevant, el llibre de Jean Clair titulat *La responsabilidad del artista*². La tesi central d'aquesta obra és la reivindicació del compromís de l'artista respecte a sí mateix i respecte la resta d'homes. L'autor, antic director del Museu Picasso de París, creu que aquest aspecte de l'activitat artística ha estat menystingut pels defensors d'algunes corrents avantguardistes. En aquesta actitud, l'autor hi veu una reacció a la proximitat ocasional de formes d'art avantguardista amb les dictadures europees del segle xx, fet que, en alguns discursos, es prefereix obviar.

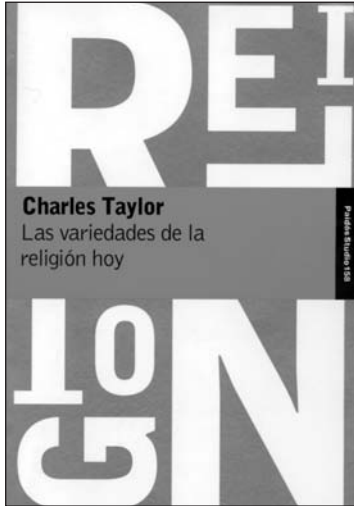
Els dos primers capítols d'aquest text ja ens van ocupar la reunió de febrer. Dedicarem la de març a acabar aquesta obra, mentre que a l'abril començarem el comentari d'un tercer llibre, *¿El arte a la deriva?*, de la periodista i crítica d'art Marie-Claire Uberquoi, amb interessants reflexions sobre l'art a

casa nostra. Tothom que hi estigui interessat, hi està convidat (podeu enviar un e-mail a jordi-denadal@hotmail.com).

¹GRIMALDI, Nicolas: *L'home dislocat*, (trad. de Jordi Galí i Herrera) Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2003; pp. 50-68.

²CLAIR, Jean: *La responsabilidad del artista*, Madrid: El Visor, 1997.

Notícia de **II** llibres



Las variedades de la religión hoy

Charles Taylor
 Editorial Paidós,
 Barcelona, 2003

El filòsof canadenc Charles Taylor (1931) és una figura molt destacada en els debats contemporanis sobre el jo (*the self*) i els problemes a l'entorn de la noció de modernitat. El seu llibre *Sources of the self. The making of the modern identity* (1989) [Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Paidós, 1996] és un dels llibres importants de filosofia dels darrers anys del segle vint. *Fuentes del yo* es pot ja considerar un clàssic en els intents d'analitzar la identitat moderna per tal de poder orientar-se i evitar les rampes mentals que ens poden impedir afrontar raonablement els problemes que la

noció de modernitat planteja en la nostra actualitat contemporània. Si la democràcia liberal és una conquesta del món modern, els descontents *ben registrats* en les societats avançades de què són senyal exactament? La intervenció filosòfica empra gran part del seu temps en donar un diagnòstic de la situació espiritual de la època. Si com és més o menys habitual aquests diagnòstics fan servir la noció de modernitat, ens cal per tal de seguir el que el diagnòstic ens diu i poder judicar de la seva bondat una correcta teoria de la modernitat i no deixar flotant aquesta noció bàsica en una comprensió imprecisa de la seva presumpta obvietat. Charles Taylor treballa sobre el panorama actual del pensament en el reconeixement d'una pluralitat de teories sobre la modernitat. Sobretot Taylor diferencia entre teories aculturals i teories culturals de la modernitat. La qual cosa sembla molt decisiva per tal d'obtenir claredat en el problema de fons; malgrat que impliqui algunes *complexitats* i *diversitats* en la necessària *retrospecció* que comporta.

Pels amants dels esquemes molt simples fer complex el fenomen bàsic sobre el qual el diagnòstic pot reposar produeix fàcilment una molèstia o un rebuig de la proposta presentada. Cal dir ,

però, que els fets històrics i socials, són tan senzills com poden ser, però no més. Convé, doncs, diferenciar molt clarament entre la simplicitat de l'explicació i la simplicitat del fet explicat. Quan la simplicitat de l'explicació és major que la del fet a explicar ens trobem davant d'un error que pot ser molt còmode perquè és molt senzill, però que ens desviarà i , finalment, ens confondrà, fatalment, al topar-nos amb les complexitats que *els fets* conservaven més enllà de la simplificació que ens els explica. Aquesta observació, sempre vàlida, és particularment necessària al tractar els diferents noms de les èpoques històriques o fets socials que s'impliquen a l'entorn del fenomen de la modernitat com origen de les nostres societats actuals.

