



**Núm. 85-86. Segona època
juliol - desembre 2005**

3 Oda a Espanya
Editorial

**4 Crisi de valors i
risc de sistema**
Dídac Ramírez

13 En què confiem.
Reflexions sobre les
Memòries de R. Galí
Jordi Sales

**20 El coratge d'analit-
zar i decidir**
Joaquim Ferrer

24 ENTREVISTA
Lluís Duch
Josep Hereu
Jordi de Nadal

**35 Referents de pensa-
ment i d'Humanitat**
Josep Hereu

**42 A la salut de
la consciència**
Rémi Brague

**44 Un lloc per a
la fotografia**
Marc Coromina

**50 Memòria del Curs
d'Estiu 2005**
Manfred Díez

**53 NOTÍCIES DE CINEMA I
LLIBRES**

**Núm.
85-86**



Revista Rellu

c/ Aragó 287, 3r, 2a. b

Tel. 93 488 09 00

Fax. 93 215 87 68

08009 Barcelona

relleu@relleu.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.....
.....
Telèfon.....Població.....
.....
Comarca.....

DOMICILIACIÓ DE REBUTS EN BANC o CAIXA

Sr. Director, li prego que atengui, amb càrrec al meu compte/llibreta, 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 llibreta

ODA A ESPANYA

Editorial

Els poetes diuen les veritats més profundes dels pobles

Escolta, Espanya, -la veu d'un fill
que et parla en llengua -no castellana;
parlo en la llengua -que m'ha donat
la terra aspra:
en'questa llengua -pocs t'han parlat;
en l'altra massa.

T'han parlat massa -dels saguntins
i dels que per la patria moren:
les teves glòries -i els teus records,
records i glòries -només de morts:
has viscut trista.

Jo vui parlar-te -molt altrament.
Per què vessar la sang inútil?
Dins de les venes -vida és la sang,
vida pels d'ara -i pels que vindran:
vessada és morta.

Massa pensaves -en ton honor
i massa poc en el teu viure:
tragica duies -a morts els fills,
te satisfieies -d'honres mortals,
i eren tes festes -els funerals,
oh trista Espanya!

Jo he vist els barcos -marxar replets
dels fills que duies -a que morissin:
somrients marxaven -cap a l'atzar;
i tu cantaves -vora del mar
com una folla.

On són els barcos? -On són els fills?
Pregunta-ho al Ponent i a l'ona brava:
tot ho perderes, -no tens ningú.
Espanya, Espanya, -retorna en tu,
arrenca el plor de mare!

Salva't, oh!, salva't -de tant de mal;
que el plò et torni feconda, alegre i viva;
pensa en la vida que tens entorn:
aixeca el front,
somriu als set colors que hi ha en els núvols.

On ets, Espanya? -no et veig enlloc.
No sents la meua veu atronadora?
No entens aquesta llengua -que et parla entre perills?
Has desaprès d'entendre an els teus fills?
Adéu, Espanya!

Joan Maragall

CRISI DE VALORS I RISC DE SISTEMA

Dídac Ramírez i Sarrió

XXIIIè Curs d'Estiu del
Grup d'Estudis Nacionalistes - Fundació Relleu
Escola i Civilització
Barcelona, 8 de Juliol de 2004

0. Introducció

L'any passat, a poc de començar la intervenció, la cadira on seia i que poc abans havia suportat l'honorable pes del professor Grimaldi va desconjuntar-se i camí del terra poc va faltar perquè prengué mal. Sort en vaig tenir de la presta assistència d'alguns dels presents, que diligentment van ajudar-me a recuperar la posició normal. Incidències de la vida, vaig pensar, i de moment no vaig donar al fet més importància.

Dies més tard, però, vaig recordar la caiguda i la vaig interpretar com un senyal de càstig per haver donat la llauna i posat a prova la paciència d'aquest benèvol auditori durant tants anys seguits. De ben segur que si no hagués estat per l'amabilitat dels organitzadors i el desig de tornar a compartir un any més amb tots vostès unes estones que per a mi sempre han estat entranyables no hagués gosat a desafiar novament el destí. Em sabia molt greu que la meua presència en aquest cantó de la taula avui comportés conseqüències pitjors, l'esfondrament del sostre posem per cas.

Per la meua part estic disposat a córrer el risc i els agrairé que vostès també ho facin. En contrapartida, faré el possible per evitar que a més del risc d'accident corrin el risc de badall.

Seguint el costum d'altres anys he preparat una exposició adient amb el lema del curs, *Escola i*

Civilització, mirant de basar-la en una reflexió que concordi amb intervencions anteriors i lligui amb la meua recerca a la Universitat.

Vull tractar d'un tema que considero que no és gens fútil: *el risc que l'actual crisi de valors en les societats occidentals avançades obri les portes a una nova crisi de conseqüències imprevisibles*. Concretament, vull cridar l'atenció sobre el *risc de sistema*, és a dir, *el risc que la fallida d'un valor fonamental desencadeni el desplom del sistema axiològic occidental*.

Reprenç així un dels fils de la intervenció de l'any passat (Relleu, 79) quan vaig al·ludir al risc que comporta l'endogeneïtzació dels valors en la construcció europea.

Aleshores vaig indicar que vivim sota l'influx cultural del caos i la complexitat, segons el qual el sistema social genera els valors que serveixen per a optimitzar-ne l'eficiència, la qual es constitueix en el criteri suprem de legitimació, relegant el *consens* a un rol subsidiari. I alertava dels dos riscos que amenacen els valors que requereixen del consens per a ésser assumits institucionalment (solidaritat, pau, estabilitat social, medi ambient, identitat nacional, autodeterminació dels pobles): (i) que "reculin perquè els posseïdors del control del sistema promoguin des de dalt la seva absorció pels interessos creats, (ii) o bé que emergeixin des de baix els que ara queden exclosos (en la Constitució europea) i el sistema peti abans que siguin acceptats com a drets."

Com he dit, avui reprenç el fil per seguir teixint un argument tot just embastat. Quan calgui repassar algun punt per trenar millor el discurs m'hi detindrà el mínim de temps possible.

A partir d'ara, la ponència constarà de 4 parts. Primerament faré un diagnòstic de la *crisi actual dels valors* i apuntaré les vies de solució més probables. Seguiran unes notes sobre la perspectiva sistèmica, el caos i la complexitat, elements essencials del substrat científic i cultural que confereix sentit al risc de sistema, al qual m'hi referiré en la tercera part. Finalment clouré la intervenció amb unes reflexions sobre el paper de l'escola davant del risc esmentat.

1. La crisi contemporània dels valors

Per 5è any consecutiu trec els valors en el curs d'Estiu.¹ Sense una idea preconcebuda, m'adono que han esdevingut una constant en les meves intervencions. Tal vegada per la seva relació amb un vell problema que fa anys em va plantejar la lectura de Dostoievski (apoteigma: *si Deu és mort -no existeix-, tot és permès*), Unamuno i Kant, un problema que mai no he arribat a resoldre, un càlcul que no he acabat de dissoldre ni d'expulsar. Per la part que pertoca als valors, tornem-hi!

Partint de la feina feta², procurarem avançar encarant l'anàlisi directament envers la crisi dels valors, expressió emblemàtica de la qual és "tot s'hi val" (si no m'enxampen, i no només per Carnaval!).

Dono per assentat que la societat es troba immersa en una tal crisi. Una munió de veus ho proclamen, alhora que manifesten la necessitat de superar-la, malgrat que les interpretacions que se'n fan i les propostes de solució són diverses.

Sostinc que aquesta crisi, *la crisi dels valors socials imperants en les societats occidentals avançades a l'inici de la segona meitat del s. xx*, rau en la desconnexió creixent dels valors tradicionals amb la praxi quotidiana, i prové de la conjunció i retroalimentació d'almenys tres factors: (i) la consciència de la vaguetat inherent tant en els grans mots que denoten valors com en els valors mateixos, (ii) la progressiva hegemònia de la societat transaccional sobre la socie-

tat relacional, (iii) l'escepticisme profund respecte de tota mena de fonament transsubjectiu, transcendent, immanent o, àdhuc, racional.

Dit d'una altra manera: mantinc la tesi que la crisi de valors vigent, impel·lida pels corrents de pensament borrós, neoliberal i posmodern, és una *crisi de funcionalitat* derivada de les *crisis generalitzades de sentit, de cohesió i de legitimitat*.

Tot seguit passo a raonar succintament la proposició anterior.

El mot 'valor' prové del baix llatí, *valor*, de *vale-re*, estar sa, valer. La *funció* dels valors socials és orientar les accions del sistema que els té per propis a fi de contribuir a la seva preservació i perfecció. Els *valors que valen i no són pura fumera* són els que compleixen de manera satisfactòria llur funció.

A diferència dels fets, els valors concerneixen a com hom *vol* que el món sigui, no a com el món *és*. *Funcionalment* no es distingeixen dels interessos³ i sí dels principis en sentit estricte, per bé que se'ls confon. Com els interessos, són finalitats que generen raons per a *totes aquelles* accions que concorren a la seva consecució. Així, la Il·lustració va adoptar la veritat, la justícia i la bellesa com a valors determinants de l'acció en la ciència, la moral i l'art respectivament.

Els valors *orienten*, indiquen la direcció sense imposar *un* camí, mentre que els principis *obliquen*, determinen *el* camí en els àmbits on operen (lògic, matemàtic, científic, jurídic, social, moral, etc.), camí del qual hom no se'n pot sortir gens ni mica sense incórrer en conculcació, com passa amb el principi de legalitat.⁴ La pau i

1. El 2000 amb motiu de G. Soros, qui atribueix a la crisi que travessem, junt amb la inestabilitat dels mercats financers, el perill d'esfondrament de la societat oberta (Relleu, 68-9). El 2001 aparegueren amb l'anàlisi de l'impacte de la posmodernitat en l'esmentada crisi. El 2002 reclamaren un rol preponderant en la dissertació sobre la prepolítica (Relleu, 76). I fa un any vaig dedicar-los una secció en el decurs de la reflexió sobre Europa (R.79).

2. Sabem que dels valors cal parlar-ne amb cura, que n'hi ha un bon grapat i sovint col·lideixen, que no és irrellevant distingir-los dels principis, que des del paradigma de la complexitat es considera que emanen del sistema social i són matèria de debat i elecció, ...

3 Tot i que evidentment hi ha diferències: els valors no són per comerciar i el canvi de valors és un llarg procés; els interessos se situen en el camp de les aspiracions dels individus i dels grups d'individus en un sistema social, són transitoris i canvien amb les circumstàncies, estan relacionats als bens materials i al rol ocupacional i són negociables.

4. "Ningú no pot ser condemnat per un delictes que no sigui considerat com a tal per una llei prèviament establerta".

la igualtat, posem per cas, seran valors i no principis en tant que se les consideri compatibles amb la guerra i la discriminació positiva (la violència contra les dones es considera delictes, contra els homes és una falta) respectivament.⁵

Occident transita vers el *pensament fuzzy*, *borrós*⁶ Del principi *tot és qüestió de grau* se'n desprèn una visió del món que capgira la manera que tenim d'acarar les paraules, els conceptes i les coses. Paradoxalment, però, l'herència cultural d'Occident fa ressaltar l'esvaniment del sentit dels grans mots com els que es fan servir en els discursos i eslògans que apel·len als valors. Haurà de passar temps abans que la mentalitat occidental deixi de ser dicotòmica, d'uns i zeros, de veritat i falsedat, de blanc i negre.

En una societat cada vegada més contractual i judicial com és la nostra, el substrat bivalent implica que l'acceptació de tons grisencs, la transigència amb la vaguetat inherent al llenguatge ordinari, legal i àdhuc científic, no tan sols no comporti una renúncia a la precisió sinó que la precisió esdevingui més necessària i exigida que mai. La pragmàtica actual dels vocables *vida*, *violació*, *tortura*, *terrorisme* (d'aquest últim hi ha tres definicions legals als USA) en forneix una prova. I podem inferir-ne una altra de la poca força que demostren tenir els valors que tant pomposament com imprecisa figuren en lleis i codis ètics quan entren en conflicte amb els interessos.

Pel que fa a la crisi de cohesió, la progressiva substitució de les *relacions personals* per *transaccions*⁷ promou uns valors la vàlua dels quals es mesura únicament i exclusiva per la capacitat de generar guanys. Una societat, quant més transaccional sigui, quant més hi preponderin els valors de mercat, individuals en darrera instància, més laxes i febles seran els valors socials que haurien de contribuir a la seva preservació i perfecció. I recíprocament.

Respecte al problema de la legitimitat, el trobem en diferents camps i en tots admet el mateix

plantejament formal:

¿què (quin procés o instància) autoritza X acceptar Y com a Z?

Així, tenim:

	X	Y	Z
Dret	legislador	lleí	norma
Ciència	comunitat científica	enunciat científic	lleí científica
Art	col·lectivitat	obra	obra artística
Ètica	societat	valor "nominal"	valor "efectiu"

En la posmodernitat, sense el recurs a cap mena d'autoritat transcendent, a grans narratives ni a principis d'autonomia com ara el kantianisme, la pregunta **on basar la legitimitat dels valors?** punyeix. Des de posicions en voga hi haurà qui exclami: "I a mi què!", o al·legui que es tracta d'una pregunta mal formulada i mancada de sentit.

Aquí em permeto descartar que es doni una resposta semblant. Si més no, jo sí que crec que és una qüestió cabdal. Mentre l'interrogant es mantingui anirem *desorientats*, incapaços de justificar, als altres o a nosaltres mateixos, la bondat de les nostres accions. Mentre l'interrogant resti obert no hi ha manera de tancar-ne d'altres, com ara: per què no deixar-se guiar sempre i exclusivament per la conveniència?, quin sentit té practicar l'altruisme si no és en interès propi? per quina raó la instància suprema de legitimitat hauríem de cercar-la fora de la terna formada per l'èxit, el diner i el poder?

5. L'honradesa pot considerar-se un valor tant individualment com col·lectiva, però difícilment se la podrà tractar com a principi fora de l'àmbit individual.

6. Vg. Sobre el pensament borrós. Relleu 54, 1997.

7. G. Soros i els mercats financers. Relleu, 68-9, 2000; L'impacte de la posmodernitat. Relleu, n. 72, 2002.

I davant d'aquestes incerteses, què impedeix la desvaloració dels valors que valen?, com reforçar-los per tal d'evitar que deixin de complir la seva funció?

Recapitulant, crisi de sentit, de cohesió i de legitimitat que són causa de la crisi de funcionalitat dels valors que, entre altres, comporta la pèrdua d'eficiència del sistema.

Han estat les crisis financeres, els escàndols en la política i els notoris casos de frau i corrupció els que han disparat les alarmes. En el tombant de segle "aquells qui manen i decideixen al món" s'han adonat que sense la brida d'uns valors compartits el sistema es desboca embogit per l'esperó de l'afany de lucre il·limitat.

A la manca de cohesió i de sentit se'ls pot posar remei. Això és el que pretenen els nous instruments de control com l'*Auditoria Ètica* i els *Informes Due Diligence*, la proliferació de codis ètics i les proclames provinents de diferents corrents ideològics (G. Soros i F. Fukuyama) cercant posicions intermèdies entre l'integrisme i el nihilisme.

Tanmateix, la crisi de funcionalitat no tindrà una sortida estable mentre no se solucioni la crisi de legitimitat. En la segona meitat del segle xx els valors entren en crisi quan, corrent la mateixa sort que la veritat, se'ls emporta la riuada de la postmodernitat.

És ara que toca introduir l'enfocament global de la crisi dels valors. Ben mirat, allò que està en crisi són els valors universalment acceptats, o millor, l'acceptació universal de certs valors, o millor encara, la mera possibilitat que existeixi un sol valor que pugui ser acceptat com a universal. En el pla global és on adquireix el màxim relleu la pregunta *quin procés o instància autoritza una societat a acceptar un valor "nominal" com a valor "real" de validesa universal?*

Per la meua part només veig dues respostes que representin alternatives sòlides al nihilisme: els valors o bé són exògens i la legitimitat brolla jeràrquicament de les deus de la religió, el poder, la ciència o la tradició, o bé són endògens i és el propi sistema social qui legitima.

El risc que implica el primer cas és el *fonamentalisme*, religió, polític o àdhuc de model teòric. El segon cas és el que dona lloc al *risc de sistema* i està vinculat al *paradigma de la complexitat*.

2. Sobre la teoria de sistemes, el caos i la complexitat

Cada nou model de pensament científic reeixit trenca motlles i obre les ments a noves formes de veure el món (*weltanschauungs*), genera nous models polítics, socials, econòmics i ètics.

A tall d'exemple i com a suggestió val la pena esmentar dos noms: Newton i Heisenberg. Sense la física newtoniana, que va avalar la idea d'una legalitat científica amb el substrat d'una concepció determinista i d'un temps no orientat, no s'expliquen el pensament kantian, la Revolució Francesa, la Il·lustració i la ciència moderna. Heisenberg, amb el principi d'indeterminació (1926) va posar en qüestió la radical separació entre el subjecte que observa i l'objecte observat, i donant entrada al principi *conèixer és actuar*, va fer partícip a l'actor de les seves pròpies decisions.

Hi ha més noms. De ben segur que a tots vostès els en vénen al cap un parell com a mínim. Ch. Darwin i A. Einstein, posem per cas. Però hem de canviar de via⁸.

Ara i aquí importa recalcar que el trànsit a la societat concebuda com un *sistema* que evoluciona de forma quasiorgànica (per no dir autoreferencial i autopoietica) i del qual emanen els valors no s'entén si es prescindeix de *la teoria de sistemes* d'una banda, i de l'altra dels recents i influents descobriments sobre el caos i la complexitat.

Durant segles, la metodologia científica ha estat supeditada a una concepció mecanicista. Avui dia hom té coll avall que una tal visió comporta un reduccionisme injustificable.

Sens dubte, admetre com a principi que "el tot és igual a la suma de les parts" i que per a comprendre un fenomen cal descompondre'l fins a trobar els components últims té avantatges, la principal de les quals és la simplicitat. L'estudi local està més a l'abast de la mà que el global. Tant de bo si a partir de l'*anàlisi* dels components ele-

8. Qui estigui interessat a prosseguir em permeto recomanar-li el llibre *Historia del Tiempo en Economía. Pre-dicción, caos y complejidad* (1998, Ed. McGraw-Hill), del professor U. Nieto de Alba.

mentals poguéssim conèixer el sistema! Però això no deixa de ser un *desideratum* Aristòtil ja havia postulat que “el tot és més que la suma de les seves parts”. La visió analítica, local i lineal és insuficient, i l’anhel d’interpretar tota realitat per mitjà del llenguatge científic és inaccessible, com va provar K. Gödel amb el teorema d’incompletesa (1931).

A mitjan del darrer segle, seguint les petjades de N. de Cusa i Leibniz, entre d’altres, L. V. Bertalanffy (1901-72) va crear la Teoria General de Sistemes, actualitzant així un enfocament alternatiu de concebre la realitat que les ciències dites positives havien negligit. Amb l’impuls dels avenços en informàtica (IBM 360) i en la Teoria de la Informació, la renovada concepció va agafar embranzida la dècada dels 60 i gràcies a l’espectacular increment de la capacitat de càlcul s’ha convertit en un dels paradigmes científics dominants.

La perspectiva sistèmica no es concreta de manera unívoca. Deixant de banda l’organicisme radical podem distingir dos grans enfocaments segons que es conservi la diferència clàssica entre el tot i les parts o bé se la substitueixi per la diferència entre sistema i entorn; és a dir, segons que un sistema se’l consideri com a conjunt d’elements relacionats entre si (M. Bunge) o a partir de les diferències operativament utilitzables entre el sistema i l’entorn (L. V. Bertalanffy).

Tot i que ambdós enfocaments fan servir la diferència entre sistemes oberts i sistemes tancats, i nocions properes a la biologia com ara “organització”, “adaptació”, “emergència”, “estructura”, “informació”, etc., els punts de partença respectius donen lloc a concepcions molt dispars, sent la segona la que predomina actualment i la que té més interès per a nosaltres des que ens porta al sociòleg alemany N. Luhmann (1927-98).

Ara no m’és possible presentar Luhmann com es mereix. Fa poc més d’un any desconeixia la seva obra. Avui el coneixement que en tinc no és gran, però sí el suficient com per poder donar fe de la gran significació d’un autor que ja es compta entre els més importants del segle xx.

Luhmann s’oposa a J. Habermas i és mostra crític amb les categories pròpies de la Il·lustració. El seu pensament abasta multitud de camps, des de l’economia a l’art, des de la política a la religió, des de la cultura als mitjans de comunicació, és a dir, tot allò que es pugui classificar com a sistema social. I ho fa proposant que la comunicació i el sistema desplacin l’acció i el subjecte (Weber, Parsons) com a centre teòric de l’anàlisi sociològica. En tant que Luhmann concep el sistema social com a xarxa de comunicacions en la qual el sistema es defineix a si mateix a través de l’oposició amb el seu entorn, la comunicació pren un rol central, definidor i autoregenerador de la funcionalitat dels sistemes

Això últim és força abstracte. L’obra de Luhmann té fama de ser de difícil comprensió, de manera que qui la coneix sap de què parlo i no li estic dient res de nou. I qui es troba com jo em trobava fa un any, a dures penes el meu discurs li podrà resultar intel·ligible. Així doncs, hem de tornar a canviar de via.

Abans de fer-ho, però, vull deixar assentades tres idees luhmannianes que són bàsiques en el context d’aquesta intervenció: (i) l’exclusió de la perspectiva humanística de la societat (els homes no formen part del sistema social, sinó de l’entorn), (ii) el rebuig (per massa elemental) de l’ètica orientada vers l’anàlisi dels motius, dels interessos, dels fins i de les intencions dels autors de l’acció (en contra de les teories de l’elecció racional – Rational Choice); (iii) la rellevància del concepte de complexitat en l’obra de Luhmann.⁹

Les tres idees ja indiquen que Luhmann és un genuí representant del pensament contemporani, un producte de l’era de la complexitat.

Caos i complexitat són conceptes que formen una parella de fet, fins l’extrem que s’ha encunyat el terme *caoplexitat* per referir-s’hi. Els intents de destriar-los no han tingut gaire èxit. Costa Déu i ajuda fer-se càrrec de la diferència partint d’una formulació bastant corrent segons la qual el caos tracta de com sistemes simples poden generar

9. Luhmann en distingeix tres accepcions: (i) nombre de relacions possibles entre els elements d’un sistema; (ii) necessitat de seleccionar entre les relacions esmentades per tal de reduir la complexitat (contingència (les coses poden ser d’una altra manera) _ risc); (iii) mesura de la indeterminació o la manca d’informació que li cal al sistema per poder descriure la complexitat de l’entorn i d’ell mateix.

un comportament complicat mentre que la complexitat tracta de com sistemes complicats poden generar comportament simples.

A mesura que el fenomen de la globalització ha avançat, la complexitat ha passat de ser una manifestació més de la posmodernitat a erigir-se en un nou designatiu de la nostra època.

Ara bé, *què és la complexitat?* Els científics no es posen d'acord al respecte. És una noció veritablement complexa. Corren més de 40 definicions, inspirades unes en la termodinàmica i la teoria de la informació; i altres, les més esteses, en la teoria del caos (vg. J. Horgan, *The end of science*, c. 8, 1996, Addison-Wesley).

Certament, la complexitat és complicada, però la dificultat en comprendre-la no resta lluminositat a l'aurèola que l'envolta. No és en va que ocupa un lloc central en les ciències socials i formals contemporànies: teoria de sistemes, cibernètica, teoria de l'organització, de la decisió, comunicació, evolució ...

Se sol dir que en la complexitat conèixer és crear, que el temps històric deixa pas al temps creació, que el nou paradigma està basat en els principis de globalitat, de no-equilibri i d'instabilitat limitada, que un sistema complex es balanceja a la vora del caos (*Poised on the edge of chaos*), és a dir, es comporta movent-se en la regió que hi ha entre l'ordre i el desordre complets i presenta propietats que no tenen els sistemes situats en ambdós extrems.

La idea primordial de tot això és que l'equilibri ha passat a ser sinònim d'esterilitat. En canvi, el *desequilibri* implica organització i creativitat.

Un sistema, per sobreviure, ha d'evolucionar, estar "lluny de l'equilibri"; la creació, la vida, no pot emergir d'un ordre, equilibri i estabilitat excessives (com el que hi ha a la lluna, que està en absolut equilibri i és morta) ni dels sistemes totalment caòtics, com ara els gasos calents o les turbulències.

Fa tres anys il·lustrava els quatre estats que admeten certs sistemes (equilibri, quasi equilibri, lluny de l'equilibri i caòtic) per mitjà de l'exemple d'una casseroles d'aigua posada a escalfar¹⁰. L'exemple, tot i no ser una analogia correcta de sistema social (li manca l'autopoiesis), mostra que empès més enllà del llindar crític un sistema pot abandonar el quasi equilibri i bifurcar-se o bé vers un estat d'autoorganització altament estructurat, o bé vers un estat totalment caòtic, no sent possible determinar per endavant quina de les dues branques de la bifurcació prendrà el sistema.

Però, *què s'entén per caos?* Hem de tenir present que darrera del sentit contemporani del caos hi ha tota una teoria matemàtica que li dona rigor. Tot i això, no hi ha encara una caracterització generalment acceptada. Convencionalment, un sistema sol passar per caòtic si incorpora la *dependència sensible*, o la *no linealitat*, o un comportament *no periòdic*, o la *complexitat* o la *fractalitat*; però es tracta d'una convenció que no es pot prendre al peu de la lletra.

Si algú no entès en la matèria utilitza (E. LORENZ, 1993, p. 2), el mot 'caos' per referir-se a "*processos que semblen comportar-se d'acord amb l'atzar encara que, de fet, el seu desenvolupament està determinat per lleis ben precises*", o bé segueix la *Royal Society of London* i adopta la definició de caos com "*comportament estocàstic que té lloc en un sistema determinista*", se li poden creuar els cables. Com és que l'atzar i la necessitat poden coexistir?

En els darrers 15 anys la teoria del caos ha traspassat el terreny científic i ja és tan popular com desconeguda. La sèrie de pel·lícules "Park Juràssic" hi estan basades, així com els jocs d'ordinador *The chaos Island: The lost World Jurassic Park*.

I qui no ha sentit parlar de *l'efecte papallona?* L'expressió, que prové d'un vell proverbi xinès (el poder de les ales d'una papallona es pot per-

10. Ibid. "Imaginem que posem a escalfar l'aigua. Les partícules de la part baixa de la casseroles són menys denses i volen pujar. Mentre no hi ha massa diferència de temperatura entre la part alta i la baixa la viscositat (resistència que ofereix un fluid al moviment relatiu de les seves partícules) de l'aigua s'oposa a tot moviment i, *aparentment*, no passa res: el sistema està en *quasi equilibri*. Quan la diferència de temperatura ultrapassa un cert llindar crític les estructures apareixen, el líquid deixa d'estar passiu i, si no mantenim la temperatura gaire elevada, sorgeixen les molècules de convecció que propaguen la calor i s'organitzen en una ona ordenada i estable. L'aigua, inicialment homogènia i sense estructura, s'ha organitzat quan, escalfant-la, l'hem allunyada del seu estat d'equilibri: el sistema està *lluny-de-l'equilibri*. Si seguim augmentant la temperatura el sistema es torna caòtic".

cebre a l'altra costat del món) i vol significar que canvis subtils poden ocasionar grans efectes (i desperfectes), dóna nom a un conjunt musical i a un film americà, núm. 1 als EEUU, que tot just ara es projecta en els cinemes catalans.

La papallona ha esdevingut el símbol del caos, així com el llançament d'un dau ho és de l'aleatorietat. En un sistema caòtic es *pràcticament* impossible dur a terme prediccions perfectes en espais de temps suficientment allunyats. L'exemple paradigmàtic el tenim a la *meteorologia* ara per ara el seu horitzó de predicció és de quatre dies¹¹. És per això que, metafòricament parlant, el "clima" ha substituït el "temps" en les ciències socials.

Sense la teoria del caos hom no pot imaginar que l'ordre i l'aleatorietat puguin coexistir, que el "soroll" que eventualment interfereix un sistema, la "neu" en una retransmissió televisiva, no sigui residual, superposat a un ordre subjacent dominant que retorni la "visió normal" quan la interferència desaparegui.

Els descobriments sobre el caos han permès pensar l'ordre i l'aleatorietat mesclats i constituint un procés dinàmic "regular", descobrir patrons ocults, descórrer el vel de la simplicitat i mostrar una realitat impregnada de "complexitat".

Avui s'és plenament conscient de la ubiqüitat del caos: en l'art, la física, la química, la biologia, l'evolució, la medicina, l'ecologia, l'economia, les finances, la cosmologia, etc. El caos no és una excepció en la vida individual i social, sinó la regla. L'ordre passa a ser una intermitència, una illa en mig del desordre en una seqüència incerta i on el temps és irreversible. L'argot que ha posat

en circulació el paradigma del caos i la complexitat representa una metàfora cultural potent que compta amb un rerafons científic-matemàtic, una nova manera de pensar i de viure. El subtítol del llibre de J. Briggs i F.D. Peat *Les set llei del caos* (Grijalbo, 1999) és prou significatiu al respecte: *Els avantatges d'una vida caòtica*. Com també els pensaments que deixen córrer gurus de la direcció empresarial¹² i espiritual¹³.

3. El risc de sistema (els valors en l'era de la complexitat)

Arran de l'obra d'Ulrich Beck, N. Luhmann i A. Giddens, la passada dècada va convertir la noció de risc en el centre d'un bon grapat de debats. Va ser Beck qui va popularitzar l'expressió *societat del risc*, amb la qual va caracteritzar l'època que ens ha tocat viure. A diferència de les societats preindustrials, on els riscos eren externs, sobrevinguts a l'home, i de les societats industrials, on els riscos ja no eren externs, però es preniën sota la creença que se'ls podia controlar, en les societats actuals els riscos produïts per la indústria i la ciència són incalculables, innumerables i il·limitats.

L'expressió *risc de sistema* (*systemic risk*) és emprada en l'economia i es refereix a la possibilitat que un problema localitzat, com ara la fallida d'un participant important, produeixi una reacció en cadena que paralizï tot el sistema. En finances, aquest risc no es pot evitar diversificant les carteres. Un dels propòsits de la regulació dels mercats financers és mirar de minimitzar-lo.

11. El primer que va relacionar la papallona amb el caos va ser E. N. Lorenz, l'any 1972, en el context de les seves investigacions meteorològiques.

12. "En el directorio reflexivo se comprende que las organizaciones son sistémicas (no lineales), dinámicas y complejas y que todo el entorno que las rodea también es un sistema altamente complejo y dinámico esta comprensión nos lleva a entender la necesidad de un profundo cambio de los modelos mentales de los integrantes de la organización para lograr la visión y los objetivos estratégicos". Santiago Malvicino. Director General de Consultoría en Dirección.

13. Deepak Chopra: Una (de 7) llei de l'èxit: "Avui convertiré la incertesa en un element essencial de la meua experiència. I gràcies a aquesta disponibilitat (...), les solucions sorgiran espontàniament dels problemes, de la confusió, del desordre i del caos. Quant més incertes semblin les coses, més segur em sentiré perquè la incertesa és el camí vers la llibertat. Per mitjà de la saviesa de la incertesa, trobaré la meua seguretat. Penetraré en el camp de totes les possibilitats i esperaré l'emoció que esdevé quan em mantinc obert a una infinitat d'alternatives. Quan entri en el camp de totes les possibilitats, experimentaré tota la joia, l'aventura, la màgia i el misteri de la vida." portalespiritual.cyberxcel.com/varios/chopra/7leyes.

En un sentit més ampli el concepte també s'aplica a altres àmbits: l'epidemiologia, l'ecologia, etc. Que jo sàpiga no s'ha aplicat al camp de la moral i de l'ètica, tot i que no m'estranyaria si anés errat. Avui en dia és molt difícil ser original i no pretenc ser-ho.

Abans de prosseguir calen unes precisions terminològiques al voltant de la noció de *risc*, per més que es pugui pensar que són innecessàries. El fet és que se'n compten més de 20 definicions (Vlek) i és fàcil incórrer en confusions com les que regnen en molts dels treballs sobre l'avaluació, classificació i gestió del risc¹⁴.

En sentit ampli, el risc es relaciona amb el "perill de danys o pèrdues" o amb la "possibilitat o contingència de danys o pèrdues"¹⁵. El DIEC no s'hi estén gaire; l'entrada es limita a recollir la de Pompeu Fabra: "Contingència a la qual està exposat algú o alguna cosa, perill incert. *Correm el risc de perdre-ho tot. Van saltar d'una vora a l'altra a risc de caure a l'aigua. Posar-se a risc de prendre mal.*"

La concisió, fregant el laconisme, amb que el DIEC i també el DRAE i el VOX, despatxen un mot de tanta riquesa semàntica contrasta amb l'atenció que li presten altres diccionaris manuals de llengua anglesa, per no esmentar les prop de vuit pàgines que li dedica el Diccionari Etimològic de Joan Coromines i que deixen en evidència moltes de les afirmacions fetes respecte a l'origen de *risc*.

En Economia ha esdevingut clàssica la distinció de F. H. Knight entre *risc* i *incertesa*, segons que l'aleatorietat pugui tractar-se o no mitjançant una distribució de probabilitat cognoscible. Defugim d'aquesta accepció tan restringida¹⁶. A més del parell *risc/incertesa* n'hi ha d'altres. Els matisos són sub-

tils. 'Risc' no significa el mateix en *risc/seguretat*, *risc/perill*, *risc/exposició al perill*, *risc/tranquil·litat*, *risc/determinació* i *risc/contingència*.

Encara podríem afinar més, però no ens cal. Quedem-nos amb els parells *risc/seguretat* i *risc/perill*. Amb ells la controvertida noció de *risc acceptable*, individual o col·lectiu, pren tot el seu sentit. Seguretat i perill se situen en els extrems de la coordenada del risc.

No és el mateix sortir al carrer i arriscar-se a agafar un refredat (*risc/seguretat*) que a perdre la vida (*risc/perill*). La seguretat equival a un risc negligible i el perill a un risc inacceptable. Entremig hi ha dues fites que acoten el risc acceptable. La determinació d'aquestes fites correspon a les instàncies polítiques que tinguin la potestat de

fer-ho a partir de consideracions tècniques, de salut, etc.

Ara ja podem parlar del risc de sistema en l'àmbit moral. Em refereixo al risc/perill que, d'una manera anàloga als mercats financers, la fallida d'un dels valors considerats bàsics

en el sistema de valors occidental, penso en la veritat, arrossegui a la bancarrota general.

Donada la situació de crisi descrita abans, així com els models de pensament imperants, quan es conjuguen globalització i complexitat la bancarrota té un abast global, i tant pot succeir perquè el sistema de valors se situï lluny de l'equilibri i prengui una bifurcació que el porti a la destrucció, com per la irrupció de valors aliens que entrin en conflicte amb els propis.

Aquest risc no és nou. Episodis de totes les èpoques ens en parlen. El problema, però, sempre ha estat local, i quan la fallida s'ha produït Moisès ha baixat del Sinaí amb les taules de la llei per a restaurar l'ordre de les societats tancades.

**En la complexitat,
el risc de sistema moral
equivale a risc de sistema
polític, econòmic i social**

14. Els tractaments són també diversos (econòmic, actuarial, sociològic, psicològic, antropològic, cultural, etc.) cadascun ressaltant unes característiques en detriment d'altres.

15. Tot i que la idea de risc no té per què excloure necessàriament resultats positius.

16. També descartem la confusió sovintejada entre el concepte de risc, les fonts (de divises, de tipus d'interès, de mercat, de crèdit, de país, ...) i les mesures (volatilitat, desviacions estadístiques, ...).

En un món globalitzat, on tot està relacionat amb tot, la restauració es torna més complicada, i traumàtica. Raó per la qual el risc/perill és molt més accentuat i adquireix tota una altra dimensió. En la complexitat, el risc de sistema moral equival a risc de sistema polític, econòmic i social. Això explica el crit d'alarma de G. Soros.

Quin és el risc acceptable?

4. Comentari final: crisi de l'escola, risc de civilització?

En l'era de la complexitat, l'emergència dels valors està basada en el principi *conèixer és crear* i en una dinàmica la raó de ser de la qual és conciliar els interessos dels diferents grups socials. La nova moral ha permès que la societat s'alliberés de mites i tabús que l'ofegaven.

Però, tal com apuntava Curzio Malaparte, quan les banderes han perdut el seu significat, el poble només vol lluitar per la bandera que és la seva pròpia pell. Respirar té un preu: immanent i local, la nova moral planteja seriosos problemes a l'hora de postular valors universals. Les societats prenen el lloc del déus i els valors es converteixen en un afer públic. Poden pujar i baixar, com els borsaris. I ja sabem el que succeeix als mercats financers en la globalització: hi és present el risc/perill de sistema.

La nova bola màgica que ens forneixen la dinàmica de sistemes i les tècniques de simulació actuals ens podria aportar una informació valuosa sobre com afectaria al conjunt la fallida d'uns determinats valors. En el camp financer ja es fan estudis en aquesta direcció. I en el camp axiològic, si no s'han fet, es faran. Si més no, llenço la idea.

Permeteu-me que us digui que a mi no és que em faci gaire gràcia tot això. Quant més ho

penso, i quant més paro l'orella a les raons del cor, més clar veig que per poder parlar amb propietat de valors universals ens cal un fonament transcendent a l'individu i a la societat. Però aquesta no és la qüestió ara.

El fet és que existeix el perill que l'actual crisi de valors en les societats occidentals avançades desemboqui en una nova crisi que comporti l'anihilació del sistema anterior i una restauració per la via del fonamentalisme. I si això passa, les noves taules de la llei s'imposaran de forma molt traumàtica.

Si la nova moral és fruit d'un procés social i resulta de l'acord comú dels ciutadans expressat democràticament, és superflu ressaltar el paper de l'escola en la prevenció del risc de sistema. De l'escola, com de la família, la política, la religió i la televisió pública.

Pel que fa a l'escola, ningú no nega que els poders públics se l'han de prendre molt seriosament. El que cal és que els ciutadans ho exigim amb tota la fermesa possible. En aquest assumpte, poca broma, com diria Jordi Sales.

Perquè igualment és un fet que l'escola, el paper de l'escola, també està en crisi. Una escola que, en relació als valors, està pensada més estàticament que dinàmica, més apta per a conservar que per a evolucionar, una escola generalment poc preparada per prevenir el risc de la feblesa del pensament, el risc d'una joventut moralment laxa i fatigada, presa fàcil de les modes i dels fonamentalismes. Una escola, en fi, que té greus problemes per compaginar laïcisme i religió i evitar el xoc de valors, avantsala del xoc de civilitzacions. Per això la crisi de l'escola comporta un risc/perill de civilització.

Un altre fil per reprendre.

Moltes gràcies per la vostra atenció. ●

EN QUÈ CONFIEM

REFLEXIONS SOBRE LES MEMÒRIES DE RAIMON GALÍ

Jordi Sales

Missa de Nadal del

Grup d'Estudis Nacionalistes - Fundació Relleu
Barcelona, 20 de Desembre de 2004

Bon Nadal a tothom! És just que en aquesta celebració de Nadal ens referim a la publicació de les *Memòries* de Raimon Galí (Proa, 2004). En el capítol que dedica al Grup d'Estudis Nacionalistes, l'amic i el germà més gran de tots nosaltres, afirma "el GEN per primera vegada amb molt de temps, ha superat tota mena de tancaments espirituals" (p.107). És possible; en la mesura que ho sigui, cal esbrinar exactament el perquè per poder respondre al que es pugui esperar de nosaltres.

T'ho miris com t'ho miris el missatge de Raimon Galí i Herrera és molt dur de tan senzill com és. Si l'he entès bé, i em sembla que sí, diu una sola cosa: sense un redreçament espiritual la vida catalana està condemnada a anar donant els mateixos tombs de la comèdia humana que varen portar al Desastre Nacional de 1936-1939. No repetiré els detalls del diagnòstic per tal de no enfadar ara els uns ara els altres. El llibre es val una lectura repetida des d'aquesta òptica: quan els catalans no ens movem bé en la dimensió d'un problema, el por-

tem als detalls accidentals que l'acompanyen però ja no el determinen. Amb la qual cosa el problema resta naturalment sense resoldre; però, nosaltres hem fet tant de soroll al seu entorn que notem que encara som vius. D'això n'anomenem, massa sovint, resistència. De totes les coses que les *Memòries* de Raimon Galí contenen em limitaré a una sola cosa, a recordar als lectors del llibre el testimoni de Joan Samsa i Caminal que porta a la pàgina 179 del llibre editat aquest any per Proa: "Defenseu sempre l'ideari dels *Quaderns* que jo sé fins a quin punt ha remogut Catalunya. El perill és que el dia menys pensat *aquestes fites restaran esborrades*". Amb aquesta Missa de Nadal donem testimoni que no volem que això passi. El text de Mossèn Ballarín a la tarja acaba parlant del Nadal com *taula para da any rere any que fita la vida d'un home* (1987). La nostra ofrena és la fidelitat a aquestes fites que no volem que siguin esborrades.