Charles Taylor, particularment a *Two Theories of Modernity* (1995), diferencia, com dèiem, entre teories aculturals i teories culturals de la modernitat. Les teories aculturals (Durkheim, Weber, Habermas) suposen que una cultura es modernitza quan es *racionalitza*, sense que aquesta modernització estigui portada per cap cultura contingent que actuï sobre cap cultura contingent. Les societats racionalitzades són modernes, les no racionalitzades no ho són. Aquesta racionalitza-

tat *neutral* i atemporal es legitima per criteris científics, tecnològics i la noció de desenvolupament econòmic. Una teoria cultural de la modernitat és més complexa, ara cal designar amb precisió la cultura concreta que actua com a modernitzadora i la cultura, o cultures, sobre les quals la cultura modernitzadora actua. El que sigui, en cada cas, l'acció racional, qui la fa i com? Plantejar-se aquesta qüestió és particularment necessari quan els efectes de la "modernització" i els descontents correlatius són localitzats a petita escala. Per dir-ho gràficament la qualitat i varietat dels diferents prínceps de Lampedusa –el personatge del *Guepard* que confessa que tot ha de canviar per tal que tot continuï igual– expliquen fenòmens de substrat que diferencien els anticossos possibles que actuen en la modernització en una dialèctica sovint molt oculta i enrevesada entre societats modernitzadores i societats modernitzades i encara molt més complexa i eficaç entre "fragments" de societats modernitzadors i grups socials modernitzats, de grat o per força, en el si de les cultures més passives en el procés modernitzador, en general totes les no anglo-saxones.

El que s'anomena *projecte il·lustrat* sembla que sigui la major font de les molèsties actuals.

Exactament per què? Taylor aïlla un primer factor de modernitat, el que en filosofia política és la primera onada straussiana. El principi actuant en aquest factor correspon a la noció habermasiana de *raó instrumental*. Que li passa al projecte il·lustrat en tant que raó instrumental? L'alternativa de respostes possibles són fonamentalment dues: a) la tasca de la il·lustració està *incompleta* i li cal un complement de racionalitat com expressa la proposta habermasiana de raó comunicativa i (b) la il·lustració està acabada però és *nociva* (Nietzsche, Heidegger, la tercera onada de modernitat de Leo Strauss, i des d'una altra òptica MacIntyre). La posició de Taylor treballa sobre aquestes respostes i les combina molt subtilment. Segons Taylor el projecte il·lustrat és estret i com que és necessàriament estret ha estat *de fet* nociu. Essent possible, però, una versió més *ampla* del projecte. L'estretor (*narrowness*) del projecte il·lustrat és un dels eixos majors del diagnòstic taylorià. En contrast amb l'horitzó moral precedent Taylor identifica tres transvaloracions que caracteritzen la ruptura moderna com a projecte il·lustrat fàctic: a) la llibertat individual, b) la recerca de felicitat en la vida ordinària i c) el projecte d'un sistema de justícia universal.

El que interessa per tal de comprendre el que Taylor fa en el llibre que ara ens ocupa és què ens cal comprendre exactament per llibertat individual i on està *situada*. Charles Taylor és un dels caps de fila dels anomenats *comunitaristes* en el debat entre liberals i comunitaristes en filosofia política a la dècada dels vuitanta. En un seu escrit de 1989 ironitza el debat entre la formació de l'equip L format per Rawls, Dworkin, Nagel, Scanlon i la formació d'un equip C format per Sandel, MacIntyre, Walzer i el mateix Charles Taylor. Per tal de comprendre el es discutia el primer que cal, com sempre, és defugir la caricatura: ningú sosté entre els comunitaristes que una comunitat s'assembli a una família estretament unida, ni entre els liberals que no hi hagi en les societats relacions personals sovint molt estretes. Taylor vol aclarir el debat de fons diferenciant les qüestions ontològiques, quan hom discuteix *com són* les coses, de les defenses o preses de posició (*advocacy*) sobre com hom *vol que siguin*. Però també introdueix una important distinció entre dos tipus de model de *la dignitat* ciutadana l'un fonamentat sobre *la participació política*, la ciutadania activa de Hannah Arendt, l'altre sobre *la reparació jurídica*, les diferents propostes distributives

de Rawls i la cultura de “protectors” de drets. El problema que tria Taylor és el del retrocés de la “universalitat” ciutadana en la qual governar i ser governat vol dir que almenys de tant en tant el governant pot ser “nosaltres” i no sempre “ells”. La situació és: “ells” sempre “moderns” governen , i els “nosaltres” més càlids, comunitats actuals o potencials, expressen un constant descontent.