Raimon Galí afegeix que Joan Samsa li va repetir les seves paraules: "*Som un poble vençut que es nega a acceptar la derrota perquè costaria massa de remuntar-la. Aleshores cal trobar " nous" poetes, " nous " idearis que puguin justificar que l'esperit dels *Quaderns* és depassat*". És a l'entorn dels depassaments que en la nostra història espiritual ens muntem uns embòlics fenomenals, enormes, espectaculars i cridaners que ens deixen a cada pas sense la força operativa d'una tradi-

**sense un redreçament
espiritual la vida catalana
està condemnada a anar
donant els mateixos tombs
de la comèdia humana
que varen portar al Desastre
Nacional de 1936-1939**

ció. Posem un sol exemple, entre molts de possibles: el *Manifest Groc* de Dalí, Guasch i Muntanyà a l'any 1928 declara caducs l'Orfeó Català i el teatre de Guimerà i proposen el jazz i el cinema com alternatives. El jazz està molt bé i el cinema és una realitat esplèndida. És ben veritat, com ha mostrat tan bé H.G. Gadamer, que una tradició també està feta de ruptures i negacions, sovint molt contundents: una d'elles fou la del ressorgiment de les avantguardes europees dels anys

1920-30. Gairebé no hi ha res a dir sobre aquest episodi i molts de semblants: la història del gust i de les modes artístiques i no artístiques és la que és i el nostre país l'ha seguida com l'ha seguida. *Gairebé* res a dir, doncs; però, pel que ara mateix hem de fer l'atenció a aquest gairebé, i molts de semblants, ens serà molt fonamental; perquè resulta que el petit detall és que sempre se'ns en va una mica la mà en la força amb què neguem allò propi i en l'embadaliment i embadocament per a la novetat forània. La qüestió és ben simple, sobre el nostre exemple d'ara, és: i per què redimonis cal blasmar tan fortament Guimerà i l'Orfeó Català pel fet que els agradi més el jazz i el cinema? I això ho fem una i altra vegada, de tal manera que, segons com, tenim més l'hàbit d'acollir novetats amb ruptures que el de conservar les fites d'uns trajectes sobre les quals ens podem orientar. Aquesta atracció adolescent per les novetats ens faria un poble una mica esnob, la qual cosa tindria una relativa importància, fins i tot un xic simpàtica, si voleu, en la seva feblesa. El problema és que també som un poble vençut, que hauria de poder lluitar contra els efectes perniciosos de les seves derrotes amb una mica de gruix espiritual, el que l'esnobisme repetit de les seves élites no li permet de tenir. L'ideari de *Quaders de l'Exili* (1943) ja era prou clar per tal d'orientar sobre ell tota la generositat i eficàcia del treball social que s'estigués disposat a fer des d'una unitat espiritual: "*Volem un règim d'igualtat social i econòmica per a tots els ciutadans, que doni a aquests la plena dignitat humana i que garanteixi la llibertat política i l'expressió lliure del pensament*". Hom va preferir, però, trencar-se repetidament i aferrissadament en grups i subgrups en les subtileses a l'entorn dels ismes ideològics i totes les querelles de les caducitats i novetats de les seves variants.

Costaria massa de remuntar-la... Ve-t'ho aquí. Aquest és el problema. És un problema de man-

dra i els problemes de mandra són molt difícils de tractar. Tot professor sap que les excuses dels mandrosos són sempre molt subtils i sovint molt divertides! Quan cal tractar un problema difícil el que és més imprescindible es fer-se amb una idea exacta de la dificultat. Alexis de Tocqueville escriu, a *La democràcia a Amèrica*, unes paraules que ens podem aplicar en la nostra hora present: "*Confesso que és molt difícil indicar la manera de despertar un poble que dorm per tal de donar-li les passions i la cultura que no té; persuadir la gent que ha de preocupar-se del que els correspon és també molt difícil. És molt més fàcil d'interessar-ser pels detalls d'etiqueta d'una cort que no per a la reparació de la casa comuna*". El que diu aquí Tocqueville ens dóna una primera pista del que encara podem fer sempre de nou: desinteressar-nos una mica d'allò més fàcil per tal de tenir algun temps per allò més difícil. En la terminologia de Tocqueville allò més fàcil

Per tal que pugui néixer i créixer el gust pel que és més essencial, cal practicar un cert desinterès pel que és accessori

són *els detalls d'etiqueta d'una cort*, en la de Joan Samsa, els "nous" poetes, els "nous" idearis. Per tal que pugui néixer i créixer el gust pel que és més essencial, cal practicar un cert desinterès pel que és accessori; per l'única i ben senzilla raó que no hi ha temps per a tot. Hi aquí un punt d'humilitat i de realisme molt fonamentals: si ens hem de dedicar a marcar continuïtats ens cal estalviar una mica del nostre temps que perdem en seguir xafarderies. Les xafarderies, però, són sovint molt distretes i com les excuses dels mandrosos ben divertides!

Aquestes fites restaran esborrades... És possible. No ho sé gaire. L'únic que podem fer, el que sí que depèn de nosaltres, és retardar-ho tant com puguem de la manera el més senzilla possible: fent circular les seves literalitats sense massa comentaris i ornaments. És el que ja hem fet i volem continuar fent amb les publicacions de *Barcelonesa d'Edicions* i la *Revista Relleu*. Puc anunciar-vos que ben aviat, abans de la primave-

ra, sortirà un volum més de l'obra de Raimon Galí, titulat *Semblances*. És un volum d'unes tres-centes pàgines que, després d'una breu presentació, dibuixa els retrats dels següents personatges: Domènec Batet, Antoni Batlle, Carles Botet, Francesc Ferrer Torrents, Oriol Folch, Jaume Font, Alexandre Galí, Vicenç Guarnier, Francesc Macià, Jaume Martínez Vendrell, Pere Mas, Josep Pijoan, Enric Prat de la Riba, Pere Puig Quintana, Joan Sales, Joan Sansa, Salvador Seguí, Felip Teixidor, Jaume Vicens Vives, Quico Vila Abadal i Andreu Xandri. En tots els casos aquests noms mantenen alguna exemplaritat que pot orientar el sentir de les nostres accions.

Els mateixos tombs de la comèdia humana; tampoc no es gens bona cosa exagerar ni una mica burxant nafres per fer-les més espectaculars. Els moments decadents i les febleses humanes s'assemblen sempre molt i molt, tampoc no és un terreny en el qual sigui fàcil innovar o inventar alguna cosa nova. És molt difícil inventar una ximpleria nova, és aquesta una veritat experimental que neguiteja per un igual els ximplers que fan l'original i els originals que fan el ximple. No insistiré gens, doncs, en la descripció de detalls negatius de la nostra realitat. Tot plegat, però, dibuixa el que Oriol Pi de Cabanyes, en un brillant article a *La Vanguardia*, anomenava *Dependència rebel*: "aquesta eterna adolescència irresponsable en què sembla ins-tal·lada una Catalunya insegura". Com a prova, adduïa com la "conyeta" s'ha convertit en el punt de vista característic de l'època en la major part dels nostres mitjans audiovisuals. (25 de febrer de 2004). La situació és un anar donant tombs, d'una manera constant, a una agitació crònica cridanera i un xic histèrica esmaltada de covardies en els moments decisius. I empantanegant cada detall de la nostra vida quotidiana en els *quid pro quo* de la política espanyola.

Faré una cosa ben diferent que rendir comptes amb un passat que ja no podem modificar i del qual ens cal potenciar *totes* les seves virtualitats. Quan dic *totes* vull dir *totes*, no únicament les més fàcils en cada moment. Insistiré en aquest *no únicament les més fàcils*. Les més fàcils a potenciar són les que tenen el sorollós esperit de la *conyeta* i adjacents al seu favor; les

més difícils a potenciar les que la tenen en contra. Cal el coratge de restablir almenys l'equilibri. No és gens fàcil. Totes també vol dir, doncs, les que habitualment exclouen els qui criden contínuament que no volen ser exclosos i que no ho són gens.

Volem la plenitud nacional de Catalunya diu el Manifest fundacional del GEN de febrer de 1982. La pregunta que avui voldria explorar conjuntament amb vosaltres és aquesta: I per tal d'aconseguir aquesta finalitat exactament en què confiem? Em penso que la situació es deixa analitzar bé si enumerem els quatre objectes de **les nostres confiança habituals**, que són:

- a) La riquesa diferencial amb els altres pobles d'Espanya.
- b) L'afirmació cultural
- c) La intensitat emotiva
- d) La fascinació per idees importades

a) En què confiem? En la riquesa diferencial amb els altres pobles d'Espanya? L'argument més feble a favor d'una possible independència de Catalunya és que la dependència ens costa quartos... perdonin vostès un moment i, si per un atzar de les coses, arribéssim a guanyar-ne, pregunto: ja estaríem prou bé en *la dependència*? A mi, segons com, això em recorda l'anècdota de la diguem-ne dama i Oscar Wilde; el suportar la dependència és com la virtut de la dama anglesa de l'anècdota una qüestió de preu? L'únic argument a favor d'una bona relació amb, o a, Espanya és que en la bondat de la relació fóssim tan lliures com si fóssim independents. Repetidament no ens deixen fer-ho i nosaltres reaccionem amb la dependència rebel, segons la felicitat expressió d'Oriol Pi de Cabanyes, que ja hem vist. Una dependència rebel, però, és una dependència. Si això és així, que ho és, el factor decisiu és la misèria espiritual que comporta la submissió sense que l'estat de la caixa hi tingui gaire a veure. L'estat de la caixa serà sempre tot l'important que és; però no ens equivoquem una vegada més: si hom no sap fer segons quines coses per dignitat, tampoc no se les aprèn a fer per interès. Hi ha qui raona que, com que el nacionalisme ja no és

una moda ambiental, cal substituir-lo pel tema de la balança fiscal que sí que és, ara per ara i fins que ho deixi de ser, una novetat engrescadora. Retinguem aquest principi orientador: qui es distreu del que li és essencial, però, s'està equivocant, perquè es distreu del que no s'hauria de distreure, no perquè la cosa que el distreu no tingui el valor que té en ella mateixa. Aquest principi és el que ens dóna, en la dialèctica que ara hauríem de desplegar, el punt just sobre el que cal argumentar. No és que siguem contraris a res. No hem de raonar ni un moment rebaixant el valor de la cosa que distreu. Tot és molt interessant i tot té la urgència, bellesa i bondat que li correspon, però, si serveix per distreure'ns, serveix per a distreure'ns.

L'estructura econòmica de Catalunya és la que és i ha costat els esforços que ha costat, no s'hi val ni a badar ni a confondre's. Dedicarem el proper curs d'estiu a parlar d'alguna cosa així com de la relació entre *Qualitat de Vida i Dignitat Nacional*. No s'hi val a badar perquè la relativa riquesa catalana no és eterna; Octavi Fullat té el coratge de formular aquesta veritat tan fonamental: *"No hi ha cap societat humana a la història que hagi pogut triomfar fent el gandul"*. No s'hi val a confondre's; sovint penso que la interpretació més corrent, sobretot la de les nostres converses de xafardia, que fem de la nostra riquesa –o estructura econòmica– no és gens exacta, entre d'altres coses perquè acostuma a ser com bipolar i oscil·lar entre les figures idealitzada del pencaire gairebé robinsonià i formigueta o la del superviu tan llest que enreda tothom. D'aquesta manera hom oblida, molt fàcilment, tota la xarxa de "concessions", que sovint són fruit de submissions polítiques, quan idolatrem el nostre treball, o a rebaixar la tenacitat honesta, quan idolatrem l'agilitat de l'espavilat més o menys viu o simplement trampós. Desenganyem-nos, no som ni tan treballadors ni tan vius com massa sovint ens pensem. Tot plegat fa el goig que fa si ho mirem reposadament. L'economia és una realitat important; però si la submissió és política, la solució no és econòmica. *"Som un poble vençut que es nega a acceptar la derrota perquè costaria massa de remuntar -la*. Vet'ho aquí.

b) En què confiem? En l'afirmació constant d'una cultura catalana? Aquest país nostre necessita urgentment una visió molt *tranquil·la* de la cultura. Si el que acabo de dir es pot resumir dient que ens és molt urgent una visió econòmica de l'economia ara caldria dir-nos que necessitem una visió *únicament* cultural de la cultura. Com que molt sovint en la nostra història, molta gent que hi tenia vocació i capacitat no podia fer política, ens hem dedicat a fer negocis i mecenatges culturals i artístics. No en malparlem gens, però no ens equivoquem ni una mica més, el resultat només podia ser el que és: sabem fer negocis i mecenatges i no sabem fer política. Si ho pensem reposadament veurem que no podia ser d'un altra manera i que està prou bé. El DLLC de l'IEC dóna de "tranquil" una sòbria definició: tranquil és el *no agitat*. Sempre hem fet cultura catalana com aquell qui perd el tren, amb tota seguretat perquè el perdíem; però ara hem de fer tota una altra cosa, una cosa tranquil·la, és a dir, no agitada. Ens sobren agitadors de tota mena, també els culturals. Una cultura catalana no ens resoldrà cap més altra problema que l'enorme maldecap que ens plantejaria tenir com a patrimoni comú una incultura. La línia a seguir en aquest camp és doble; ens cal: una major universalitat en l'extensió dels seus destinataris (contra el tic noucentista) i una major sobrietat en el seu estil (contra el tic floralesc i tots els seus successors fins a arribar també a l'afectació de la "conyeta" i les provocacions estàndard). Provaré de formular adequadament el nervi del que ens ha d'orientar. Si el que és patrimoni de tots es converteix en l'afecció d'alguns és que passa alguna cosa. I a l'inrevés, si l'atonía de molts no pot ser commoguda per l'acció intensa de pocs també passa alguna cosa. Potser la mateixa, un país mal vertebrat. Ens cal, a la vegada, universalitzar un patrimoni i permetre sempre una expansió de les dinàmiques dels més audaçs, inventius i entusiastes. És un joc difícil d'equilibris que la vida catalana resolt, penso, millor del que ens pensem, encara que no sabem trobar la narració adequada del fons comú que viu i creix, en què sobresurten trajectes personals originals. No trobem la

narració adequada perquè busquem en cada afirmació cultural més del que pot donar. La vida cultural, la de veritat, ja ens ho està resolent, més que les narracions sobre ella, perquè acumulem molts instruments blindats i donem massa espai als actors, gestors, promotors i polítics i molt poc al públic en general i a una crítica lliure en cada camp. Ben aviat, em penso, per llei de vida, sobretot, assistirem a les purificacions necessàries dels actuals blindatges culturals per tal de poder respirar millor. Ho farem quan senzillament anotem més tranquil·lament quines necessitats culturals reals són satisfetes i exactament per qui. Sigui com sigui, tot i comptant en les molt necessàries renovacions que arreu s'anuncien, l'afirmació cultural donarà en la vida catalana el que pugui donar i res més. La cultura és molt important, però si la nostra submissió és política la solució no és cultural. *“Som un poble vençut que es nega a acceptar la derrota perquè costaria massa de remuntar-la. Ve t'ho aquí.*

c) En què confiem? En la intensitat emotiva amb la qual sostenim les nostres reivindicacions? Aquest és l'aspecte que em serà més difícil de tractar i us demano una molta particular atenció, perquè crec que ara mateix ens hi juguem moltes coses. M'explicaré de la manera següent: el nostre himne diu que tremoli l'enemic en veient la nostra ensenya, *no diu que tremoli l'ensenya!* Ni parla -faltaria més- dels honors que es mereixen agitant-la els abanderats! Honors que sovint reclamen que els donin la resta dels compatriotes pel seu agitat esforç sense haver fet tremolar l'enemic ni una mica. El trànsit emotiu que s'aprofita, sovint és qüestió de temps. Fa molta angúnia la intensitat amb què en moltes campanyes tremolen els nostres abanderats. Com que sóc molt malpensat, davant de segons quines coses sovint penso: *“un altre que ens reclamarà paga per la suada que s'està marcant”*. Fixem-nos bé que el primer que fan les campanyes d'alta intensitat emotiva és dividir-nos a nosaltres mateixos en graus d'intensitat diversos i amb tensions *entre nosaltres*. Quan els emotius m'expliquen les seves campanyes, sempre, sempre d'una mane-

ra inexorable, amb una necessitat fatal, acaben malparlant dels compatriotes de més baixa intensitat i queixant-se del país en general, el qual sortosament no va tan passat de voltes com ells mateixos. Abans de fer segons què cal saber si volem pagar el preu i sinó no fer-ho. La diferència entre l'heroisme i el ridícul és un petit detall. Qui decreta boicots, li cal parlar abans amb els “cavistes” i similars, i saber o què és el que estan disposats a perdre i per quin motiu, o com pensa neutralitzar-los apel·lant la resta de la població. Si en aquests tipus de coses no se saben pensar estratègies de llarga durada i amb consensos molt amplis entre la ciutadania, més val callar i no fer l'enèsim numeret de treure l'espasa des de l'arrogància per tal d'embeinar-se-la tot seguit en la vergonya. Qui tingui pensades genials en aquesta línia hauria de considerar, molt seriosament, en la humilitat, que si el nostre problema només es tractés d'això ja fa temps que ens hauríem arreglat. Em permeto remetre a l'editorial del número 80 de la Revista Relleu: *Humilitat i Fermesa*. Anem-ho repetint per tal de veure si ens ho aprenem: qui s'aparta del que li és essencial, s'està equivocant apartant-se'n, no perquè la cosa que el distreu no tingui el valor que té en ella mateixa. Ara per ara no és un dèficit d'emocions intenses, que puguin dividir-nos repetidament el que cal per tal de restaurar la casa comuna.

d) En què confiem? En la fascinació per les idees importades? Les idees són importants; sóc professor de filosofia i no en malparlaré ni un breu instant; però, si la nostra submissió és política, la solució no és ideològica. Les idees no ens alliberaran. Les bones idees, això és la veritat de les coses, orientaran el nostre esforç per a l'alliberament, que ja seria una molt bona cosa. Cap ideologia, cap concepció del món, cap moda literària, cap moviment artístic no farà millor que cap altre la feina de vertebrar el país que nosaltres hem de fer des de la concòrdia. Contra el que alguns els podria semblar, Catalunya no està cridada, especialment ella tota soleta, a trobar remeis espectaculars a tots els problemes de la humanitat. Segurament perquè els remeis que hi ha, no són necessàriament

espectaculars. Hi ha qui ens diu, amb alguna sorna, que els catalans ens preocupem de tot menys del que és nostre. Si féssim la nòmina dels ismes que ens han enlluernat, des del segle XIX i, sobretot, des del moment que vàrem trobar la nostra Renaixença poc cosmopolita, quedaríem esborronats. Hem estat de tot i força del que ha agitat el món. En parlarem un altra dia. Convindria, però, recordar més sovint el que Jaume Vicens Vives anomena “*ressort obscur*” i que opera en la relació entre els catalans i les idees¹. Ens cal, i ara és més possible que mai, una participació sense complexos en les dinàmiques d'expansió i de correcció de la civilització occidental i europea a la qual pertanyem. Podem fer, ben tranquil·lament, un seguiment constant dels debats en les formulacions i sobretot formar les generacions més joves en *les fonts de les quals beuen les renovacions possibles*.

L'economia, la cultura, les emocions i les idees són com el jazz i el cinema, realitats esplèndides que serveixen per a allò que serveixen. En una ponència del gener de 2002 titulada *Catalanisme, per fer què?* vaig argumentar, tant com vaig poder, les línies mestres de l'estratègia a seguir. No ho faré més. En donaré el punt final del resum que n'indica el seu nervi: “...*Cal prioritzar la proposta de Joan Sales (1982): promoure vocacions dels ciutadans catalans a la funció pública, a la defensa, a la seguretat, a la diplomàcia, a la judicatura, a l'administració, al magisteri, a la construcció europea. Per tant, cal revisar tot el sistema associatiu promogut i les seves disfuncions evidents i revisar els nostres criteris d'excel·lència social. Aquesta seria l'única base de tota estratègia a llarg termini*”. El nucli d’*“aquesta eterna adolescència irresponsable en què sembla instal·lada una Catalunya insegura”*, en la formulació d’Oriol Pi de Cabanyes, o del *“desgavell mental dels catalans”*, en la terminologia d’Alexandre Galí, em penso que **és voler resoldre amb eines d'un ordre de realitats quies-**

tions que deriven d'un altre ordre. Això no pot ser. És una mica com l'acudit del qui buscava les claus que havia perdut a la llum del fanal, no perquè les hagués perdut allí, sinó perquè allí s'hi veia millor. Diem que volem les eines de l'estat perdut, però ens dediquem a agitar-nos a la llum del fanal econòmic - cultural - emotiu - ideològic perquè a la seva llum ens hi trobem millor, és més divertit. És ben veritat que és més divertit, sempre ha estat més divertit anar a robar cireres que fer els deures! “*La reparació de la casa comuna*” (Tocqueville) demana, però, treballar a les fosques, malgrat que la xerrameca sobre els *detalls d'etiqueta d'una cort* o sobre “els nous poetes” i “nous idearis” ens distreuen molt més, perquè des d'ells hi veiem més clar i dóna més escalfor. Potser “el GEN, per primera vegada amb molt de temps, ha superat tota mena de tancaments espirituals” (p.107) i em penso que és perquè no busquem les claus sota el fanal i no ens ha fet por el fred que comporta. **I, doncs, en què hauríem de confiar?...** En un *inesperat* començament de saviesa... Evidentment el nucli del diagnòstic de Raimon Galí és molt incòmode, es comprèn molt bé que faci nosa a tanta gent. El programa Joan Sales de 1982 fa mandra. Estem caient en molts ordres de la vida en el que Raimon Galí, a la pàgina 189 de les seves *Memòries*, diu a propòsit de l'Església.. “exigir bisbes catalans sense el mínim esforç per fer un treball seriós envers les vocacions sacerdotals catalanes”. Aquesta actitud és com una lògica de la ganduleria i d'ella no en podem esperar res de bo. **Què podem fer ara mateix?** No ho veig gens clar; sovint em penso que ens agradem massa tal com som per tal de deixar de profanar esperances des de les nostres xerrameques i engrescaments. No ho sé gens. No sabria gaire què dir-vos. No veig cap recepta, ni cap dreuera, cap moda de les que ara es porten no ens ajudarà especialment... Respondré, però, amb les paraules finals del llibre de l'amic Nico-

1. *Notícia de Catalunya* (1960) p.227 “Els catalans no som un poble creadors d'idees, les <importem> ...feta la tria convençuts de la bondat d'una idea maldem per imposar-la arreu, sobretot als altres països d'Espanya. La potència de la nostra imaginació no està d'acord, però, amb la nostra capacitat d'imposició. Cal tenir en compte aquesta *impotència coercitiva* de Catalunya abans d'engrescar-se en accions redemptores. La nostra tàctica ha d'ésser sempre la de convèncer per l'exemple i la claredat, la de fer-nos a nosaltres mateixos abans d'arribar al lliurament del missatge”.

las Grimaldi, *Breu Tractat del Desencís*, que diuen així: “*Un començament de saviesa consistiria, llavors, a no esperar com una festa l’adveniment d’allò que havíem imaginat, sinó a alegrar-nos com d’una sorpresa per allò que no esperàvem i que no hauríem pogut mai imaginar. Malgrat que l’espera sigui la consciència mateixa, fins al punt que no puguem, doncs, deixar-nos d’esperar, gairebé tot seria sorpresa a qui, esperant sempre, tanmateix no esperés res. Llavors acolliríem i celebraríem com una munificència la glòria de cada instant*” Voler la plenitud nacional de Catalunya comença, sempre de nou, per saber trobar-la allà on és, en allò que Grimaldi descriu com el regal de la glòria de cada instant. Un d’aquells moments bons que té la feixuga argumentació antirevolucionària de Torras i Bages de *La Tradició Catalana* diu “*No vulguem ésser mestres de la pàtria, siguem deixebles d’ella*”. La millor manera, sinó l’única, de ser deixebles de la pàtria és viure en el goig del nostre lliure esforç: el de fer els deures a les fosques no el d’anar a robar cireres a la llum del fanal. Hom pot pensar que ens cal submergir-nos un cop més en el forn on es debat el futur d’Occident, en dinàmiques globalitzadors o filantropies d’ONG, fascinar-nos per algunes noves idees i

Voler la plenitud nacional de Catalunya comença, sempre de nou, per saber trobar-la allà on és, en allò que Grimaldi descriu com el regal de la glòria de cada instant

oblidar, per pairalesques, les patologies que ens són pròpies. Hom pot pensar que ens cal endinsar-nos tant en nosaltres mateixos que, per tal de fugir del totemisme del toro, ens calgui caure en el totemisme de l’ase. Ni una cosa, ni l’altra, ni les dues a la vegada, perquè, com estem experimentant ara mateix d’una manera molt intensa en la vida política catalana més actual, l’encert mai és la combinació de dos errors oposats.