Taylor havia dedicat en la primavera de 1999 les conferències Gifford a Edimburg, encara no publicades, a intentar respondre a la qüestió: *Què significa dir que la nostra època és secular?* Com és ben natural per tal de tractar be aquesta qüestió cal descriure adequadament el que les religions fan a les societats. L'any 2000 a Viena en ocasió d'unes lliçons d'homenatge al centenari de H.G.Gadamer Taylor comenta *The Variete of Religious Experience*, una obra del filòsof americà William James (1842-1910) que són les conferències Gifford de l'any 1902. Segons el filòsof pragmatista americà la religió està formada pels “sentiments, actes i experiències d'individus en soledat en la mesura que aquest creuen estar en relació amb allò que consideren que és el diví”. Les lliçons de James són una aferrissada defensa de la religió en

front de l'agnosticisme científicista, però una defensa de la religió del cor i de l'individu en front de la religió del cap, la fórmula i la institució. El comentari de Taylor que són les lliçons de Viena, publicades en aquest llibre, fa fonamentalment dues coses: (a) posa de relleu com la definició de James és més veritat ara que en el moment en que fou diagnosticada i (b) acumula reserves sobre la seva validesa. (a) Més veritat ara, vol dir que ara afecta a molts més individus, en la mesura precisa en que el que Taylor anomena molt lúcidament l'*expressionisme de masses* és ara una actitud estesa a totes les capes de la població mitjançant la destrucció progressiva de les “reserves” *durkheimianes* que es conservaven a l'interior de les societats avançades. Aquest adjectiu deriva de la persona del sociòleg francès Émile Durkheim (1858-1917). Tampoc Durkheim valora, com James, les visions teòriques que les religions contenen, però, a diferència de James, no és el sentiment, ans la idea d'*associació* el que constitueix el seu nucli i allò que les “sobreviurà”: “*cada cop més la humanitat es converrà que el seu ideal suprem consisteix en l'establiment de relacions socials més estretes entre els éssers. Però les associacions del futur no s'assemblaran a les*

del passat. L'individu entrarà en elles lliurament i hi conservarà sempre la seva llibertat. Des d'ara les assegurances són associacions d'aquest tipus”. Charles Taylor usa abundantment l'adjectiu *durkheimià* com també els seus derivats *paleodurkheimià*, *neodurkheimià*, i *post-durkheimià* per tal de fornir-nos un bon quadre de la situació actual. *Paleodurkheimià* li serveix a Taylor per a denotar sobretot l'ordre de les societats catòliques barroques, cultura contra la qual la modernització il·lustrada s'efectuà, i que caracteritza com una *situació en la qual segueix viva la dependència òntica de l'Estat respecte a Déu. Neodurkheimià* denota preferentment la situació nord-americana en la que jo pertanyo a l'Església de la meva elecció i estic vinculat a una *entitat política amb una missió providencial a complir*. En la perspectiva *expressivista* com que tot es centra en la *meva* evolució espiritual ja no hi ha cap necessitat que la nostra relació amb el sagrat s'integri en cap marc més ampli, sigui una Església o un Estat. Les variants deistes, o teistes, del providencialisme o els intents de neutralització laica de la religió civil (Roberth Bellah) són el teló de fons de la lluita per la cultura en l'escena americana actual.

(b) Charles Taylor acumula molt lúcidament reserves sobre la vali-

desa de la definició de James de la vida religiosa: per què *sentiments*? Per què *individus* en *soledat*? Segons James l'experiència religiosa és, necessàriament en tant que autèntica, experiència *individual* i mai la vida corporativa, comunitària o gregària. L'experiència s'expressa en sentiments, no en *formulacions* que defineixen, justifiquen i racionalitzen, i són l'obra, ja fatalment perversa, de les esglésies instituïdes. Aquesta manera de veure les coses reposa sobre un sentit pragmatista de la veritat, desvaloració constant de la teoria: "*comparat amb el món dels sentiments viscuts individualitzats* -escriu James- *el món d'objectes generalitzats que l'intel·lecte contempla no té ni solidesa ni vida*". Taylor ha obert una interessant meditació històrica sobre les relacions entre devoció (individual), modernitat i religió civil: per què, com i quan? la cristianitat llatina insistí en la forma personal, més devota, més intensa, més compromesa i devaluà la vida del ritual col·lectiu, l'expressió verbal i els vincles socials. Taylor pensa que l'actual expressionisme sentimental en expansió té els seus límits: les opcions col·lectives -pensa- no perdran fidels, i afirma molt gràficament "*moltes persones no en tenen prou en momentànies sensacions de uau!*"

Jordi Sales



Història del pensament cristià. Quaranta figures.

Pere Lluís Font
(coordinador)

Proa-Fundació Joan Maragall
Barcelona, 2003

La Fundació Joan Maragall i Edicions Proa ens ofereixen aquesta *Història del pensament cristià*, sota la coordinació de Pere Lluís Font, amb quaranta figures significatives de les diferents èpoques del cristianisme. El llibre és el resultat de la programació, per part de la Fundació Joan Maragall, d'un cicle de quatre cursos (en anys consecutius) de deu lliçons cada un, corresponents respectivament a l'antiguitat, l'edat mitjana, l'època moderna i el segle xx.

El conjunt va ser pensat unitàriament com una història del

pensament cristià a través de quaranta monografies. Encara que no estem pròpiament en presència d'una nova història, ni tan sols d'una història episòdica, de la teologia cristiana, l'obra es presenta a la vegada com a *més* i com a *menys* que una història de la teologia, segons afirma Pere Lluís Font en la presentació. Menys perquè no hi compareix tota la temàtica teològica, presentada en el seu creixement orgànic amb els diversos moments històricament connectats. Més difícil és veure en què la present obra és *més* que una història de la teologia. Pere Lluís diu que desborda la temàtica teològica cap al que podríem anomenar pensament cultural cristià. El que és evident és que l'obra s'entrellança amb la història de la teologia, però també amb la de la filosofia i, en general, amb la de la cultura. Sorpren que en cap moment de la presentació es faci referència explícita a la *Història de la teologia cristiana* d'E. Vilanova, que seria potser l'obra de referència en el nostre context cultural com a complement a aquesta *Història del pensament cristià*, malgrat les continuades al·lusions a una història de la teologia. Una metàfora serveix per il·lustrar el caràcter poc usual d'aquesta història, la metàfora d'un arxipèlag del qual no es visiten

totes les illes, sinó només les considerades més interessants.

És evident que la tria dels pensadors cristians finalment retinuts, com tota tria, té alguna cosa d'arbitrari. Més que la tria, algunes explicacions són potser de més difícil comprensió. A títol d'exemple, no em sembla evident dir que Tomàs d'Aquino i Ramon Llull són les dues figures més eminents del pensament medieval. Si bé és cert de la primera, és més difícilment justificable de la segona, la qual cosa no vol dir que no estigui justificada la seva inclusió en una història del pensament cristià. Tampoc no estic segur que K. Rahner sigui el màxim representant de la teologia catòlica del segle xx, tot i ser un dels més grans teòlegs catòlics del segle.

Es remarca que la tria és de *pensadors específicament cristians*. No s'hi inclouen, per tant, pensadors que, de fet, són també cristians però que, per més tributària que sigui la seva obra del cristianisme, no s'han proposat com a objectiu primari pensar la fe cristiana des de dintre. Tampoc s'hi inclouen autors que són, de fet, pensadors del cristianisme, ja siguin ambigus o crítics. Si aquesta ha estat l'elecció feta, totalment legítima, és difícil entendre l'afirmació anterior que aquesta *Història del pensament*

cristià sigui, en cert sentit, *més* que una història de la teologia. Com es fa difícil d'entendre que es pugui entrellaçar amb una història de la cultura quan no es fa ressó d'uns pensadors imprescindibles per a comprendre la nostra cultura occidental i la seva herència cristiana. K. Barth, en la seva *Història de la teologia protestant del segle XIX*, va incloure-hi tots aquests autors que aquí s'han exclòs, com també hi foren inclosos en la *Història de la teologia cristiana* d'E. Vilanova. La impossibilitat de presentar la tria de forma completa no em sembla raó suficient per justificar la tria de *pensadors específicament cristians*. Com tampoc no estic segur que el pensament de Dante Alighieri respongui clarament al perfil establert.

Dintre d'aquests marges, s'ha procedit amb mentalitat ecumènica i s'ha procurat que la llista fos ponderada i eclèctica. Al final del llibre hi ha un elenc dels noms que varen entrar en consideració a l'hora de programar els cursos. Tot i que la llista no es presenta com a exhaustiva, en l'àmbit del pensament del segle xx em sembla que al costat de P. Ricoeur hi haurien de constar altres autors també significatius, sobretot de l'àmbit francès, com M. Henry, J.L. Marion o R. Brague, així com

algun autor de l'àmbit anglòfon.

Els pensadors cristians de les diferents èpoques hi són presentats cadascun per un especialista, la qual cosa dóna com a resultat una varietat de punts de vista que és enriquidora. Hi ha una homogeneïtat formal en cada pensador presentat: presentació de l'autor i l'obra, exposició del seu pensament, valoració de la importància doctrinal, influència històrica i interès actual, a més d'una bibliografia seleccionada al final de cada capítol molt útil per a aprofundir en l'estudi de qualsevol dels autors presentats. Els objectius, segons diu el mateix coordinador de l'obra, són assolits en grau divers. La riquesa de la varietat té sovint la contrapartida de la desigualtat. Amb tot, la publicació es proposa ser una invitació a un treball més ucrònic d'aproximació a la gran tradició del pensament cristià a través de les seves figures més eminents, que són referents per a nosaltres.