La Fundació Rellu i el GEN som una obra de reflexió. *Entenem que l’home val més que el seu rastre, el contingut més que el continent, el pensament més que la forma. Ambicionem un estil directe, senzill i digne, subordinat a l’obra. Voluntat de reflexió sobre el que l’home és, de quins són els desigs i els ressorts que ens mouen en la recerca de la felicitat, el benestar i l’amor; quines són les possibilitats humanes, tant de mesquinesa, embrutiment i violència destructiva, com les d’heroisme, abnegació callada i generositat.* He combinat amb tota naturalitat, per tal d’indicar-nos un camí en la foscor, allà on vàrem perdre les claus, un fragment dels punts de Quaderns de l’E-xili (1943) i un altre del Manifest del Gen (1982). Ara per ara, doncs, les fites no estan esborrades!

Bon Nadal a tots! ●

EL CORATGE D'ANALITZAR I DECIDIR

Joaquim Ferrer

En qualsevol moment de la història ha estat considerat important ser capaç de mirar amb atenció la realitat en la qual es viu i d'extreure'n les tendències positives i negatives que presenta, i a continuació decidir-se per allò que considerem desitjable.

En el moment actual, quan tot just hem començat un nou segle tot convida a l'anàlisi i a prendre decisions. I també, cal reconèixer-ho, poderoses inèrcies inviten a la resignació i a la passivitat.

Una de les característiques més importants d'aquest moment històric rau en la força extraordinària que demostren els grans grups de comunicació, els industrials i els de serveis per a influir en les preferències de la gent.

Davant la seva influència molts poden pensar: Què puc fer que sigui derivat del meu pensament o encara més concretament, en què pot influir el meu pensament?

Al ciutadà d'una democràcia d'aquest començament del segle XXI l'assetja el dubte sobre la viabilitat i utilitat d'un pensament propi, independent. L'envolta un núvol de posicionaments que qualifiquem de "políticament correctes" que semblen voler limitar-li l'abast de l'anàlisi de la realitat i, no cal dir, de les decisions que pot prendre.

Més enllà de la democràcia, en el territori del totalitarisme, de l'absolutisme, la posició de les persones es més difícil. El que els envolta és la repressió i l'amenaça. En aquesta península del sud d'Europa hi ha encara el record terrible de llargues etapes de prohibicions. En concret, a Catalunya sabem que la nostra condició de persones pertanyents a un poble amb consciència de nació, fou reprimida i marginada durant segles.

Aquestes vivències històriques formen part de la nostra experiència transmesa d'unes generacions a d'altres de la mateixa manera que també en formen part la convicció que cal rebel·lar-se contra la injustícia i lluitar defensant el que som, el que volem ser i un món lliure i just que volem contribuir a crear.

Molts elements han forjat en nosaltres unes conviccions i unes actituds. Elements que hem

trobat en la vida familiar i social de naturalesa religiosa, cívica, que cristal·litzava en formes de vida, amb capacitats de treball i invenció. Cada generació rep com a herència un conjunt de raonaments que expressen conceptes i també silencis que expressen les vacil·lacions, els errors, que sovint mani-

**El nostre silenci d'ara
s'omple de paraules
poc pensades, de formes
de vida que seguim fent
tot i saber que ens buiden,
que ens empobreixen
com a persones**

festen desconcert.

A Catalunya coneixem aquests silencis. Concretament, el que planava sobre el país després de les repressions que hem experimentat. El primer gran silenci fou el del 12 de setembre del 1714 quan els testimonis ens diuen que els catalans es submergiren en el treball com a únic camí per a sobreviure com a poble. El darrer d'aquests silencis fou el del 1939 i anys següents.

El silenci efectivament ha estat una característica de la vida catalana en moments difícils. Ara vivim una situació ben diferent, el silenci d'ara es tradueix en l'acomodació al que es considera "políticament correcte".

El nostre silenci d'ara no es fet de situacions sense comunicació, és diferent, s'omple de paraules poc pensades, d'opinions que sentim a dir i que no hem reflexionat i de formes de vida que seguim fent tot i saber que ens buiden, que ens empobreixen com a persones.

En aquest començament de segle, que coincideix amb l'esclat d'una nova etapa de la Humanitat representada pel concepte de la Globalització, ens és especialment necessari analitzar i decidir en funció del que pensem i creiem i no pas del que determinades modes volen imposar-nos.

Créixer per fora i per dins

L'objectiu d'aquesta anàlisi i posteriors decisions que fem, a partir de la realitat on vivim, hauria de fer-se amb la intenció de créixer personalment per fora i per dins.

Sabem, l'experiència històrica ens ho diu, que només el creixement material porta a una societat més egoista i impersonal. Ens cal, també, el creixement en les conviccions religioses i cívi-ques. No som, només, estómac i sexe. Som, també, cervell i cor.

Cal, doncs, saber que no podem renunciar a fer la nostra anàlisi personal de la realitat i, en conseqüència, treure'n les nostres conclusions i decidir en funció d'aquestes. I cal saber també que l'objectiu que ens ha de portar a fer-ho es saber què ens cal fer per a créixer per fora i per dins. Per fora, en l'àmbit material, per dins, en el camp espiritual i cívica que és la sal o el pebre, com volguem, que dóna sentit a la vida.

Sovint a l'Europa actual es donen informacions pormenoritzades sobre l'evolució del creixement material. S'analitza amb detall al llarg de cada dia. Se'n fan comparances, s'alerta de possibles inflexions, de perills, de crisi... L'anàlisi de l'economia és aclaparador, gairebé únic.

Però, prou sabem que necessitem també l'anàlisi del que som per dins. D'aquelles conviccions que tenim o que hem oblidat però de les quals sentim el buit.

A Europa es repeteix fa molt de temps una curiosa pràctica que ens empobreix per dins i que ens crea el desconcert i la insatisfacció, però que seguim practicant. Anem esborrant de la nostra consciència elements religiosos i cívics i quan ho hem fet ens lamentem amargament de la buidor que ens crea.

Per què els programes polítics en general només es proposen el creixement per fora i gairebé mai no recullen les nostres necessitats de creixement interior?

Se'ns diu que el creixement material es responsabilitat política, mentre que el creixement

espiritual i cívica pertany a l'àmbit personal. Però, en realitat, prou sabem que tant necessari per a una societat és un creixement com l'altre.

La realitat en la qual vivim és l'abandó del poder polític en mans d'aprovechadors que afa- laguen els pitjors instints, a cavall dels índexs d'audiència.

A Europa anem esborrant de la nostra consciència elements religiosos i cívics i quan ho hem fet ens lamentem amargament de la buidor que ens crea

La democràcia en cada moment reflecteix el que són les prioritats de la població. Així és també ara. Si volem que la majoria sigui més exigent i sensible respecte a les necessitats espirituals i materials, cal que cada persona a l'hora de votar es mostri més exigent, i si no hi ha cap programa en el qual se senti representat, cal crear-lo.

La democràcia no és un sistema polític d'abandó de les responsabilitats, és justament el contrari, és el que facilita que cada persona expressi les seves aspiracions. Quan la majoria es distreu o es resigna triant representants superficials, les polítiques en són. Si volem aprofundir en el progrés de la societat en tots els ordres, cal prendre's seriosament la respon-



Joaquim Ferrer

Foto: Marc Coromina

sabilitat d'emetre el vot, fer -ho en funció de programes que entenguin la persona com un tot complex.

Aquesta exigència cal portar-la arreu; en les nostres aspiracions, en les nostres formes de vida en les nostres responsabilitats.

La democràcia és un extraordinari desafiament que reconeix que cada persona és capaç de contribuir amb el seu vot i el seu capteniment a la marxa de la societat. Sorgí de persones que havien lluitat per la seva llibertat i que en aquest sistema hi veien un camí de perfeccionament. Té una llei bàsica: Si no s'hi participa, s'afebleix. Exigeix, doncs, immens treball de sensibilització per a fer que tothom hi faci la seva aportació creient que és una forma de diàleg i de progrés entre els diversos pensaments que existeixen en un poble.

L'eficàcia d'una democràcia no rau en qui aconsegueix més o menys vots a les urnes, rau en la convicció general que tothom ha de ser respectat i que tothom pot expressar-se amb llibertat.

La democràcia ha aconseguit estendre's arreu d'Europa de forma complexa i difícil. Ara, cal un esforç constant de treball individual a prop de cada persona per a crear-hi conviccions i actituds. Als europeus que tot just han deixat enrera sistemes dictatorials i als europeus que potser han cregut que la democràcia és, només, creixement material. Assecar les arrels espirituals d'un poble es propiciar el desert, és a dir, la buidor i la comunicació.

No és suficient que una generació hagi entès el valor de la democràcia, cal que en cada període es produeixi el debat que refermi la seva necessitat. Periòdicament, la democràcia cal recrear-la, aprofundint-la tot canalitzant-hi actituds i aspiracions.

En l'etapa actual, la de la Globalització, l'accent és posat sobre el creixement material. I no és suficient. Cal que en cada poble sorgeixin o ressorgeixin les seves formes espirituals que són els elements que posen sentiments al que ara només és desplegament econòmic.

Aquest ressorgir espiritual és el que fa que les persones actuïn amb responsabilitat.

El sistema de valors que crea la democràcia necessita arrels espirituals, conviccions, llibertat per expressar-les, diàleg i l'aspiració a la justícia per a tothom.

Què s'espera de nosaltres

Nosaltres catalans, ciutadans també de l'Estat espanyol o del francès i europeus, ens preguntem periòdicament, què s'espera en aquest moment històric?

És interessant preguntar-nos-ho perquè necessitem analitzar a fons la realitat en la qual vivim i saber en conseqüència quines decisions ens cal prendre.

Nosaltres, en aquest principi del segle XXI, comptem amb institucions i lleis pròpies, però, en un règim d'autonomia, és a dir, ens autogovernem solament en determinades cotes. Hem fet un pas endavant extraordinari respecte els anteriors dos segles i mig -del 1714 al 1975- a partir del qual hem emprès un procés de reconstrucció nacional en tots els camps, etapa que denominem de creixement harmònic -social, econòmic, cultural i polític- i un esforç també sistemàtic de reforma de l'Estat espanyol per a què s'emmotlli a la realitat a la qual serveix i deixi enrera el model anterior que era una presó d'aquests pobles.

El pas endavant ha estat savi i just. Ha estat fet malgrat les inèrcies uniformistes i centralistes existents, però el retrobament d'aquesta tradició hispana, que és l'autonomisme, s'ha anat obrint camí malgrat tots els obstacles.

Però, com tot projecte que va realitzant-se, necessita d'actualitzacions i de nous objectius que el vagin descabdellant.

L'eficàcia del model autonomista a l'Estat espanyol és incontestable. Aquest Estat, en el curs de les últimes dècades, ha deixat de ser un

conjunt de territoris marginals per a esdevenir una realitat emergent. Convé que ningú no ho obli. L'existència i vitalitat de l'Estat de les Autonomies ha significat el deslliurament d'energies que durant segles havien estat marginades o prohibides. El balanç de l'Estat de les Autonomies no s'entén si no es comprèn que totes les energies existents en les nacions que compartim aquest Estat han pogut projectar-se. Hi ha hagut obstacles, de fet n'hi ha, però, així i tot, el balanç és positiu i ens indica que el camí és l'encertat.

De nosaltres, catalans, què se n'espera en aquest context? Diverses línies d'acció. Primer, tenim una responsabilitat directa a Catalunya, aportant-hi sentiments, actituds i iniciatives. Segon, la nostra energia i creativitat cal que s'expressi allà on siguem capaços d'arribar. El marc de la Globalització es el nostre marc. Tercer, reforçar el nostre context és seguir reformant

**Quan la majoria es distreu
o es resigna triant
representants superficials,
les polítiques en són**

els Estats en els quals participem i fer-ho al mateix temps en l'àmbit general europeu. Quart, en el nostre temps cal recuperar tot el valor de l'espiritualitat en la formació de la personalitat. Cinquè, la democràcia té nous desafiaments per

als quals no tenim experiències anteriors que poguem aplicar-hi. Cal crear-ne de noves per a respondre-hi. Sisè, transmetre el fet nacional de Catalunya no és responsabilitat només de les nostres institucions, depèn bàsicament de la voluntat de cada persona que forma part d'aquest poble. És una responsabilitat que, per començar, és personal i intransferible.

Aquest és el conjunt de responsabilitats a les quals ens cal respondre. Per a uns és seguir fent-ho, per a d'altres tornar a fer-ho després d'haver-se'n allunyat i per a d'altres començar a fer-ho en haver-les descobert.

Per una o altra raó cal que tots ens trobem fent en la vida diària un teixit fidel al que som, dinàmic amb les nostres energies i tossuts en la nostra voluntat de seguir construint una nació lliure. ●

Josep Hereu
Jordi de Nadal

e ntrevista



Lluís *Duch*

Lluís Duch ens rep a Montserrat un dissabte al matí i tenim amb ell una llarga conversa en la qual abordem diferents temes.

Li proposem de parlar primerament de temes més de reflexió i de pensament com la *desestructuració simbòlica*, ja que és un tema que coneix bé, i, relacionat amb això, el tema de *la religió i el món modern*, al qual també ha dedicat un estudi important; la visió de la religió des del punt de vista de l'antropologia; els grans temes de *l'antropologia de la vida quotidiana*, obra magna en la qual ha condensat allò més important del seu pensament; el tema del *símbol i el mite*, objecte de la seva tesi doctoral sobre Mircea Eliade... després parlarem de coses més concretes, com la situació dels estudis, no només de teologia i de religió aquí a l'Estat espanyol, sinó també de la situació dels estudis universitaris -ja que també és professor a la UAB-, de la situació cultural, de la perspectiva de la religió en la nostra cultura... i finalment, com a últim punt, parlarem de Montserrat, però

de qüestions que són menys conegudes: les publicacions: QVC, Serra d'Or, Scripta Monastica, Documents d'Església; de la Pinacoteca; de la Biblioteca.

Vaig començar estudiant teologia, fent un doctorat en teologia fonamental. Però vaig treballar un tema que era molt fronterer: la qüestió del mite. La meua tesi va tractar la interpretació del mite en Miercea Eliade. Això em va servir sobretot per tenir un visió global de la disciplina, perquè jo crec que la història de les disciplines és la base més important per després poder fer alguna cosa. Em va servir molt per enfocar la qüestió de l'estudi del fenomen religiós. Vaig deixar la teologia en sentit estricte perquè em va semblar que primer calia una fonamentació antropològica de l'existència humana, s'agafés la direcció que s'agafés. La tesi em va servir per conèixer la gran querella que hi havia hagut des de la meitat del segle XIX fins als anys 50-60 del segle XX sobre l'estudi del fenomen religiós, sobretot a partir de les escoles centreeuropees, a saber, les escoles anglosaxones, les antropologies britàniques -de fet les vaig treballar poc; les he treballades més tard-; i aleshores, dintre d'aquestes antropologies centreeuropees, em va interessar molt i em continua interessant el que en podríem dir l'herència de Max Scheler, però no el Max Scheler filòsof, sinó el Max Scheler antropòleg. Tot el moviment que es desencadena en els països de l'Europa central i els Països Baixos i Escandinàvia arran de l'obra de Max Scheler, sobretot d'autors com Helmut Plessner, Arnold Gehlen, Michael Langsman, que estarien entre els més importants; i aleshores el punt de partida que vaig agafar per aquesta qüestió antropològica va ser la qüestió del mite, que en aquell moment era una qüestió molt desacreditada -estic parlant de finals dels anys 60- però a mi em semblava que era una qüestió important. Que el mite era una qüestió, com totes les realitats humanes, ambigua, i per tant que podia donar lloc al millor i al pitjor i que fins i tot històricament havia donat lloc al millor i al pitjor. Aquesta entrada en la qüestió

del mite em va permetre conèixer una mica el romanticisme alemany, és a dir, tot el gran corrent que a partir de Schleiermacher em va servir per veure una mica el que podríem dir-ne els aspectes nocturns de l'existència humana. Si la Il·lustració (Aufklärung) havia analitzat els aspectes diürns, el romanticisme havia analitzat els aspectes nocturns, a utilitzar la psicologia de les profunditats, de la qual després Freud en dependrà molt. El mite no era l'oposat a la raó, no hi havia un pas ni del mite al logos ni del logos al mite, sinó que era sempre el mite en el logos i el logos en el mite, és a dir, una comprensió del mite com a discurs complementari del logos.

Aquest tema de la complementaritat del mite i el logos té molt a veure, i a més coincideix històricament, amb la simbòlica del mal de Paul Ricoeur.

Jo, per aquesta qüestió, depenc d'un epistemòleg alemany, Karl Hübner, que té un llibre sobre la qüestió de la raó i un altre de complementari - *Die Wahrheit des Mythos* -que per a mi és una de les fonts i de les inspiracions més interessants. Hübner no és alemany, és txec. Professor a Kiel, procedeix de la física teòrica i passa de la física teòrica a la filosofia. Aquí és molt poc conegut, però el seu pensament és molt important. Aquest autor em va servir per plantejar la qüestió del mite en el logos i del logos en el mite: en tota segregació de tipus lògic hi ha un aspecte mític, i en tota narració mítica hi ha una lògica. Potser és l'única cosa que vaig descobrir a la tesi, que no deixa de ser un treball de joventut, i una cosa molt acadèmica tal com s'exigeix a Alemanya, però que serveix per a adquirir una fonamentació interessant.

Aquesta contraposició entre Il·lustració i Romanticisme, entre mite i logos, tinc la impressió que aquí, en el nostre ambient cultural, encara no s'ha captat prou. Som una cultura molt il·lustrada i poc romàntica.

El que ha passat aquí és que no hem tingut ni una bona il·lustració ni un bon romanticisme. No hi ha tradició. El fet de jugar amb dos termes que tradicionalment s'han presentat com a

incompatibles aquí provoca un cert estupor. O bé es treballa amb una metodologia essencialista, com fa per exemple Miercea Eliade, o bé amb un pur logicisme que tampoc no porta enlloc. W. Nestle, en la seva obra *Vom Logos zum Mythos*, ha servit com a eslògan d'una manera de pensar. El propi Nestle fa una apologia de tipus mític del nacionalsocialisme; parla de la raça germànica com a culminació de pas del mite al logos en el propi llibre. Tot el tema de la logomítica m'ha interessat més i és el que he treballat més. I evidentment això vol dir que treballar la qüestió del mite significa abordar el símbol. La qüestió simbòlica és una mena de jungla.

M'agradaria que expliquessis la relació entre el símbol i el mite. Paul Ricoeur, un autor que conec una mica més, diu que el símbol sempre s'ha d'entendre dins una narració mítica. Els mites no s'han d'interpretar de manera estàtica, sinó dinàmica; un mite s'oposa a un altre mite, com un sistema filosòfic s'oposa a un altre sistema filosòfic.