Els autors escollits són, per l'antiguitat, Pau de Tars, Joan Evangelista, Justí el filòsof, Ireneu de Lió, Tertul·lià, Orígenes, Gregori de Nissa, Agustí d'Hipona, Dionisi Areopagita, Boeci; per l'edat mitjana, Anselm de Canterbury, Pere Abelard, Bonaventura de Bagnorègio, Tomàs d'Aquino, Ramon Llull, Joan

Duns Escot, Dante Alighieri, Mestre Eckhart, Guillem d'Ockham, Ramon Sibiuda; per l'època moderna, Desideri Erasme, Martí Luter, Joan Calví, Joan de la Creu, Blaise Pascal, Nicolas Malebranche, Friedrich Schleiermacher, Sören Kierkegaard, John Henry Newman, Vladímir Soloviov; pel segle xx, Maurice Blondel, P. Theillard de Chardin, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri Duméry.

Totes les col·laboracions em semblen d'un alt nivell, si bé no totes són igualment destacables. Sense que això sembli cap menysteniment per la resta, voldria ressaltar l'interès especial que algunes d'elles m'han suscitat després de la seva lectura. Les tres col·laboracions de Josep Batalla sobre Justí, Agustí d'Hipona i Joan Duns Escot m'han semblat molt ben caracteritzades per la contextualització del pensament dels autors i dels conceptes de cadascun d'ells. Tots tres autors es poden entendre molt millor després de la lectura d'aquests tres articles. La presentació que Josep Manuel Udina fa d'Anselm de Canterbury m'ha semblat particularment interessant pel que fa a l'"ambigüitat" del personatge. La figura de Luter, que estudia Joan Bus-

quets, crec que queda molt ben emmarcada històricament i doctrinalment. La contextualització cultural i teològica de F. Schleiermacher que fa Arsenio Ginzò em sembla molt reeixida, així com la presentació de Karl Barth a càrrec de Ferran Manresa. La contraposició entre la teologia liberal i la teologia dialèctica és molt il·luminadora des d'una perspectiva històrica. La figura d'Henri de Lubac queda perfectament contextualitzada en la seva història i en el que va representar per a la teologia del nostre país, així com les seves limitacions. Crec que és molt ponderada. Finalment, la dimensió mística de la teologia de H.U. von Balthasar està molt ben ressaltada per J.M. Coll. La presentació que fa J. Sales de N. Malebranche em sembla que mostra molt bé la complexitat del pensament d'un autor no sempre prou tingut en compte i prou valorat. L'exposició del pensament de Kierkegaard m'ha semblat poc connectada amb Schleiermacher i amb Barth; vull dir, amb els plantejaments de les seves respectives teologies. Això fa que aquesta figura hagi quedat, al meu entendre, de poc relleu, o almenys no amb el relleu que potser calia esperar. Igualment la presentació que fa E. Colomer de Theillard de Chardin m'ha semblat massa acadèmica-

ment correcta en obviar-se algunes dificultats prou conegudes que va tenir l'autor.

Una obra que, sens dubte, forma part de les obres clàssiques de la nostra cultura i la nostra llengua, no només pel que fa a la cultura o al pensament religiós i cristià, sinó a la cultura simplement. La seva edició, divulgació i lectura és un signe més d'una normalitat cultural que caldria anar estenent.

Josep Hereu



Camí de Servitud

Friedrich August Hayek
Editorial Proa
Barcelona, 2003.

Friedrich A. Hayek (1899-1992) fou deixeble a Viena de Ludwig von Mises, el qual convertí el jove socialista de la postguerra europea en el principal defensor del liberalisme del segle xx. Pioner de la teoria monetària, del càlcul econòmic en el socialisme i del desenvolupament de l'estructura social, aquest professor a les universitats de Londres, Chicago i Friburg obtingué el premi Nobel d'economia l'any 1974.

Camí de servitud és un llibre polític que fou publicat a Londres l'any 1944 i que està dedicat a tots els socialistes del món. Després d'uns anys ensenyant a la London School of Economics, on s'instal·là abans de la segona

guerra mundial convidat pel seu amic Lionel Robbins, Hayek s'adonà que el discurs acadèmic i l'ambient intel·lectual d'Anglaterra s'assemblaven molt als d'Alemanya de 1920. Preocupat per l'evolució del pensament econòmic anglès a favor de l'intervencionisme de l'Estat i de la planificació de l'activitat productiva, en tant que progressiva suplantació de la iniciativa privada individual, aquest llibre apassionat es va convertir en un gran èxit editorial, i se'n van vendre milions d'exemplars en les successives edicions fetes en més de vint idiomes. Avui es pot afirmar que *Camí de servitud* s'ha consolidat, juntament amb les obres de Tocqueville, Mill i Orwell com una des les aportacions fonamentals per a la reflexió intemporal sobre la relació entre la llibertat individual i l'autoritat de l'Estat.