Del mite, el que val no és una narració en concret, sinó la recepció i la contextualització d'aquesta narració en els diversos períodes històrics. Per exemple, en el mite d'Antígona el que val és tota la trajectòria històrica de les diverses interpretacions perquè de fet les diverses interpretacions són, en realitat, recepcions, són acumulacions d'aquesta narració "original" adaptada a diverses situacions. Un altre exemple és el mite de Prometeu. Una cosa és el mite de Prometeu entès a la Grècia clàssica, una altra com l'entén Thomas Mann, o el mateix Marx. Del mite, el que és important és una recurrència en funció de les inquietuds i les preguntes de l'ésser humà. I pel que fa a la relació entre el símbol i el mite, jo sóc del parer de Ricoeur: el símbol també pot funcionar autònomament. És indiscutible que el mite fa total el símbol, però el símbol té una autonomia, perquè en el fons l'existència humana té necessitat constantment de símbols, per una raó molt senzilla: perquè per viure del present necessita de l'absent, de l'absent passat i de l'absent futur, i l'actualització de l'absent només és possible simbòlicament. La posició de Ricoeur encara no és prou antropològica, tot i

que el seu llibre sobre la *simbòlica del mal* significa un abans i un després sobre aquest tema. Jo sempre dic que faig antropologia, i la diferència que faig entre filosofia i antropologia és que l'antropologia el que fa és aplegar perspectives sobre una qüestió des de diversos punts de vista per acotar una qüestió. La filosofia és més sistemàtica, en el sentit que parteix d'uns axiomes i llavors construeix un sistema. No sé els filòsofs que en pensem els filòsofs.

Tot depèn del que s'entengui per filosofia, perquè tampoc no hi ha un discurs unívoc sobre el que s'entén per filosofia; en el mateix concepte de filosofia de Paul Ricoeur o en el dels idealistes alemanys segurament que hi trobaríem diferències importants. La filosofia s'ha entès a si mateixa de maneres molt diferents al llarg de la seva història. I dintre dels mateixos camps de la filosofia hi ha notables diferències. Si prenem per cas la filosofia del llenguatge, trobem autors i tractaments molt diferents sobre un mateix tema.

En l'antropologia passa exactament igual. El treball que faig jo com a antropòleg cultural, tota investigació que es proposi analitzar què és l'ésser humà és antropologia. Els punts de partida són aleatoris.

Quin és l'origen del mite?

És una qüestió típica del segle XIX. El segle XIX és una època preocupada pels orígens: en antropologia és l'origen del llenguatge, del dret, de la família, de la religió; totes aquestes qüestions sobre els orígens són qüestions realment metafísiques en el sentit més directe de la paraula: *metá-physiké*. És l'home qui fa el mite o el mite qui fa l'home? Hi ha un recorregut d'anada i tornada. Què és primer: l'ou o la gallina?

Faig la pregunta de manera intencionada, perquè jo no crec que es pugui trobar l'origen del mite. La pregunta sobre l'origen del llenguatge és ja una pregunta lingüística; sempre estem dintre del llenguatge.

I el mite també és llenguatge. Però jo diria que com a pregunta és una pregunta de les antropologies britàniques del XIX, que es preocupen

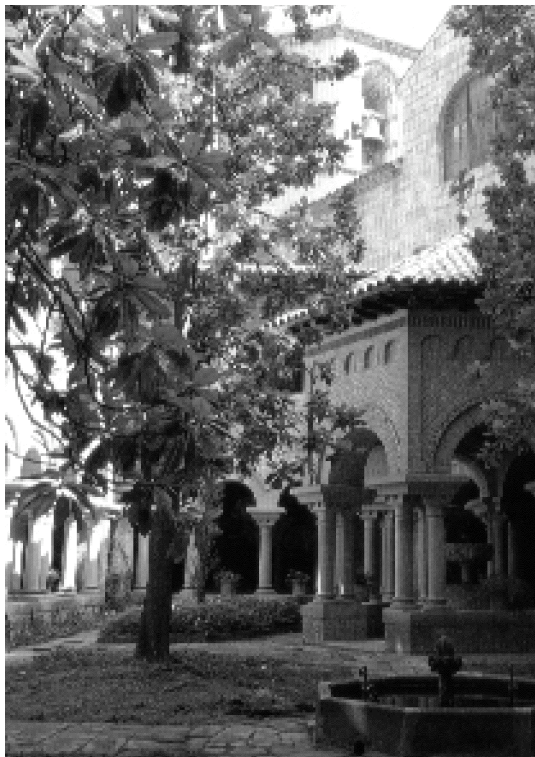
molt per aquesta qüestió dels orígens. D'una banda rebutgen qualsevol mena de metafísica i aleshores entren en la qüestió dels orígens de... també metafísicament, una mena de metafísica inconscient.

La tradició filosòfica britànica ha estat sempre molt escèptica, metafísicament parlant, des del segle XVIII.

Els antropòlegs, Taylor, etc., fan metafísica sense dir-ho, perquè busquen l'origen d'una cosa de la qual no tenien cap mena de prova. En aquesta qüestió de l'origen del mite hi ha una interacció, però sense atrevir-me a dir en cap cas quin és l'ou i la gallina.

Un dels temes sobre el qual tu has escrit molt és el tema de la desestructuració simbòlica. Podries explicar què s'ha d'entendre per això?

Aquest tema el vaig introduir l'any 1984 a *Religió i món modern*. M'ha semblat sempre un tema important. La desestructuració simbòlica, parafrasejant Scheler, és la pèrdua del lloc de l'home en el món –un concepte, afegeixo jo després de l'entrevista, també estudiat per N. Grimaldi des d'una altra perspectiva en *L'home dislocat*–, és a dir la desestructuració simbòlica és una descol·locació. És una pèrdua de les referències de l'ésser humà respecte d'ell mateix, respecte als altres, a la natura i a Déu si és que hi creu. La prioritària funció del símbol és la “remissió a”. L'home descol·locat no té capacitat per “remetre”, està sotmès a un procés de caotització. Per això, una de les funcions importants del mite –així ho va escriure Eliade–, és procurar el pas del caos al cosmos, una funció de recol·locació, de recontextualització, de purgar el temps, l'espai de les malifetes que es varen tenir en el transcurs del temps, en el pas del temps. El tema de la desestructuració simbòlica és el que em va portar a la qüestió de l'*antropologia de la vida quotidiana*. Per abordar de manera pedagògica la desestructuració simbòlica introdueixo això que en dic les estructures d'acollida, que són les que intenten col·locar l'ésser humà en el món. Introdueixo aquí el neologisme “emparaulament”; són les que haurien



de fer possible que l'ésser humà “emparaulés” la realitat. Aquestes estructures d'acollida haurien de procurar a l'ésser humà tant les semàntiques pràctiques com les semàntiques cordials. La família, per exemple, hauria de procurar més aquestes semàntiques cordials i l'escola les semàntiques pràctiques. Em va semblar que aquest era un tema important en el nostre temps, i que estava amb una certa continuïtat amb el que jo sempre havia fet. Dono la impressió de ser molt dispers, però sempre hi ha un fil conductor en la meua obra.

Aquesta desestructuració simbòlica té molt a veure amb la religió, però segurament no únicament amb la religió.

Per a mi té a veure amb les estructures d'acollida: la codescendència (la família), la coresidència (ciutat, política, escola...) i la cotranscendència (religió). Jo crec que en aquesta anàlisi cal afegir-hi actualment una quarta estructura d'acollida: els mitjans de comunicació. En el moment actual els *mass media* funcio-

nen com una estructura d'acollida, i en molts casos com la principal estructura d'acollida per a un nombre importantíssim de persones de les poblacions dels nostres països. Berger, Luckmann, ...parlen de la construcció social de la realitat. Jo crec que primer s'ha de parlar de la construcció simbòlica per poder parlar després de construcció social.

Les estructures d'acollida estan en crisi avui dia. Quina és l'actitud de l'home actual davant aquesta crisi?

D'una banda, una fortíssima desafiliació; d'una altra, la indiferència com a actitud antropològica; una tercera actitud és una hiperafiliació (minoritària). És normal que en processos de desafiliació hi hagi respostes d'hiperafiliació. Per fer una bona anàlisi d'això s'ha de tenir en compte la influència positiva i negativa que ha tingut l'individualisme en la cultura occidental des de Luter. El terminus *a quo* es pot situar on vulguis; el que sí que és real és que l'individualisme ha tingut una influència en la vida dels occidentals, i de retruc en les altres cultures en la mesura que les altres cultures, positivament i negativament, n'han rebut l'impacte. Aquesta preeminència de l'individualisme ve acompanyada d'un factor que encara agreuja la situació, que és la desconfiança, allò que A. Schütz anomena "el món donat per garantit" (the world taked for granted); això s'ha col·lapsat, perquè hi ha hagut una fractura de la confiança sobretot respecte de les tres estructures d'acollida clàssiques: família, ciutat i religió.

Té alguna cosa a veure amb els anomenats mestres de la sospita? De la religió com a sospita?

Jo crec que sí que té alguna cosa a veure. El que passa és que en antropologia mai no es pot parlar gaire "encausadament"; sempre és un conjunt de concauses que es mostren operatives. Sense voler prendre terminologia freudiana, jo diria que a Occident hi ha hagut com una mena de desmuntatge del monoteisme. No solament des d'una perspectiva religiosa, sinó des d'una perspectiva cultural, política, de relació entre els sexes...

On situaries l'abandó d'aquest muntatge?

A molts indrets: en els feminismes... Un dels punts importants d'aquest desmuntatge és Nietzsche. En els mateixos preromàntics, en Schleiermacher, sobretot en la correspondència, comença a haver-hi una pèrdua de rellevància del subjecte masculí, comença a haver-hi un policentrisme en la societat. Són indicis que, qui els verbalitza d'una manera més explícita és Nietzsche. I també Baudelaire en *Les flors del mal* va per aquí.

Hi ha filòsofs que diuen que l'última gran visió unitària del món va ser la filosofia hegeliana. Tindria a veure amb això?

No sóc filòsof, però l'intent de Hegel és un intent de salvament d'un món que es començava a fragmentar, perquè la fragmentació és una de les qüestions importants en la modernitat tardana, del XIX cap aquí. L'intent de Hegel és construir un món global. Aleshores surten, per una banda, l'esquerra hegeliana, que és un intent del mateix, i, per l'altra, la dreta hegeliana, que és també un intent del mateix. Finalment es demostra que és una lectura impossible, perquè l'individualisme continua la seva tasca.

R. Panikkar va dir en una ocasió que l'última gran cosmologia d'Occident era la Divina Comèdia, perquè era l'última gran visió unitària del món; en el Faust de Goethe, aquesta visió unitària ja sembla perduda per sempre més. Enfront d'aquesta visió unitària de Hegel, que dius que és un intent de salvament, sorgeixen el positivisme i les ciències socials, que tenen aspectes molt reaccionaris. En quina mesura la perspectiva del positivisme no és reductiva i no és precisament un dels grans interrogants que tenim avui dia? Per què Comte qüestionava tant la llibertat individual per restablir l'ordre? Per què dóna tanta importància als tècnics i als científics com a nous sacerdots de la humanitat? No és aquesta l'antropologia que finalment ha prevalgut?

La qüestió de l'antropologia és una qüestió molt complexa, i s'ha de distingir molt bé entre les antropologies britàniques i les franceses, i després les alemanyes. Aquest és un tema molt

important, perquè les antropologies, d'una manera o altra, venen a substituir moltes coses, o volen ser substituïdes de moltes coses: de la filosofia, de la religió, del dret... Les diferències d'aquestes praxis antropològiques són diferències importants. Les antropologies britàniques s'interessen sobretot per l'econòmic, perquè tenen com a brou de cultiu la revolució industrial, en un món en què les colònies britàniques tenen un paper important. Una de les opcions que s'imposen als antropòlegs britànics és demostrar que la cultura occidental és la punta de l'iceberg de les cultures, i no solament la cultura occidental, sinó la cultura britànica. De l'altra, intentar formar bons administradors per a les colònies. Les ciències humanes a Anglaterra reben dues denominacions: de cara a l'interior: economia política; de cara a l'exterior: etnologia, etnografia... Hi ha una claríssima distinció per estudiar la societat moderna des de les dues perspectives: *ad intra* i *ad extra*. S'ha de tenir molt en compte aquest clima; i encara un altre factor, que és un factor biogràfic però que juga un paper primordial en l'origen de les antropologies britàniques: el desencís davant el cristianisme (anglicanisme). Una de les preocupacions fonamentals dels antropòlegs britànics de l'època és l'origen de la religió, i l'anàlisi del que ells diuen religions primitives, subratllant sobretot els aspectes que des de la seva sensibilitat apareixen com a més bestials, més inhumans. Aleshores fan la diferència: si les religions primitives són així, l'anglicanisme també havia de ser així? Aquest factor l'ha estudiat molt bé un antropòleg britànic dels anys 60 molt reconegut, Evans Pritchard, qui finalment es va convertir al catolicisme.

En canvi, en les antropologies franceses, la gran escola francesa parteix d'uns altres pressupòsits: la filosofia està en crisi, la religió està en crisi. Durkheim intenta construir una nova cosa, però ell sobretot parteix del daltabaix de la Revolució Francesa, parteix de la primacia no de l'econòmic, sinó del polític. Això dona un èmfasi molt diferent a l'escola sociològica francesa. No es preocupa tant per les relacions econòmiques com per la qüestió del vincle social, que és la gran preocupació. La meua teoria és que Durk-

heim és genial. La gran objecció a la totalitat és que, com era habitual a l'època dintre i fora del cristianisme, interpreta el cristianisme sacerdotalment. Però és discutible si el cristianisme en el seu origen és una religió sacerdotal o profètica. Si realment el cristianisme és una religió sacerdotal, les seves anàlisis són pertinents, però si no ho és, no en són.

Les antropologies alemanyes -*Volkerkunde*- de seguida s'enverinen molt per tota la recepció del *Volk* de tipus herderià. Aquí es nota la gran controvèrsia entre *Kultur* i civilització. Confrontació que oposa un germànic i un franco-anglès (fins i tot alguns han interpretat la guerra franco-prussiana o la primera guerra mundial com a ressò d'això).

Parlem una mica de l'estructura d'acollida "religió".

La religió, per parlar-ne des del moment actual, s'ha de tenir en compte la història que ens precedeix i l'impacte que ha tingut. Un dels analistes que em va fer més impacte sobre l'anàlisi del fenomen de la religió va ser Zimmel, en un article de finals del segle XIX. Ell planteja la qüestió de la religió en el seu moment, però jo crec que hi ha certs paral·lelismes des dels anys 80-90 del segle XIX i l'any 1933, any de la pujada al poder de Hitler. Zimmel diu que la religió té dos pols: un pol públic, polític, social, d'integració, de legitimitació... i un pol interior, místic, afectiu. Hi ha èpoques en les quals el pol exterior s'imposa, és el prevalent. Possiblement en la història d'Occident és el cas més corrent. En canvi, hi ha èpoques en què s'imposa el pol interior (i està parlant pel seu temps). Però aquesta anàlisi és molt aplicable al nostre temps. El pol polític, d'integració social de la religió, té rellevància. El pol interior té més rellevància des de fa 20 o 30 anys. Això a mi em planteja una qüestió: de si la pregunta religiosa en l'ésser humà és merament històrica i, per tant, com tot allò que és històric, té un creixement i una defunció, o bé si la pregunta religiosa és una pregunta estructural del fet de ser home o dona. Aquesta és una de les qüestions cabdals. Em fa l'efecte que resulta prou evident que aquest pol extern de la religió no gaudeix



de gaire simpatia, entre altres coses perquè aquesta fractura de la confiança, un dels llocs on s'experimenta més és en l'àmbit religiós. Però a més perquè el nostre temps és un temps molt individualista en el sentit que una antropòloga de Madrid en diu la *cultura del jo*, i aleshores aquest pol intern és el predominant, en variadíssimes formes, des de meditacions transcendents, ecologies, cultes a la deessa mare, formes diverses que són assumides d'una manera molt més individualitzada. Jo aquí faig servir molt unes anàlisis que feia un filòsof jueu, Jacob Taubes. El vaig sentir 3 o 4 vegades. Era professor a Berlín. Era de procedència austríaca, però havia nascut a Zuric, perquè la seva família ja veia que la cosa aniria malament. El seu pare va ser gran rabí de Zuric i ell era rabí ordenat. La història de la humanitat, segons Taubes, es pot perioditzar en tres grans moviments: una època escatològica, utòpica, optimista; després ve una època de tipus apocalíptic, negativa, marcada per l'angoixa; i després una època de tipus agnòstic. Quan es veu que la

realitat no correspon a l'optimisme, es cau en l'apocalipsi, i com que aquesta situació tampoc no funciona ni es pot mantenir, passa a l'agnosticisme. Aquests esquemes són com els tipus ideals de Max Weber, que s'han d'agafar com a eines heurístiques. Si mires una mica la història d'aquest país, als anys 60-70 hi havia una eufòria impressionant, tant des del punt de vista religiós com polític; llavors d'aquesta eufòria es va passar a una mena d'agnosticisme generalitzat... El fenomen religiós també s'ha d'entendre molt d'aquesta manera, tant a nivell erudit com a nivells molt populars. Els diaris de l'actriu Shirley Mc. Lane expliquen viatges espectaculars. I l'èxit d'un llibre tan horrorós com el *Código da Vinci* mostra que hi ha una certa sintonia amb la situació actual.

És una religió una mica esotèrica.

És una religió desarticulada.

Entre l'articulació de la religió oficial, que de fet no funciona perquè la pràctica religiosa és molt baixa, i aquesta mena d'esoterisme desarticulat, no podríem dir que són com vies paral·leles que no s'arriben a trobar?

Crec que sí. Tot i que hi ha hagut certs intents per trobar una mena d'esoterisme integrat: moviments pentecostals... Però en pla minoritari, diria. El que jo crec que és clar és, en primer lloc, que la religió no ha desaparegut com es pensava en la crítica clàssica de la religió; en segon lloc, que la pregunta religiosa, d'una manera o altra es formula; en tercer lloc, que les respostes que donen les esglésies no responen; i en quart lloc, que resulta molt problemàtica una rearticulació del que en podríem dir la religió oficial.

Podríem dir que quan les estructures d'acollida que marquen les grans etapes de la vida de la persona no funcionen, s'agafen estructures substitutives, com per exemple baptismes civils...? Quina explicació pot tenir això?

A la DDR també funcionava el ritus iniciàtic. A la ciutat de Bologna, un antropòleg americà va estudiar les processons que organitzava el PCI

als anys 60 per fer la competència a l'Església. La ritualització crec que és un component de l'ésser humà. Quan una estructura falla se n'ha de buscar una altra. Si no, passa el que deia el Dr. Ramon Sedó, que va ser psicoanalitzat segons el sistema freudià i era catedràtic de psiquiatria a la UB, a finals dels anys 70: ara les esglésies estan buides, i els consultoris dels psiquiatres estan plens. En el fons, l'ésser humà, a causa de la presència, conscient o inconscient de la contingència, necessita algú que li doni una certa seguretat. P. Tillich ja en parlava als anys 30, és una evidència. Els pronòstics són sempre bastant agosarats en aquestes situacions. Qui podia dir l'any 85 que 3 anys després els sistemes de l'est s'esfondrarien? La nostra missió no és ser profetes, sinó fer una anàlisi de la situació sabent que totes les anàlisis són parcials, fetes des d'una perspectiva, ...

Es fa difícil imaginar el futur de la religió dins la nostra cultura actual?

Jo crec que sí que es fa molt difícil. Per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural; en cap aspecte: ni en el religiós, ni en el polític, ni en l'econòmic, ni en el social... Si no som capaços de preveure el futur de la cultura, tampoc de la religió; l'únic que es pot dir és que l'ésser humà, mentre sigui com és ara, ésser finit, ésser deficient –per utilitzar l'expressió de Gehlen– la religió serà possible. Com serà possible? Quan faig classe sempre torno a llegir als alumnes aquell llibret de Troeltsch, *La exigència de absolutez del cristianisme*. Els fenòmens històrics no tenen exigència d'absolutesa. Estan sotmesos al pas del temps. El que passa és que sovint confonem les religions amb el religiós, el mite amb el mític, la utopia amb l'utòpic... i són dues coses absolutament diferents, que es necessiten mútuament, però que una cosa és el pla estructural i l'altre l'històric. Per això, de vegades, ens resulta tan difícil de comprendre l'ésser humà, perquè articula aquesta continuïtat amb el canvi, i el canvi amb la continuïtat; per al progrés és necessària la tradició, i la tradició és necessària per al progrés; totes aquestes antinòmies són les que constitueixen la naturalesa humana mateixa.

Tenint en compte aquesta definició de l'home com a ésser cultural, històric... la pregunta és: què ens permet reconèixer els homes de les diferents èpoques històriques, què tenim en comú?

El que tenim en comú és la capacitat simbòlica. La capacitat de fer present l'absent. Això és molt agustinià: el present del passat, el present del present i el present del futur. Aquest és un senyal distintiu de l'ésser humà. Un altre senyal distintiu és que l'ésser humà es mou en l'àmbit de la pregunta-resposta.

Quina alternativa hi ha, des de l'antropologia, per evitar el relativisme cultural?

Levy-Strauss ho va formular molt bé: tots els homes de totes les èpoques han pensat igualment bé. Aquí ens trobem amb una qüestió igualment important: la igualtat en la diferència. Tan nociu és afirmar indiscriminadament la igualtat com la diferència. Igualtat en la diferència, a tots els nivells, és difícil d'articular: epistemològic, ètic, religiós... Que sigui difícil no vol dir que no respongui a la realitat. Justament perquè l'ésser humà és un ésser fins a cert punt contradictori. Això és com el mite i el logos. Segons com es presenten, són temes antitètics, i segons com complementaris. La nostra situació actual individualista no propicia la situació pregunta-resposta. Només hi ha respostes de jo a mi mateix, i això pot arribar fins a situacions veritablement gnòstiques, és a dir, de l'anul·lació de l'espai i el temps. Una cosa que utilitza la gnosi com a religió mundial és l'intent d'anul·lar l'espai i el temps, que són els factors pervertidors de l'existència humana.

Aquest individualisme, és una herència de la modernitat? Què hi té a veure?

L'individualisme no és només negatiu. Com tot l'humà, és ambigu. L'ésser humà no és ni bo ni dolent. És ambigu. L'herència de l'individualisme en la cultura occidental té dues grans direccions: individualisme compulsiu (el consumidor n'és la figura més representativa), i individualisme afectiu (que Max Scheler anomena la *simpatia*). Té molts aspectes positius. L'individualisme occidental intenta posar punt final al subjecte col·lectiu: a nosaltres com a cos en el qual les per-

sones individualitzades no són res. És curiós com un dels primers senyals en què comença a aparèixer la persona com a afany d'individualització és cap al segle x-xi, quan alguns nobles comencen a fer testament. El fet de testar vol dir que té la consciència que disposa d'una cosa que té la voluntat de deixar a un altre.

La impremta i la lectura varen ser molt importants per a la configuració d'aquesta tradició individual, sobretot a Alemanya amb el pietisme.

Aquí hi ha la gran diferència entre el món mediterrani i el món germànic. En el món germànic la lectura esdevé un acte obligat pietós; en canvi, en el món mediterrani hi funciona l'*Índex*. Són dos mons culturals diferents. A mi em sembla que aquí hi ha una altra qüestió, que jo intento resoldre a base d'una antropologia dels "sentits". Els dos sentits són la vista i l'oïda. Hi ha èpoques en les quals la vista té la primacia; hi ha èpoques en les quals la primacia la té l'oïda. Per exemple, al començament de la modernitat, que jo situaria als segles xiv-xv, s'edifica el trasllat del centre de la cultura i de la vida de la Mediterrània al mar del Nord. És el pas del món de la vista al món de l'oïda. I per això, la resposta que fa el món mediterrani en aquesta primacia de l'oïda és el barroc. En el moment actual estem també en una situació semblant. És a dir, un món on la vista, la imatge, tornen a tenir la primacia. I això en detriment de la lectura. La vista és un sentit globalitzador. Jo veig una imatge i la veig tota. En canvi, l'oïda és un sentit successiu; per tant, per fer un judici, has d'haver escoltat tota la frase, recapitular-la i treure'n la conclusió. Això vol dir que l'oïda és un sentit més diacrític que no pas la vista, que és un sentit més globalitzador. En el món actual, la primacia que hi ha de la imatge, el que fa és que hi hagi una pèrdua de la credibilitat. P. Berger -*La fe en èpoques de credulitat*-, diu que estem en un moment en què ens ho creiem gairebé tot. D'aquí la importància de la quarta estructura d'acollida que abans mencionava: els *mass media*.

R. Simone ha tractat també aquesta qüestió en un petit llibre anomenat *La tercera fase*, i G. Sartori en el llibre *Homo videns*.

Abans has mencionat Nietzsche. És molta més de la que sembla la seva influència en la nostra cultura?

No sabria donar una resposta massa taxativa, però creuria que amb Nietzsche passa una mica el que va passar amb Joaquim de Fiore; és a dir, que una cosa és Joaquim de Fiore i una altra el joaquimisme. Una cosa és Nietzsche i l'altra els nietzscheans. Tinc la sensació que Nietzsche depèn de qui l'interpreta: Valadier, Vattimo, Foucault... Quan Nietzsche té importància és un mal senyal. És senyal de crisi de la cultura europea. L'afició per Nietzsche és un mal símptoma. És un senyal de crisi i de crisi global.

E. Colomer deia que en el pensament de Nietzsche hi havia probablement una recerca desviada de la qüestió de Déu. Així com en tot empirisme radical hi ha un racionalisme latent, en tot ateisme radical hi pot haver una "creença" latent.

No està tan desviat. Sempre que sento parlar de la mort de Déu a Nietzsche, recordo una frase que deia E. Bloch a classe: jo sóc ateu a causa de Déu. Aquí hi ha una altra qüestió que és la relació entre idolatria i iconoclàstia. Quin és el Déu que val? Ha de ser un Déu expressat culturalment. Per dir-ho amb la terminologia d'Eckhart, la distinció entre la deïtat (*Gottheit*) i Déu (*Gott*); fins i tot la inefabilitat de la *Gottheit* es tradueix amb temps. Necessitem imatges, però al mateix temps necessitem trencar les imatges. La idolatria i la iconoclàstia són com dos moviments contemporanis que s'alimenten l'un a l'altre. Nietzsche, el que reflecteix sobretot, és un contenciós amb la seva societat.

Dilthey diu que Nietzsche, a base d'anar treient estrats, va arribar a la voluntat de poder de l'home renaixentista.

A Nietzsche hi ha molts aspectes inquietants: voluntat de poder, superhome... És com Luter: hi ha molts Nietzsches, com hi ha molts Luters.

Estaries d'acord a dir que una de les característiques de la cultura occidental és un hedonisme desenfrenat?

Per dir-ho en positiu, l'autolimitació és el gran absent del nostre moment. Immersos com estem

en una crisi pedagògica, el testimoniatge de l'autolimitació no es veu per enlloc, o molt poc. La qüestió de l'autolimitació és una de les grans eines que té l'ésser humà per conèixer les seves possibilitats i els seus límits.

Aquí podríem abordar ara el tema del mal i la seva problemàtica, tal com la planteja P. Ricoeur: no tota finitud és culpabilitat, sinó només la finitud humana perquè l'ésser humà és “desproporcinat” en sentit pascalià, és a dir, és finit però amb desig d'infinnit.

Caldria distingir entre falta i culpa. Igualment entre culpa i pecat.

La transgressió, en el cas del mal, és el moment de reconeixement de la llibertat humana. Els humans ens “afirmen” quan ens separem d'alguna realitat. Tota afirmació és una separació.

Aquí hi ha una qüestió molt important. El que falta al nostre temps són transgressors correctes. Això és el que serien els savis. La saviesa sorgeix en moments de crisi en els pobles. El savi és qui va més enllà. Aquesta seria la distinció entre una posició hedonista i una posició sapiencial.

Mc. Intire, en el seu llibre *After virtue*, acaba dient que allò que ens fa falta avui no és un nou Trotsky, sinó un nou sant Benet.

Jo crec que les possibilitats axiològiques de la nostra cultura s'han exhaurit. La qual cosa no vol dir que la possibilitat s'hagi exhaurit. Els models axiològics s'han exhaurit. Estem davant d'una nova rearticulació, que és una tasca molt llarga. La qüestió que em preocupa és la sobreacceleració del temps, que fa que pràcticament no hi hagi futur. Tot és tan ràpid, tan instantani, que no tenim temps per a pensar ni per a reflexionar. Aquesta velocitat del temps i el soroll són greus inconvenients. Des d'un punt de vista antropològic, el soroll és un factor desestructurador impressionant. Els polítics s'haurien de preocupar de la salut pública intentant que l'espai i el temps fossin saludables.

Miquel Estradé deia que el silenci ens feia por, no pel fet de no sentir res, sinó perquè sentíem massa coses. Woody Allen també ha

abordat aquest tema en una de les seves pel·lícules, *Celebrity*, una pel·lícula una mica atípica en la seva producció, rodada expressament en blanc i negre. L'individu queda dissolt en aquesta cultura pseudodionisiaca. Parlem, si et sembla, d'un altre tipus de temes, com per exemple de l'estat i el nivell dels estudis en el nostre país, del seu nivell cultural, de la institució universitària...

La situació, pel que jo conec, la veig força precària, tant a nivell institucional com a nivell de les persones concretes que es dediquen a aquestes coses. Aquí costa molt trobar interlocutors. La universitat, pel que jo conec, és una fàbrica de fer títols, amb poques perspectives més. No vull fer un judici global, sinó només del que jo conec. Ara bé, això s'ha de situar dintre de la tradició d'aquest país. Aquí no hi ha tradició. Ni la modernitat, ni la il·lustració, ni el romanticisme aquí no tenen cap arrelament. Malgrat això, sobre el fenomen religiós, aquí i allà, hi ha alguns grups que fan alguna recerca, però són molt minoritaris i gairebé sempre al marge de la institució oficial. Un dia d'aquest mes, estic en el tribunal d'una tesi d'una noia a la Pompeu Fabra que s'ha passat cinc anys estudiant japonès i després cinc anys més per fer una tesi d'un filòsof de l'escola de Kioto. Però això és un fet excepcional. El problema està en qui poses al tribunal d'aquesta tesi.

Com que ara oficialment estem integrats a Europa, almenys en la qüestió monetària, jo sempre tinc la impressió que no estem ni de bon tros al mateix nivell de les institucions europees, en tot cas les acadèmiques, i temo que això no sigui un fals anivellament, ja que estem adoptant els plans universitaris de la comissió de Bologna.

Jo diria que no hi estem. El que em preocupa és que aquest document de Bologna no hagi estat concebut pels tecnòcrates de la comissió europea, i que aleshores intentin la promoció d'una universitat molt en pla de donar títols, de donar especialitats com si fossin “xurros”. Això és el que m'ha arribat. Davant d'això quedo molt sorprès d'Alemanya, que té i ha tingut una forma d'actuar i de pensar molt interessant. I amb aquesta mena d'unificació, em sembla que perdrà moltíssim. El

professor amb qui vaig fer la tesi em va dir, fa 5 o 6 anys, que la situació actual a la universitat alemanya no tenia res a veure amb la que hi havia als anys 70. S'havia acabat un cicle. Jo diria que el futur intel·lectual del nostre país és problemàtic, malgrat Europa.

Parlem una mica de Montserrat, de coses que són menys conegudes, com per exemple la Biblioteca, la Pinacoteca, les publicacions.

La Biblioteca és bona. Té un fons adquirit, sobretot després de la Primera Guerra Mundial, a base de biblioteques particulars, especialment d'Alemanya. Això fa que sigui bastant irregular, i que et trobis coses impensades, i impensables coses que donaries per fet que hi són, resulta que no hi són. S'intenta mantenir tot el que es pot, però avui dia és una qüestió realment cara. I possiblement no hi ha relació entre la Biblioteca i la utilització de la Biblioteca, tot i que és una Biblioteca pública i el catàleg és accessible per internet. Hi ha la intenció de digitalitzar els incunables. Està força bé en qüestions de Bíblia, en qüestions de teologia, en qüestions de filosofia (encara que hi ha algunes llacunes), en qüestions d'antropologia, en qüestió de revistes. Hi ha un predomini de revista francesa i italiana. En canvi, del món anglosaxó hi ha alguna cosa, però no tan extens. Permet iniciar qualsevol tipus de treball, però després s'ha de recórrer a d'altres biblioteques o a préstecs. La qüestió d'Enciclopèdies està molt bé. En obres de consulta també està bastant bé. Hi ha moltes enciclopèdies biogràfiques.

En relació a d'altres bibliotques de Catalunya, incloses les universitàries, com es situa la de Montserrat?

En certes coses, la Biblioteca del Casal Borja de sant Cugat és millor, però en d'altres no. Pel que fa a les biblioteques universitàries, en conec sobretot dues: la de l'UAB i la de la UPF. La de l'Autònoma està força bé. La de la Pompeu Fabra ha tingut recentment la incorporació d'aquest fons d'Alois Haas de 50.000 volums de teologia i mística, que és una cosa molt important. Passa per ser, en aquesta especialitat, la millor d'Europa. Ara, aquí, comença a haver-hi instruments, a la

inversa del que passava en altres temps. És un pas molt positiu. Hi ha un altre *handicap*, que és la qüestió de les llengües. Aquí hi ha una gran preponderància de l'anglès, però això significa la pèrdua del francès i de l'alemany, que per investigació en ciències humanes són molt importants.

Parlem una mica de la difusió de les publicacions de Montserrat.

Jo crec que el llibre català té un problema de difusió. I en concret les nostres publicacions pateixen moltíssim. Hi ha una pèssima distribució. Les publicacions viuen sovint de persones concretes. Em deia el director de la llibreria La Central que tenien sort dels 250 o 300 clients que els compren molts llibres; si no, ja haurien hagut de plegar. El llibre és molt de boca a boca. No tenim tradició de lectura. Els llibres de les nostres publicacions, per exemple, no es difonen. A La Central, a mi, ara me'ls comencen a presentar els llibres. Però la tradició del llibre és molt problemàtica, i les editorials són molt reticents. Després hi ha el problema de les fotocòpies.

És coneguda la Pinacoteca de Montserrat?

Ara comença a ser-ho més. Des del punt de vista de les escoles catalanes de finals del XIX i començaments del XX està molt bé. Hi ha alguna cosa interessant. Hi ve gent. Ara, queda lluny dels circuits, però amb tot és molt visitada. Deu estar entre les 5 o 10 primeres de Catalunya. També hi ha hagut deixes.

Parlem de les revistes.

Ara és un mal temps per a les revistes. Serra d'Or va tirant, QVC també. Studia Monastica es manté bé i serveix molt per entrar llibres a la Biblioteca. Als EE.UU. sol hi ha 500 subscriptors, bàsicament entitats. Té molts intercanvis. El fet de ser una revista internacional fa que s'hi pugui publicar en qualsevol llengua, i té un cert prestigi. Potser és la menys coneguda. Però últimament han augmentat les subscripcions a Austràlia i Nova Zelanda.

Acabem d'aquesta manera la llarga i interessant conversa amb Lluís Duch i ens acomiadem, tot agraint-li la seva amabilitat pel temps que ens ha dedicat. ●

REFERENTS DE PENSAMENT I D'HUMANITAT

EVANGELISTA VILANOVA (09-04-2005)

PAUL RICOEUR (20-05-2005)

IN MEMORIAM

Josep Hereu

La proximitat històrica del traspàs d'aquests dos autors, amb els quals havia tingut una relació –encara que diferent–, em permet fer la seva semblança de manera conjunta. Però no és pas l'únic motiu que m'hi condueix. Entre ells dos, és cert, no hi havia cap relació directa ni especial, a menys que fos l'estrictament intel·lectual. Jo, personalment, havia mantingut una estreta relació de col·laboració amb Evangelista Vilanova en l'elaboració del tercer volum de la *Història de la teologia cristiana*. Amb Paul Ricoeur, la relació personal es limita a dos moments puntuals: un petit intercanvi a propòsit d'una estada a Barcelona i una carta que em va adreçar com a agraïment per haver-li enviat la meua tesi de filosofia sobre el problema del mal (*El mal com a problema filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*). Em va causar sorpresa i satisfacció que un dels filòsofs més importants del segle xx, enmig de les seves múltiples ocupacions, es dignés a agrair que algú completament desconegut per a ell li enviés una tesi d'entre les moltes que es fan sobre la seva filosofia i que devia també rebre. La grandesa de les persones es manifesta en les coses insignificants i en els petits detalls.

En aquest breu article vull fer memòria d'ambdós, no només des del punt de vista intel·lectual, sinó també humà, atès que són aspectes que no

considero que vagin separats, i la pròpia concepció de les disciplines que conreen un i altre (teologia i filosofia) no és separable d'aquesta actitud.

La semblança d'Evangelista Vilanova girarà sobretot al voltant de la *Història de la teologia cristiana* Ll. Duch, a la revista *Serra d'Or* (juny 2005), diu d'aquesta història que és, sens dubte, la seva obra més important. M'atreveixo a pensar que, no només això, sinó que és una de les obres més importants escrites fet en l'àmbit de la teologia, almenys a Catalunya, després del Concili Vaticà II. Obra escrita en tres volums, amb la col·laboració de P.R. Tragan, Ll. Duch i jo mateix, ha estat traduïda al castellà, a l'italià i al francès. Una obra que va gaudir d'una recepció extraordinària quan va aparèixer, guardonada amb una medalla d'or de l'Ajuntament de Barcelona i que malauradament no ha tingut la continuïtat que hauria estat de desitjar en els àmbits acadèmics. Potser el pas del temps li donarà el lloc que li correspon, ja que no sempre els autors i els seus pensaments s'imposen per la seva vàlua, sinó per altres coyuntures externes a les intrínsecament intel·lectuals.

No és cap casualitat que sorgís una obra d'aquestes característiques. És el fruit d'anys de recerca i ensenyament de la teologia guiats pel convenciment que la reflexió teològica no és ahistòrica, sinó que està sotmesa, com tota disciplina humana, a les circumstàncies dels temps, les cultures, els llenguatges... de cada època històrica. Sense caure en l'historicisme, la història de la teologia ens recorda que els conceptes teològics són conceptes històricament situats, la plena comprensió dels quals ha d'anar acompanyada d'una complexa tasca hermenèutica. Articular el sentit del *logos* cristià en el temps ha estat, és i serà, la tasca de la teologia cristiana.

Vist en perspectiva històrica, la consideració dels conceptes teològics des d'aquest punt de vista substituïa una concepció essencialista i ahistòrica, sobretot en l'àmbit de la teologia catòlica. Desembocava així, en aquesta *Història de la teologia*, una llarga tradició de pensament del catolicisme del segle xx, sobretot de la *Nouvelle Théologie* francesa, de la qual Evangelista Vilanova n'era bon coneixedor, i que ja havia donat

els seus fruits en el Concili Vaticà II. Tal com diu LL. Duch en l'article abans mencionat, era remarcable l'amistat que tenia Evangelista Vilanova amb alguns teòlegs francesos, sobretot amb M. D. Chénu, Y. Congar i J. P. Jossua, els quals visità en nombroses ocasions i amb els quals va mantenir una interessant correspondència epistolar. És per això que, tal com he dit abans, aquesta obra no era cap improvització, sinó fruit d'una llarga maduració i tradició de pensament.

Tampoc no és secundari saber la manera com es va gestar aquesta obra. Evangelista Vilanova va demanar un any sabàtic a la Facultat de Teologia, on exercia com a professor, per redactar, inicialment en un volum, la Història de la teologia cristiana. Però ben aviat es va adonar que tenia material suficient per un volum fins al final de l'època medieval. Publicat el primer volum i tenint compte de l'acollida favorable que va tenir, un segon any sabàtic va culminar el segon volum. Aquí, però, l'autor es va sentir amb la necessitat de demanar col·laboració perquè el panorama començava a ser in-

bastable. D'aquí la important aportació de LL. Duch sobre les Reformes i les ortodòxies protestants. Segurament que en pocs llocs es troben reunits, de manera conjunta, tots els moviments que va generar la Reforma protestant com en aquesta col·laboració de LL. Duch. Ja només quedaven tres segles per exposar, i s'imposava la tasca d'acabar l'obra iniciada. De manera que un tercer any sabàtic va permetre a Evangelista Vilanova acabar amb el tercer i últim volum. Aquí és on em va oferir a mi de col·laborar-hi. Em vaig sentir a la vegada honorat i perplexe, perquè la tasca era molta, però el repte també era important. De manera que vaig acceptar. I mai no me n'he penedit, ja que la panoràmica que m'ha donat aquesta obra sobre el pensament modern

és una de les visions més consolidades que he pogut adquirir. Per dur-la a terme, vaig demanar orientació a dues persones del món acadèmic, a qui aprofito novament l'acasió per manifestar el meu agraïment: Eusebi Colomer, ja traspasat i autor, entre moltes altres obres, d'una *Història del pensamiento alemán: de Kant a Heidegger* (en tres volums), i Pere Lluís Font, professor a la Universitat Autònoma de Barcelona. De manera puntual, també em va orientar J.M. Via en el capítol de Spinoza, i LL. Duch amb nombroses referències bibliogràfiques. El resultat fou el tercer volum.

La *Història de la teologia cristiana* no es pot considerar una obra d'investigació. És una obra

de síntesi, que ofereix una visió panoràmica de les teologies cristianes al llarg de la seva dilatada història bimil·lenària, pensada més aviat com a manual o com a obra de consulta que com a obra d'investigació. No sé si l'única, però segurament de les poques que ha intentat presentar una panoràmica històrica global de totes les teologies cristianes. Certament que

existeixen altres històries de la teologia, sobretot en l'àmbit de la teologia evangèlica, de l'anglicanisme, de l'ortodòxia, o fins i tot històries parcials, però potser és més difícil de trobar una història global com la d'Evangelista Vilanova. La qual cosa no significa necessàriament una virtut. Voler abastar un àmbit tan ampli significa apostar per una certa "visió panoràmica", sense poder aprofundir en les qüestions fonamentals, però significa també no excloure cap corrent important de la tradició cristiana. No només amb un sentit *ecumènic*, sinó també *teològic*: una història que no vol ignorar cap dels corrents ni tradicions del cristianisme, ja que en cadascun d'ells el cristianisme s'ha comprès d'una manera peculiar que no pot ser ignorada, fins i tot per aquells

“Evangelista Vilanova no es considerava compositor, sinó intèrpret, una metàfora musical per indicar la perspectiva de la seva obra. La música, però, és l'únic art que necessita de dos artistes: el compositor i l'intèrpret.”

qui no estan en cap església institucional però han estat innegablement influenciats pel cristianisme, com és el cas del pensament modern.