Aquest edició en català presenta el valor afegit de tres prefacis del propi Hayek a diverses edicions i, sobretot, de la introducció de Milton Friedman feta per a una edició nord-americana de 1994. Llegit seixanta anys després de la seva publicació el llenguatge del llibre de Hayek no sembla actual pel que fa a les expressions "planificació central", "direcció conscient dels recursos de la societat" o "col·lectivisme". L'actualitat del text,

però, rau en què en el nostre temps l'Estat ha desviat el seu creixement cap a un canal diferent però no per això menys nociu: avui no es planifiquen produccions sinó que es "regulen empreses suposadament privades". I és que l'Estat realitza avui uns impressionants programes de transferències governamentals que, en nom de la igualtat i de l'eradicació de la pobresa, produeixen una barreja erràtica i contradictòria de subsidis que beneficien uns grups d'interès enfront d'uns altres.

Així, tot observant el creixement del percentatge de la despesa pública sobre el PIB entre 1950 i 1994 (d'un 25% a un 45% als Estats Units i a Anglaterra), Friedman afirmava fa deu anys que "a tots dos costats l'Atlàntic es predica l'individualisme i el capitalisme i es practica el socialisme". En aquest sentit, és interessant de veure què afirmava Hayek fa seixanta anys, en valorar el fet que a Alemanya ja a l'any 1928 el 53% del PIB estigués controlat pel sector públic: "quan l'Estat controla una part tan gran de l'activitat econòmica els efectes de les seves decisions en la part restant del sistema econòmic esdevenen tan forts que, de manera indirecta, el sector públic controla el conjunt de l'economia". Hayek en

aquest punt és ben bé profètic: avui els Estats tenen un gran pes en l'economia (40-60% del PIB a la UE) i un gran poder regulador fins al punt que amb la seva complicitat o indiferència poden beneficiar o perjudicar sectors econòmics i regions senceres. En el cas espanyol, per exemple, al gener de 2004 s'han aplicat els preus genèrics sobre els productes farmacèutics de tal manera que en seran els principals afectats les empreses farmacèutiques catalanes enfront de les grans multinacionals estrangeres amb seu a Madrid; alhora, però, l'Estat ha assignat tranquil·lament 7.000 milions d'euros per eixugar d'un sol cop el deute de RTVE.

A *Camí de servitud* Hayek recorda que la divisió del treball que ha fet possible la civilització moderna "no ha estat conscientment creada" i que el sistema de preus que determina la lliure competència és l'únic mecanisme de coordinació possible, per sobre d'una persona o persones que pretenguin estudiar i interpretar amb eficàcia tots els fets econòmics rellevants i tota la informació que a cada moment es va produint. Així els empresaris, tot i que només poden observar un nombre relativament petit de preus, ajusten les seves

decisions i activitats a les dels seus competidors i en cadena es van formant les expectatives i actituds dels agents econòmics. Cal acceptar, per tant, que és impossible de conèixer tots els detalls dels canvis que afecten constantment les condicions d'oferta i de demanda dels diferents béns i serveis i que aquestes no es poden recollir ni centralitzar en cap centre d'anàlisi. L'autor conclou que amb planificació mai no s'hauria assolit el grau de diferenciació, complexitat i flexibilitat productiva de la civilització moderna. En aquest sentit, Hayek recorda que no hi ha res en els principis bàsics del liberalisme que en facin un credo inamovible i que no hi ha regles absolutes fixades amb caràcter definitiu. El principi fonamental del liberalisme estableix que per a l'ordenació dels nostres afers cal fer el màxim ús possible de les forces espontànies de la societat, tot apel·lant tan poc com sigui possible a la coerció estatal.

Hayek també explica fins a quin punt les idees liberals angleses, que havien permès el gran creixement econòmic del segle XIX, estaven als anys trenta del segle XX en retirada davant del pensament planificador i estatalitzador que provenia d'A-

lemanya. Les idees de Hegel, Marx, List, Schmoller, Sombart, Mannheim i el socialisme en les seves versions radical, organitzativa o planificadora, s'importaven ràpidament i les institucions alemanyes hi eren imitades ("sovint s'oblida avui com va ser de considerable el lideratge alemany en aquest període"). Així, l'autor afirma que els dictadors Hitler i Mussolini no van destruir la democràcia sinó que van aprofitar-se de la seva descomposició i del declivi de l'Estat de dret, fins al punt que una política ben avançada envers la planificació ja havia fet un bon tros del camí que Hitler va acabar de recórrer: "ni a Alemanya ni a Itàlia els nazis i els feixistes van tenir gairebé res per inventar, atès que les aplicacions dels nous moviments polítics que van envair tots els aspectes de la vida ja havien estat introduïts pels socialistes. La idea d'un partit polític que abraqués totes les activitats de l'home des del bressol fins a la tomba i que orientés totes les seves opinions en totes les coses ja havia estat posada en pràctica".

Tanmateix, pot tenir-se la impressió que Hayek era contrari a la intervenció del sector públic en l'economia. Cal tenir present que ell prové de l'imperi

austro-hongarès, on la justícia, l'ordre i l'ensenyament públics i els drets de propietat funcionaven de feia molt temps segons el principi bàsic "sense un mínim d'Estat no hi ha mercat". Així, el funcionament de la competència no solament exigeix l'organització adequada de determinades institucions com el diner i els mercats, sinó que depèn sobretot de l'existència d'un sistema legal apropiat, dissenyat tant per preservar la competència com per a fer-la funcionar de la manera més beneficiosa possible. És doncs en el conegut capítol *Seguretat i llibertat* on s'hi troba la famosa frase "cal assegurar a tothom un mínim d'aliments, habitatge i roba suficients per a la conservació de la salut i de la capacitat de treballar", que certament dóna molt de marge d'actuació a l'Estat. De la mateixa manera, afirma, no hi ha motiu que justifiqui que l'Estat no ajudi els individus a prevenir aquells atzars comuns de la vida com ara la malaltia o els accidents, per tal com no hi ha incompatibilitat entre la provisió per part de l'Estat d'una major seguretat i la conservació de la llibertat individual. En aquest sentit, el manteniment de la competència tampoc no és incompatible amb un gran siste-

ma de serveis socials, sempre que l'organització d'aquests serveis no la faci inefectiva.

Pel que fa al debat al voltant de la dimensió òptima dels països, Hayek és contrari al col·lectivisme internacionalista que defensa, tot partint de Marx i Engels fins a arribar a Halévy i Webb, els estats grans enfront de les nacions petites ("hi guanyarem tots si creem un món apropiat on aquestes hi tinguin cabuda"). En aquest sentit, i referint-se a l'experiència austro-hongaresa, es lamenta que quan l'Estat controla la vida econòmica s'ha vist que "és possible seguir una política de despietada discriminació contra les minories nacionals mitjançant l'ús d'instruments de política econòmica, sense infringir mai la lletra de la protecció estatutària dels drets esmentats". Hayek opina que països com Suïssa i Holanda poden ensenyar moltes coses a països grans, per tal com "allà on l'abast de les mesures polítiques esdevé tan extens que la burocràcia posseeix exclusivament el coneixement necessari per a actuar, decauen necessàriament els impulsos creadors de les persones privades". En darrer terme, i de la mateixa manera que defensa la propietat privada enfront de la

pública (gràcies a la qual els mitjans de producció no es concentren en una única mà sinó que es reparteixen entre moltes), Hayek afirma que el sistema federal limita i restringeix el poder estatal en dividir-lo i per això se'n mostra decididament partidari. Alhora, també és defensor de la descentralització administrativa quan defineix la política a nivell local com a escola de formació política per al poble. I és que "difícilment es preservarà la democràcia si tot el poder i les decisions estan en mans d'una organització massa gran perquè l'home del carrer les pugui entendre o vigilar".

Ramon Tremosa i Balcells

barcelonesa d'edicions

COL·LECCIÓ "EIXOS"