Evangelista Vilanova era conscient de les limitacions i de la perspectiva de l'obra. Ell mateix deia que no es considerava *compositor*, sinó *intèrpret*, una metàfora musical per indicar la perspectiva de la seva obra. Però una metàfora que ens ofereix una altra cosa a pensar; ja que la música, en efecte, és l'únic art que necessita de dos artistes: el compositor i l'intèrpret. Igualment passa amb les fonts històriques de qualsevol disciplina, incloses les ciències. No són els simples fets (facta) els que estan a disposició nostra perquè els poguem utilitzar com volem, sinó que la manera d'accedir-hi ja forma part de la interpretació del fet mateix i del seu significat. No hi ha fets "bruts" ni interpretacions "neutres", sinó que sempre interpretem des d'una visió del món que els fets mateixos han contribuït a configurar. Aquesta és la tasca de l'historiador, entesa no pas com una tasca d'erudició pròpia de la seva curiositat intel·lectual, sinó

com a formant part de la seva pròpia condició humana, que existeix comprenent-se. Ens comprenem, en efecte, des de la tradició que ens configura, en una modificació constant de la imatge que en tenim segons les dades que la història ens va aportant i que a la vegada modifiquen la comprensió que tenim de nosaltres mateixos. El passat, com diria P. Ricoeur, no és l'espai d'allò inamovible ni el futur tampoc no és l'espai d'allò totalment nou. Constantment refem la imatge del passat, que resta sempre obert, i això ens dóna noves possibilitats per al futur, menys obert del que ens pensem.

Aquesta és la tasca de l'historiador, també de l'historiador de la teologia, perquè la teologia no és aliena a l'autocomprensió que l'home té

de si mateix. L'home, com a ésser que existeix comprenent-se, segons va dir encertadament Heidegger, no pot comprendre's totalment sense tenir en compte totes les dimensions que constitueixen la seva existència humana: quotidiana, científica, política, ètica, religiosa... Paul Ricoeur va dur a terme aquesta tasca en la seva obra filosòfica. La filosofia, per a ell, no havia de deixar de banda cap de les articulacions en les quals es manifesta l'existència humana, ja que cadascuna d'elles ens diu alguna cosa que no ens diuen les altres. El filòsof ha de ser filòsof, però ha de dialogar amb tots els altres llenguatges respectant la seva identitat i el seu origen. La filosofia ni s'ha d'apropriar, en el sentit de Schelling, ni ignorar els altres llenguatges,

sinó que ha de mantenir-hi un diàleg enriquidor i obert.

Potser més que d'una filosofia, en sentit de sistema filosòfic, caldria parlar del filòsof Paul Ricoeur en diàleg constant amb alguns dels principals reptes del segle xx. Car, el seu pensament travessa tot el segle, no només en sentit cronològic, sinó també intel·lectual. Cap gran corrent filosòfic

no ha estat aliè a la seva filosofia, la qual cosa ha fet que no elaborés un pensament propi a l'estil de E. Levinas o M. Henry, però sí que hi ha un fil conductor, com en els diàlegs platònics, que es deixa entreveure clarament: una aposta pel sentit de l'existència a la manera del cercle hermenèutic agustiniana: creure per comprendre, comprendre per creure.

Aquesta actitud travessa la totalitat de l'obra filosòfica de Ricoeur, una obra que, com va dir J.L. Pardo a *El País* (Babelia, 28-5-5), és cuidada i rigorosa, amb un caràcter aparentment fragmentari que també ha retardat la percepció de la seva importància. En aquest sentit, J.L. Pardo indica dues fases en la producció intel·lectual de Ricoeur, sempre vinculada a l'ensenyament i a

**La filosofia, per a Paul Ricoeur,
no havia de deixar de banda
cap de les articulacions
en què es manifesta
l'existència humana,
ja que cadascuna d'elles
ens diu alguna cosa
que no ens diuen les altres.**

l'aprofundiment de la tradició fenomenològica i hermenèutica. La primera fase comença amb una monografia sobre Karl Jaspers -*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*-, escrita conjuntament amb Mikel Dufrenne -que és segurament encara la millor exposició del pensament de Jaspers que existeix- la seva tesi doctoral sobre la filosofia de la voluntat -*Le volontaire et l'involontaire*- seguida d'un segon volum -*Finitude et culpabilité*-, un assaig sobre Freud -*De l'interprétation. Essai sur Freud*- i un conjunt d'estudis reunits sota el títol de *Le conflit des interprétations* on el tema de l'arqueologia del saber (Freud) és posat "dialècticament" al costat de la teleologia del saber (Hegel).

Encara que no sigui, pròpiament parlant, la seva primera obra, es pot dir que l'itinerari filosòfic de Paul Ricoeur comença amb l'estudi sobre la voluntat, *Le volontaire et l'involontaire*, en la línia de pensament de Maine de Biran i el corrent de filosofia reflexiva present sobretot a França durant el segle XIX. Maine de Biran, filòsof malauradament poc conegut arreu, fou qui s'adonà de la llacuna fonamental de la filosofia cartesiana: l'obviament del teixit psicològic en l'experiència del *cogito*. Hi ha una experiència del *cogito*, però aquesta no és una experiència d'evidència immediata, com pretén Descartes, sinó una experiència mediada per tots els entrellats de la vida psicològica, que no pot deixar de referir-se a tota l'experiència corporal de l'existència humana. Aquesta va ser la línia conductora de la filosofia reflexiva francesa durant el segle XIX que Ricoeur reprén en la seva tesi doctoral. Michel Henry, filòsof recentment traspassat i malauradament també poc conegut, fou un dels continuadors més importants d'aquesta tradició de pensament. Ricoeur aborda, en l'obra mencionada, la constant interrelació de voluntari i d'involuntari que hi ha en la volició humana. És a dir, no hi ha voluntat pura, com tampoc no hi ha llibertat pura. Tota voluntat i tota llibertat estan *condicionades*, encara que no *determinades*. Fins i tot molt més condicionades del que ens pensem, però això no impedeix que, enmig de tots els condicionaments, sorgeixi la possibilitat per la llibertat que l'habilita per actuar i fer-se responsable dels seus

actes. Les aportacions de les ciències humanes són presents de manera important en aquesta obra de Ricoeur. Dos temes, no obstant, eren deixats expressament de banda en aquesta obra: el Mal i la Transcendència, temes que foren objecte del segon volum de la filosofia de la voluntat: *Finitude et culpabilité*.

Enlloc com en l'experiència del mal es manifesta de manera més pregona la llibertat, reconeixent-se responsable i confessant el mal que ha comès. A la vegada, l'experiència del mal no es pot desvincular de la Transcendència, que redimeix el mal. L'origen del mal sempre ha estat problemàtic, tant per a la filosofia com per a la teologia, perquè explicar el mal, buscar-li una causa, és neutralitzar-lo com a mal, amb la qual cosa perd el seu caràcter d'escàndol per a la raó i per a la religió. Per altra banda, no es pot sense més identificar el mal amb la finitud, ja que el mal és propi d'una determinada finitud, la finitud humana, que és una finitud marcada per la desproporció, en sentit pascalià, entre la seva condició finita i el desig d'infinít. Aquesta és l'esclatxa per la qual penetra el mal en l'home i en la història.

La manera com Ricoeur aborda el tema del mal és a través de la lectura dels símbols que ens en parlen. L'aposta de Ricoeur no és la renúncia al llenguatge filosòfic, sinó deixar-se interpel·lar pel llenguatge dels símbols. Comprenem millor l'home i la seva llibertat si llegim els símbols, no traduint el seu llenguatge al llenguatge conceptual de la filosofia, sinó establint entre els dos llenguatges una relació "dialèctica". El *logos* no és aliè als símbols, sinó que en els símbols ja hi ha un sentit (*logos*); el que passa és que es tracta d'un sentit segon, amagat, al qual només hi arribem a través de la interpretació. Els dos llenguatges són necessaris. Interpretar els símbols, diu Ricoeur, és una nova manera de creure. Jaspers deia que havíem perdut la ingenuïtat; per això hem de creure interpretant.

Dintre del llenguatge simbòlic hi ha els símbols i els mites. Els primers prenen el seu sentit a l'interior dels segons, de manera que símbols i mites s'han d'entendre conjuntament. I el món dels mites s'ha d'entendre, segons Ricoeur, no pas de manera estàtica, sinó de manera

dinàmica: un mite sorgeix contra un altre mite, i els elements d'un estan incorporats i s'han d'entendre a la llum d'un altre. Com els sistemes filosòfics: s'han d'entendre de manera dinàmica igual que els mites, si no es volen considerar sistemes morts. La veritat dels mites, com dels sistemes filosòfics, està en la seva dinàmica, no en un mite en particular. Si bé és cert que Ricoeur privilegia un mite per sobre dels altres, el mite adàmic (i segurament també la tragèdia grega), no aboleix en absolut els altres, sinó que els interpreta des d'aquest lloc, perquè considera que el mite adàmic conté tot el dels altres mites i aporta coses noves. Al final del seu estudi, Ricoeur no arriba a cap altra conclusió que la idea kantiana de la *Crítica del judici estètic*: el símbol fa pensar. No hi ha sistema explicatiu del mal ni negació d'ell mateix, ni tan sols justificació. El mal forma part de la condició humana, i el símbol ens fa pensar que no és la realitat última.

Le volontaire et l'involontaire i *Finitude et culpabilité* es poden considerar dues obres mestres de la filosofia de la voluntat, així com dues obres clàssiques de la filosofia. Ricoeur va anunciar una terça obra per completar la trilogia, que havia de dur per títol *Poétique de la volonté*. Aquesta obra mai no ha vist la llum, i la filosofia de la voluntat es va quedar aquí. Ens faltarà per sempre la "poètica" i la continuïtat de la filosofia de la voluntat que Ricoeur havia iniciat, ja que aquí s'acaba, segurament, una etapa del pensament de Ricoeur i en comença una altra, caracteritzada sobretot pel diàleg amb altres corrents de pensament contemporanis i per esdeveniments personals que, probablement, varen canviar el destí de la seva vida.

L'itinerari intel·lectual d'un autor està sovint vinculat al seu itinerari vital. Això és particularment veritat en el cas de Paul Ricoeur. Fins que no es varen extingir les fogueres del progressisme parisenc que va dominar la filosofia francesa del segle passat, el pensament de Ricoeur no ha sortit a plena llum, de la mateixa manera que el pensament de Heidegger no es va introduir a França fins que Sartre ho va permetre. Ricoeur, seguint J.L. Pardo en l'article abans mencionat, reunia totes les condicions per a ser postergat.

Pensador cristià, mai no havia renunciat a la seva condició de creient ni a mantenir el text bíblic com un dels referents essencials de la seva reflexió; aquesta dimensió religiosa mai no li va impedir conjugar-la amb una clara dimensió crítica. Un dels textos magistrals en els quals això es mostra és en l'extens article que porta per títol *Herménéuthique de l'idée de révélation*, un article, crec que insuperable, sobre aquest tema, complementat per un altre de Levinas sobre la idea de revelació en el judaisme.

Designat per Mounier, fundador del personalisme cristià, com el seu successor al front del grup filosòfic format al voltant de la revista *Esprit*, va dirigir des d'ella una polèmica contra l'estructuralisme en el moment mateix en què aquest prenia el relleu de l'existencialisme com avanguardia intel·lectual, sofrint la persecució dels seus patriarques més sectaris. A aquesta època pertanyen *De l'interprétation. Essai sur Freud* i *Le conflit des interprétations*.

Professor a Nanterre als anys 60, on va començar la revolta coneguda com a Maig del 68, Ricoeur fou elegit degà el 1969 en un ambient en el qual tota autoritat acadèmica era sentida com a intolerable. Ricoeur va dimitir després dels incidents. Aquí va començar la segona etapa de la seva vida acadèmica, i segurament filosòfica, amb el trasllat als EE.UU. d'Amèrica, on va desenvolupar una tasca continuada de professor en aquest país, el sistema educatiu del qual ha defensat moderadament per l'escàndol de l'antiamericanisme continental, i va integrar en les seves reflexions els desenvolupaments de la filosofia analítica quan a França eren gairebé ignorats i menyspreats.

La métaphore vive, al meu entendre, forma ja part de la segona etapa de la filosofia de Ricoeur. En aquesta obra Ricoeur incorpora ja al seu pensament les principals adquisicions de la filosofia del llenguatge. Aquesta segona etapa de la filosofia de Ricoeur, que recull publicacions diverses fruits dels seus cursos als EE.UU., es pot dir que té el seu punt culminant en la trilogia *Temps et récit*, una obra monumental escrita amb aportacions de la historiografia i de la teoria literària, en la qual descobreix un mode privilegiat d'accedir al vell problema

filosòfic del temps partint de la hipòtesi que la narrativitat és, per dir-ho en termes de Wittgenstein, el “joc de llenguatge” que correspon a aquesta “forma de vida” que és la temporalitat –signe indefugible de la condició finita humana–, i on el pensament de Heidegger és posat al servei d’aquesta gran empresa. D’aquesta obra sorgiran dos altres aspectes que han constituït, podríem dir, els dos últims elements del seu treball filosòfic: la qüestió de la identitat –*Soi-même comme un autre*– i de la memòria –*La mémoire, l’histoire, l’oubli*– i la reflexió fenomenològica sobre el dret, la política i la justícia. Sobre la identitat, Ricoeur proposa distingir entre dos tipus d’identitat: una regida per l’*idem* i l’altra regida per l’*ipse*. Aquesta última té una forma necessàriament narrativa i no es tracta de quelcom prèviament constituït com a tal i que després es desenvolupa al llarg d’una història, sinó que es tracta d’un tipus d’identitat que només es pot constuir al llarg d’un relat, reconfigurant el passat d’acord amb les perspectives de futur, i imaginant aquest mateix futur segons els records del passat. Encara que mai no es pugui respondre del tot la pregunta *qui sóc jo?*, mai no deixa de tenir sentit.

L’obra de Ricoeur és molt més extensa que els escrits aquí mencionats. Per citar alguns dels títols més significatius, que corresponen a èpoques diferents, esmentarem *l’Histoire et Verité*, *Ideologie et Utopie*, *Du texte à l’action*, ... i diversos reculls de textos ordenats de manera temàtica, que porten el títol de *Lectures*

Rebuig de l’abstracció sistemàtica, preferència per concentrar les seves intervencions intel·lectuals en problemes concrets, diàleg amb les ciències humanes, la filosofia de Ricoeur es pot considerar com la confluència de tres grans corrents de la filosofia europea dels segles XIX i XX: la filosofia reflexiva, la fenomenologia i la filosofia

hermenèutica, tal com ell mateix va dir en l’homenatge a Gadamer en ocasió del seu 95è aniversari. La realitat de la condició humana és la seva finitud ineluctable, que només es pot dir de manera “indirecta” a través de la narració o el símbol. En aquest ens són donats de manera conjunta els elements de la condició humana: el temps, la immanència, la transcendència, el mal, la llibertat, etc., però ens són donats de manera “indirecta”: no ens donen la resposta, sinó que ens porten a pensar. Aquesta és la tasca de la filosofia, que recobra així el seu sentit més originari des de Sòcrates i Plató: amor al saber. “No hi ha cap déu que filosofi”, deia Plató al Banquet, després d’haver explicat el mite d’Eros, aquest personatge intermediari

entre el diví i l’humà que és el símbol de la filosofia mateixa. L’home no és Déu: aquest és l’ensenyament que ens donen els mites. L’acceptació de la finitud humana és la font d’una reflexió filosòfica metodològicament primera però ontològicament segona. I aquesta és, més que una nova filosofia, una nova manera de fer

filosofia –amb il·lustres precedents en la història del pensament occidental– que no té pretensions de fonamentar l’existència sinó d’interpretar-la. La filosofia té la tasca de comprendre l’existència humana, no fundar-la. La filosofia no pot substituir la vida, sinó que s’ha d’acontentar amb interpretar-la.

Si diverses han estat les influències que podem destriar en el pensament de Ricoeur, també són nombroses les facetes i les influències que va rebre Evangelista Vilanova, sobretot, com diu LL. Duch, a causa de la seva innata receptivitat a tot allò que s’esdevenia dins i fora de l’Església.

L’any 1958 va fundar i dirigir *Qüestions de vida cristiana*, publicació que en aquest darrer mig segle ha estat una de les referències més importants i influents per al cristianisme del país.

La filosofia de Ricoeur és pot considerar com la confluència de tres grans corrents de la filosofia europea dels segles XIX i XX: la filosofia reflexiva, la fenomenologia i la filosofia hermenèutica.

És destacable també la seva tasca com a director de la col·lecció "Theologia" de l'editorial Estela de Barcelona, que va donar a conèixer al públic de l'Estat espanyol algunes de les obres més importants de la teologia de la primera meitat del segle xx.

Aquests últims anys va cultivar una bona amistat amb el professor Giuseppe Alberigo, de Bologna, tot participant, juntament amb Hilari Ragner, en la reconeguda història del Concili Vaticà II. Giuseppe Alberigo va redactar el pròleg del tercer volum de la *Història de la teologia cristiana*. El pròleg del segon volum fou redactat per Miquel Batllori, amb qui Evange-

lista Vilanova tenia també una profunda amistat.

El Vaticà II i la seva posterior recepció varen ser el punt neuràlgic del seu pensament i de la seva vida. Les idees mestres del Concili van ser

popularitzades i posades a l'abast d'un públic molt ampli, de la qual cosa ell en fou un dels impulsors més importants.

Com comenta Ll. Duch, podem dir que hem viscut al costat d'un home bo, enmig de les perplexitats, ambigüitats i vacil·lacions que assetgen tota existència humana. Unes paraules que poden ser també aplicades a Paul Ricoeur, qui, des d'una condició diferent, i enmig de les variades i sovint tràgiques peripècies de la vida d'ambdós, mai no han deixat, ni en la seva vida ni en els seus escrits, de cercar Déu com a sentit de l'existència humana, a la manera que proposava sant Agustí:

**“Enmig de les perplexitats,
ambigüitats i vacil·lacions
que assetgen
tota existència humana,
i enmig de les variades
i sovint tràgiques peripècies
de la vida d'ambdós,
mai no han deixat, ni en la seva
vida ni en els seus escrits,
de cercar Déu com a sentit
de l'existència humana.”**

“Cerquem com cerquen els qui han de trobar. I trobem com troben els qui han de continuar buscant, perquè l'home que arriba al final no fa sinó començar”. ●

A LA SALUT DE LA CONSCIÈNCIA

Rémi Brague

En aquest article publicat a Le Figaro el 27.07.2005, l'autor comenta dos llibres escrits pel Papa recentment traduïts al francès ("Valors per un temps de crisi" i "Fe, veritat, tolerància")

"Si hagués de brindar per la religió (...), beuria a la salut del Papa. Però començaria bevent per la consciència, i només després pel Papa". Així ho escrivia a finals de 1874 el cardenal Newman. Fa gràcia que aquestes ratlles siguin citades precisament per un cardenal que ha esdevingut Papa. Però en cap cas és paradoxal que el Papa es relativitzi d'aquesta manera. Els papes s'anomenen a ells mateixos "servidors dels servidors de Déu". I Benet XVI defineix el seu paper amb una fórmula superba: "El veritable sentit del magisteri del Papa rau en el fet que es *l'advocat de la memòria cristiana*. No s'imposa des de l'exterior, al contrari, desplega la memòria cristiana i la defensa. És per això que efectivament és necessari fer un brindis per la consciència abans de brindar pel Papa, ja que, sense consciència, no hi hauria papat".

Compte, però: cal beure *a la salut* de la consciència. Això vol dir que la seva salut no es presuposa, i que fins i tot és fràgil. La consciència pot emmaladir. I el problema és que, igual que el borratxo que se sent lúcid, es cregui que té bona salut.

Bé, doncs, segons el Papa la nostra època està malalta de consciència. És cert que constantment se la invoca. Però se la concep com el fet de deixar que l'individu només prengui en consideració el seu interès immediat, tal com ell l'entén, sovint de manera superficial i a curt terme.

A poc a poc la nostra cultura renuncia a educar la consciència. A Europa, l'Estat ja no encoratja a fer el bé als membres de la comunitat per la qual legisla. Estem a punt de renunciar a triar entre allò que permet la supervivència de la comunitat i allò que, a curt o llarg termini, comporta la seva desaparició. I a més ens en vanem! El camí de la vida i el de la mort han esdevingut una qüestió de tria. Es comprèn així que el Papa parli d'una "tendència autodestructiva de la cultura".

La consciència és una última instància? Sí i no. És com el gust. Només jo sé si m'agrada o no allò que bec. Seria una pèrdua de temps intentar convèncer-me. Però tothom sap que el gust s'educa o es corromp: si només bec vi dolent, no podré apreciar un vi excel·lent. I l'únic mitjà d'educar el paladar és fent beure bon vi per agafar-hi el gust. Serà només després que ens podrem adonar del caràcter adulterat d'allò que bevíem i que podrem deslliurar-nos-en.