1. E. Colomer - J. Galí - F. Guillén, *Els fonaments*.
2. Rosa M. Terrafeta, *Andreu Xandri: mística i força*.
3. E. Lévinas, *Ètica i infinit*.
4. J. Galí, *El compromís polític dels germans Chesterton*.
5. Josep M. Ballarín, *Gent i ninots*.
6. Josep M. Bernades, *Quadern de Praga*.
7. J. Sales-J. Monserrat, *Introducció a la lectura de Leo Strauss: Jerusalem i Atenes*.
8. F. Guillén, *Obediència i llibertat*.
9. Josep M. Ballarín, *Pauses (1976-1978)*.
10. Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó, *Persona i Nació*.
11. Josep M. Capdevila, *Els principis de la civilització*.
12. Josep Sanabre, *Història i País*.
13. J. M. Ballarín - J. Galí - R. Galí - F. Guillén - E. Puig - J. Sales, *Realitats*.
14. J. M. Ballarín, *Pauses (1978-1981)*.
15. Josep M. Ametlla - L. Ferran de Pol - R. Galí - J. Sales, *Els "Quaderns de l'Exili"*.
16. Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó, *Llibertats i Liberalismes*.
17. Ferran Soldevila, *Noms propis*.
18. Hilarie Belloc, *Història i sentit. Articles a El Matí*.
19. Josep M. Ballarín, *Pauses (1981-1983)*.
20. Raimon Galí, *La ciutat. Les arrels de la democràcia*.
21. Diversos autors, *Repensar la Mediterrània Catalana*.
22. Ferran Soldevila - Carles Cardó, *Polèmica sobre la religiositat a Catalunya*.
23. Víctor Castells, *Caràcter i Nació. Escrits de J.M. Batista i Roca*.
24. F. Fernández, *Jan Patočka: Filosofia en temps de lluita*.
25. Josep Espar, *Moral de Victòria. Camins per a la plenitud de Catalunya*.
26. Moisei Ostrogorski, *La democràcia i els partits polítics*.
27. Raimon Galí, *La mística i la política*.
28. Jordi Galí, *La Renaixença catalana. Persones i institucions*.
29. Jaume Vicens Vives, *Textos fonamentals*.
30. Josep Hereu, *Raó i Veritats*.
31. Philippe Bénéton, *Els règims polítics*.
32. Manuel Carrasco i Formiguera, *Diari de presó (1923-1924)*.

COL·LECCIÓ "REALITATS I TENSIONS"

1. Stanley Rosen, *Hermenèutica com a política*.
2. Rémi Brague, *Europa, la via romana*.
3. Maurice Clavel, *"Déu és Déu, redéu!"*
4. Jean-Pierre Poussou, *Cromwell, la revolució d'Anglaterra i la guerra civil*.
5. Jordi Sales i Coderch, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*.
6. Y. Charles Zarka, *Hobbes i el pensament polític modern*
7. Josep Monserrat, *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*.
8. Leo Strauss, *La ciutat i l'home*.
9. Philippe Bénéton, *La igualtat per defecte*.
10. Rémi Brague, *El passat per endavant*.

COL·LECCIÓ "SIGNE DE CONTRADICCIO"

- Raimon Galí, *L'Exèrcit de Catalunya*.
R. G., *El X Cos d'Exèrcit i la caiguda d'Aragó*.
Raimon Galí, *L'Ebre i la caiguda de Catalunya*.
Raimon Galí, *Aixecament i Revolta*.
R. G., *La Catalunya d'en Macià. L'Avantguerra*.

ALTRES TÍTOLS

- Carles Cardó, *La nit transparent*.
Francesc Cabana, *Allò que cal saber de l'economia de Catalunya*.
J. Raúl Carreras, *Villaroel, Casanova, Dalmau*.
Societat Catalana de Filosofia, *Estudis Cartesians*.
Col·loquis de Vic, *La Ciutat*.
Col·loquis de Vic, *La Llei*.

ESTUDIS NACIONALISTES

- Raimon Galí, *La Catalunya d'en Prat*.
Jordi Galí, *La formació de Catalunya*.
Archimandrite Sophony, *La seva vida és la meua*.
Homenatge a Jaume Bofill.

FUNDACIÓ ALEXANDRE GALÍ

- Alexandre Galí, *Escrits polítics. Escrits històrics (I)*.
Alexandre Galí, *Darrers escrits*.
Alexandre Galí, *Escrits pedagògics*.
Alexandre Galí, *Escrits històrics (II)*.

Subscripcions: **B.d'E.** Pg. de Sant Joan 73
08009 Barcelona. Telf. 93 457 40 69

14:45 Carnaval de Bahía

19:30 Grans espectacles

TMY

15

KODAK



Viu un dia al Fòrum.

Del 9 de maig al 26 de setembre del 2004,

Barcelona serà la capital mundial de la diversitat i el diàleg entre cultures a través de tres espais únics.

Fòrum: més de 30 hectàrees on viuràs les més diverses formes de cultura i entreteniment. **Fòrum Diàlegs:** un espai de debat i reflexió on més de 1.500 ponents buscaran solucions als problemes del segle XXI. I **Fòrum Ciutat:** tot Barcelona serà protagonista d'exposicions, espectacle i altres expressions artístiques.

Fòrum Barcelona 2004, una trobada que mourà el món.



18:10 Diàlegs amb Saramago

20:50 Circ Les Arts Sauts



14

14A

15

12:15 Exposicions, Guerrers de Xi'an

14:00 Concert amb Sting



11:00 Cercaviles

22:00 Concert, Phil Collins

15:15 Festival del Mar

16:30 Carlinhos Brown



19:45 Cabaret

18:25 Diàlegs amb Gorbachov

10:30 Exposicions, Veus



www.barcelona2004.org
Informació 902 24 2004

Forum
BARCELONA
2004

SOCIS



PATROCINADORS