De la mateixa manera, és un deure obeir la pròpia consciència, encara que sigui errònia. Però també és un deure formar la consciència, afinar-la, educar-la. Com fer-ho? Amb l'exemple de la santedat, amb la gran política (penso en la protesta dels dissidents), amb la bellesa de l'obra d'art, etc. Es pot reular en el temps i prendre distància en l'espai; pouar en la memòria cristiana dos mil anys d'experiència i encetar el diàleg amb les cultures és un ajut preciós.

El Papa es fa de la consciència una idea més elevada que la que acostumem a tenir nosaltres. La consciència no és el caprici de cadascú. Està oberta cap a baix i cap a dalt: de la mateixa manera que naixem sempre en una època, en un país, en un ambient determinat, "la consciència humana no és autònoma" i "res no em pertany menys que jo mateix". Cap a dalt, "la consciència és l'òrgan de transparència del Deu únic en tots els homes". La consciència és el lloc d'accés a la veritat. De manera que "la veritable qüestió és la de la veritat".

La veritat és el tema central del Papa. Comença formulant un diagnòstic: "L'absència de veritat és la veritable misèria de l'home". Res no pot substituir aquesta veritat.

Certament, no pas l'"ortopràxia" (actuar rectament). Alguns voldrien substituir-la per l'ortodò-

xia (pensar rectament); però com actuar rectament sense saber què és allò veritablement just? Ens remetem a plantejar la qüestió de Pilat, amb el mateix alçament d'espatlles: què és la veritat? El Papa subratlla que la qüestió de què és la llibertat és igual d'apressant. Com saber si triarà el bé?

Tampoc no es tracta de substituir la veritat pels "valors". Certament, el títol d'un dels llibres hi fa referència. Però -ironia- hi podem llegir des d'un bon començament: "Avui en dia es prefereix parlar dels valors més que de la veritat"; i "els valors extreuen el seu caràcter inalienable de la seva mateixa veritat i del fet que es corresponen a veritables exigències de la naturalesa humana". Si esperem una defensa dels "valors de l'Occident cristià", no serà sense cap cost.

El Papa proposa més aviat una reflexió sobre la veritat que posa en qüestió *tots* els homes i *totes* les cultures. I no és per tancar-los dins la culpabilitat i l'odi a si mateixos. "Que la veritat sigui per a cadascú un do i que no faci a ningú aliè a ell mateix".

Ja que en última instància, la veritat coincideix amb l'amor. "La veritat s'assembla a l'amor. Aquesta frase (...) és la més elevada garantia de tolerància; és la garantia d'una relació amb la veritat, l'única arma de la qual és ella mateixa, i per tant l'amor". El Papa s'apropa a Pascal: quan ens separem de la caritat fem de la veritat un ídol. Només la caritat pot alliberar la llibertat.

Enfront d'això, el pluralisme renuncia a la qüestió de la veritat i encadena cadascú a les seves respectives tradicions.

El Papa hi veu un desafiament central. Fa remarcar que el pluralisme arriba massa tard. D'entrada, perquè està en marxa una piconadora compressora, més ràpida que la més intolerant de les religions: la tecnologia llima despietadament les cultures particulars. Així mateix, perquè els intercanvis entre religions són darrera nostre des de fa molt de temps. La Bíblia ja inclou un encontre de cultures, i fins i tot en fa una síntesi: les civilitzacions de l'Orient Mitjà i la grega hi han estat acollides i discutides. I la missió cristiana ha obligat les religions orientals a reformular-se.

La història de les religions es representa massa sovint com la juxtaposició estàtica de models fixos. De manera que es tanca a cadascú

dins del seu corral o en una mena de reserva per a indígenes. El cristianisme veu en aquesta història un dinamisme on cada religió evoluciona a l'interior d'ella mateixa trobant-se amb les altres, i (precisament) perquè les troba.

El retrobament de les cultures és possible sobre el fons d'una naturalesa humana comuna que permet als homes comunicar-se entre ells. Aquesta naturalesa és la raó. Però en aquest punt el cristianisme té una particularitat: "Allò que caracteritza la fe cristiana (...) és el fet que no separa la racionalitat de la religió, que no contraposa l'una a l'altra, sinó que les ha unides en una estructura on ambdues, mútuament, s'han de purificar i s'aprofundir sans cesse.

Al principi de la seva història, amb els pares de l'Església, el cristianisme ha buscat els seus precursors no en les religions, sino en la racionalitat dels filòsofs.

La fe té una missió en relació a la raó: guarir-la del seus esgarriaments i fer-la tornar al seu lloc. Una de les funcions principals de la fe consisteix en "proposar solucions de salvació a la raó en tant que raó, de no fer-li violència, de no ser-li aliena, sinó pel contrari de tornar-la a ella mateixa. L'instrument històric de la fe pot fer lliure la raó com a tal, de manera que, reorientada mitjançant la fe, estigui en situació de tornar a veure-hi per ella mateixa".

Així doncs, el cristianisme és un racionalisme. L'Evangeli de Sant Joan comença amb les paraules "al començament existia el Logos (Paraula)", i no pas amb un soroll desprovist de sentit, com el famós *big bang*. La raó no neix de l'irracional còsmic o biològic. D'aquesta manera, el cristianisme, que situa la raó en Déu mateix, és potser l'únic racionalisme conseqüent. ●

(traducció de M. A. Orriols)

UN LLOC PER A LA FOTOGRAFIA

Marc Coromina

“La humanitat, que en l'antiguitat, en Homer, era un objecte d'espectacle per als déus olímpics, s'ha convertit ara en un espectacle de si mateixa.”

W. Benjamin

Fotografia i acció social han anat sempre de bracet. La fotografia apareix en un moment històric, la modernitat, on sembla que la ciència i la seva aplicació, la tecnologia, estan cridades a resoldre els problemes de la societat en la realització de la utopia. La fotografia, en tant que imatge tecnològica, neix amb aquesta voluntat de servei a la comunitat; en dedicar-se al progrés s'imposa com a tasca descriure l'home i testimoniar el procés de la seva autonomia. En la seva ràpida expansió per la pràctica totalitat dels àmbits socials, la fotografia va topar amb l'art, ocupà parcel·les que li eren reservades i l'alliberà així del seu vessant pràctic, i per tant de la seva servitud respecte a l'acció social. Gràcies entre d'altres a la fotografia, es va veure per primer cop la possibilitat d'un art autònom, centrat en el fenomen de la percepció, explorador de les seves pròpies possibilitats formals, autoreflexiu, que podia posar l'accent en l'autonomia del fet artístic. Però alhora aquest procés ha deixat l'art en una situació precària: si la modernitat en l'art era el fruit de la secularització, de l'alliberació de la servitud a l'Església i a la monarquia, o com diu Jean Clair, “el testimonio más puro y la más preciosa secreción de un sujeto que ha conquistado

su autonomía”¹, la seva manifestació havia de davallar del diví a l'humà, a la realitat del món social i natural, el lloc on l'home pot exercir la seva “majoria d'edat”. Per això un art tancat en si mateix, despreocupat del que l'envolta com hem vist massa cops al segle xx, és el fracàs de l'art modern. El procés d'autonomia de l'art, portat als seus extrems, esdevé alhora la seva *desartització*.

El fet fotogràfic es constituí, doncs, com una imatge tecnològica oposada a l'art, però hi quedà definitivament lligada en tant que negació. Com diu Francisco Caja, “la fotografía es lo que del arte no es arte. [...] Su servicio, como quería Baudelaire, su condición humilde respecto al arte consiste en su negativa a servirlo. Dotada de grandes medios para la imitación, al servir al arte, sin poder evitarlo, se convierte en su remedio (pictorialismo). Negándose a servirlo le hace su máximo servicio: es la figura crítica de la infinita distancia del arte a la sociedad”². Situada en un estat d'indigència, de servitud respecte a l'art, la fotografia construeix així el seu propi espai dins la modernitat, un espai conflictiu i contradictori.

És aquesta voluntat de servei de la fotografia el que la fixa al món de la informació, a la dada, i més concretament al document social (o millor, al document humà). Potser val la pena subratllar que *document*, tal com aquí l'entendem, no és un gènere entre altres, ni un estil, sinó allò que la fotografia ha arribat a ser i que es desprèn de la seva naturalesa tecnològica: el seu valor de constatació de tot allò que implica l'home; una certa capacitat d'operar amb l'espai i el temps (l’“això ha estat” de Roland Barthes), i per tant de situar l'home al món a partir de la definició de la realitat i de la memòria. És en el fet d'esdevenir document on radica la irrenunciable modernitat de la fotografia, en l'especial lligam que estableix amb la informació.

Informar és etimològicament “donar forma”. No té sentit oposar una fotografia de la forma a una fotografia dels continguts. Informar és sempre acció, mai transmissió passiva. Informar sobre l'home equival a formar-lo, intervenir-lo, fundar-

1 Jean Clair, *La responsabilidad del artista*, Madrid, Visor, 2000, p. 16.

2 Francisco Caja, “Fotografía y modernidad”, a Manuel Santos (ed.), *Cuatro direcciones. Fotografía contemporánea española 1970-1990*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía / Lunwerg Editores, 1992, p. 32.

lo: des de l'àlbum familiar a la publicitat, i des de la fotografia policial al reportatge fotogràfic, la tasca que s'ha encarregat a la fotografia ha estat el descobriment i construcció de *l'altre*, de la diferència, i de retruc la construcció de la pròpia identitat. Per bé o per mal, és a través de les imatges que ens pensem i ens constituïm actualment com a subjectes en comunitat. Això és el que uneix els retrats clàssics de Nadar, els àlbums de les expedicions *daguerriennes*, el projecte de classificació social d'August Sander, l'obra de Nan Golding o els treballs desmitificadors i irònics de Martin Parr. És en aquest sentit que hem d'entendre Benjamin quan diu que "para la fotografía, la renuncia al hombre es la más irrealizable de todas"³. Aquest és, si es vol, el valor ètic de la fotografia: en acceptar l'alteritat, com a receptor, el fotògraf reconeix i funda l'altre en si mateix.

Des de mitjans del segle xx, el que està en joc és la vigència del projecte modern, i amb ell les possibilitats de la mateixa fotografia. Quin ha de ser el paper de la fotografia en aquesta època que, desmarcant-se d'una tradició que podríem remuntar a la Il·lustració, s'autodenomina post-moderna?⁴ Val la pena fer un breu repàs per veure allò que la fotografia ha arribat a ser per poder entreveure l'esdevenir. I els dos àmbits fonamentals per entendre aquest procés són l'àmbit de l'art i els mitjans de comunicació social.

Al llarg de l'últim segle l'art ha mirat d'incorporar la fotografia al seu si cada cop que el buit que suposava l'art per l'art amenaçava de desvincular-lo de la societat. El primer gran moment en què la fotografia és acceptada en l'àmbit de l'art no és amb el pictorialisme decimonònic, que realment mai no va ser reconegut al museu, sinó amb les primeres avantguardes. En un moment en què l'art modern es constitueix paradoxal-

ment com a oposició a ell mateix, alguns membres de les avantguardes artístiques com Rodchenko la valoraren com una manera de negar l'art: "Al arte no le queda nada por hacer, sino ampliar fotografías y empeorarlas. El arte no tiene lugar en la vida moderna. Fotografía y sé fotografiado"⁵. Marcel Duchamp, en una carta dirigida a Stieglitz, dirà: "Sabéis exactamente cuál es mi sentimiento hacia la fotografía. Quisiera verla conducir a la gente al desprecio de la pintura hasta que otra cosa haga insoportable a la fotografía"⁶. Per a ell allò que la fotografia mostra és equivalent al *ready-made*, un objecte qualsevol descontextualitzat i transportat sense manipulació a la sala d'exposicions, en aquest cas no físicament sinó a través de mitjans tècnics. Finalment, alguns membres del grup surrealista consideraven que la fotografia era un mètode de generació automàtica d'imatges. Com va escriure Dalí, "el miracle [de la imatge fotogràfica] es produeix amb la mateixa necessària exactitud de les operacions bancàries i comercials"⁷. En tots aquests artistes allò que fa la fotografia revolucionària enfront de l'art tradicional és la desaparició del subjecte. Allò que al segle XIX era un handicap que li impedia entrar de ple dret a l'àmbit de l'art serà ara el seu valor. La fotografia, per a la major part d'artistes d'avantguarda, tendeix a desaparèixer com a objecte, es fa transparent immersa en la seva naturalesa mediàtica.

Vacunada de l'excés de personalisme de l'art modern i ancorada per tant a la descripció de la realitat, la fotografia va esdevenir a mitjans de segle no ja un mitjà per qüestionar l'art sinó la reserva de la imatge humanística. La crisi de l'avantguarda va produir-se, com bé explica Jean Clair, després de la Segona Guerra Mundial al fer-se palès que amb el seu rebuig a la tradició, la seva lloança a la tècnica i a la guerra, i amb la mística de "l'home nou" que postulaven aquests artistes que s'autoqualificaven de revolucionaris,

3 Walter Benjamín, "Pequeña historia de la fotografía", a *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989, p. 76.

4 El tema de la crisi de la modernitat com a crisi del projecte il·lustrat està molt ben exposat a l'obra de Ferran Sàez *Dislocacions*, editat per Eliseu Climent, València, 1999.

5 Citat a Manuel J. Borja, "Fotografía y producción. Rodchenko", *Goya. Revista de Arte*, vol. 1984-85, p. 168.

6 Marcel Duchamp, *Escritos. Duchamp du signe*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.

7 Salvador Dalí, "La fotografía pura creació de l'esperit", publicat a *L'Amic de les Arts* l'any 1927.

havia servit tant al nazisme com a l'estalinisme. El que va quedar qüestionat després de la guerra va ser el paper de l'artista en tant que ciutadà amb un projecte de futur i de progrés social. A la postguerra i fins als anys setanta, amb el patrocini dels Estats Units, les avantguardes es varen oficialitzar i es varen replegar cap a l'abstracció i el minimalisme, moviments asèptics socialment parlant, per fer-se perdonar tot el servei que havien fet a les dictadures europees. "Arte de puro formalismo, no se afirmaba tan resueltamente «moderno», sino por ser el único en pretenderse puro de toda contaminación sin vínculos con el pasado, sin memoria, sin deudas ni remordimientos. [...] Así descontaminado, lavado, purificado, aclarado y escurrido todo indicio de humanidad, todo humor, toda supuración y todo llanto, la obra afirmaba su triunfante autonomía del objeto"⁸. Un art, en definitiva, que s'havia desentès definitivament de l'acció social. Abstret, tancat en si mateix, amb l'artista sobredimensionat, seduït per la figura del geni, l'art era incapaç d'acceptar la crítica fora d'un aparell conceptual autoreferencial que s'anava inflant en la mesura que s'aprimava l'obra. "¿De dónde se podía sacar el arte moderno esa impunidad que le ponía a salvo del juicio de los humanos, que le quitaba la carga de ser útil y la obligación de rendir cuentas a la comunidad como cualquier otra actividad del espíritu? ¿Cabía imaginar que fuera el artista el hombre que no respondiera a nada? ¿A nadie? ¿Irresponsable?"⁹

No és casualitat que aquests moviments artístics coincideixin amb la importació i entronització al museu de la fotografia humanista, aquella que tenia valor com a document social i que posava l'home en el seu punt de mira. Segurament la fotografia era utilitzada així, pel món de l'art, com un contrapès. Des dels anys trenta el MoMA promovia per al museu el documentalisme fotogràfic que s'estava fent als Estats Units (Lewis Hine, Berenice Abbot, Walker Evans,

Dorothea Lange, etc.), o recuperava autors europeus que mantenien un gran pòsit social com August Sander, André Kertész o Brassai. En definitiva, en un dels santuaris de l'art contemporani s'estava teoritzant sobre la fotografia com un llenguatge universal amb l'home com a centre. Això va quedar palès en exposicions com "The Family of Man" l'any 1955, organitzada per Edward Steichen, que estava concebuda com "un mirall dels elements i les emocions universals de la quotidianitat, com un mirall de la unitat essencial de la humanitat arreu del món"¹⁰. L'exposició es nodria sobretot de fotògrafs que treballaven en l'àmbit de la premsa i que iniciaven una relació complexa que ha durat fins avui. Val la pena subratllar que aquesta exposició del MoMA era un reconeixement tant del valor de la fotografia en si com de la feina feta pels mateixos fotògrafs i editors als mitjans de comunicació. Aquest reconeixement ve en el moment de màxima influència de les revistes il·lustrades com *Time* o *Life* i d'autors com Eugene Smith o els membres de l'agència Magnum. Uns col·lectius que havien creat un nou gènere, el reportatge o assaig fotogràfic, que semblava l'espai idoni per mostrar les potencialitats de la fotografia.

Encara entre els anys seixanta i setanta el món de l'art va buscar en els fotògrafs documentalistes una implicació amb la societat que molts dels artistes no semblen voler establir. Mentre que el gran guru del pop art, Andy Warhol, troba en els mitjans de reproducció tècnica una manera de fugir de l'home ("Yo creo que todo el mundo debería ser una máquina")¹¹, els fotògrafs són valorats perquè utilitzen la màquina just per al contrari, per descobrir-lo i mostrar-lo. És el moment d'autors que es permeten treballar al marge de la premsa i amb punts de vista més personals com Josef Koudelka, Robert Frank, William Klein, Diane Arbus o Gary Winogrand, o a Espanya Àngel Colom i els membres del grup AFAL, entre d'altres. Són fotògrafs que ens mostren l'ho-

8 Jean Clair, *op. cit.*, p. 74.

9 Jean Clair, *op. cit.*, p. 17-18.

10 Edward Steichen, *The Family of Man*, MoMA, Nova York, 1955, p. 4.

11 Citat a Simón Marchán Fiz, *Del arte objetual al arte de concepto*, Madrid, Akal, 1990, p. 353.

me en la seva complexitat a través del drama, de la ironia i de les seves contradiccions, per interrogar-lo i projectar-lo en el temps; en definitiva, per poder-lo restituir de l'oblit i dels estralls del nihilisme imperant en la modernitat artística.

Però no és només en l'àmbit de l'art on s'ha expressat allò que tenia de modern la fotografia. Com hem vist, des del seu naixement la fotografia ha anat ocupant parcel·les cada cop més grans de l'espai social. Sembla talment que cap assumpte no li sigui aliè. Alhora, però, ha quedat desarrelada i és vista com una intrusa en molts àmbits perquè cap lloc no li és propi. Potser on la fotografia ha sabut desplegar millor les seves potencialitats creadores dins la comunitat ha estat en l'àlbum de família (ajudant a configurar una identitat familiar en crisi) i en els mitjans de comunicació.

Els mitjans de comunicació són el lloc privilegiat de l'acció social perquè són l'espai principal on la societat debat aquells temes que l'afecten, el lloc on el ciutadà es reflecteix com a tal. La televisió, la ràdio i la premsa es poden entendre com l'equivalent a l'àgora dels grecs o la plaça del poble de les societats rurals, el lloc de l'acció política actual, sovint per davant dels mateixos parlaments. Allò que és propi dels mitjans de comunicació és, igual que de la fotografia, la mediació de la tècnica en la comunicació humana. El ciutadà s'expressa com a tal, es fa social, a través de la tecnologia. I en la mesura que la tècnica és eficaç, la fotografia troba en els mitjans de comunicació de massa el lloc ideal per a l'expressió del subjecte.

La societat actual, però, sembla decidida a renunciar al concepte de ciutadania i a tot el que comporta la responsabilitat de l'individu en la comunitat. En deixar cada cop més la comunicació social en mans d'interessos econòmics i polítics, s'ha arraconat l'home a l'àmbit privat i per tant a l'ostracisme. Com saben molt bé polítics i famosos, qui no apareix als mitjans de comunicació no existeix, però tampoc no existeixen els esdeveniments, els problemes, les idees o el mateix art, que no hi són reflectits. Els mitjans de comunicació han esdevingut avui, paradoxalment, el principal impediment de la comunicació. Com diu Nicolas Grimaldi, "es tracta, àdhuc, en aquest cas, d'una veritable subversió ontològica, que sotmet el simple fet d'existir al fet de ser vist, i per tant, la percepció que tenim de nosaltres mateixos i de la nostra identitat a la imatge que els altres n'hauran vist a la televisió. I així, per una inversió que per ella mateixa és en realitat una mutació cultural, el «subjecte psicològic» es troba tancat o exclòs en la seva ipseïtat i tendeix a esdevenir un «objecte tecnològic» per tal d'integrar-se a la seva comunitat"¹². Els mitjans de comunicació han fet possible el somni d'Andy Warhol: l'home ha esdevingut màquina. I això afecta tant el subjecte com l'objecte de la fotografia: la gent, els periodistes i els fotògrafs que intervenen en els mitjans, massa sovint han desaparegut engolits per l'aparell tècnic: valen, com la tecnologia, el que val la seva eficaçia. El fotògraf ja no és l'individu necessari que ha d'haver-hi darrere de tot acte comunicatiu perquè és expressió d'una vivència, d'una visió única i personal, sinó aquell qui pot realitzar millor un estereotip estipulat a priori, la repetició d'un discurs d'eficaçia prova-

**Els mitjans de comunicació
són el lloc privilegiat
de l'acció social
perquè són l'espai principal
on la societat debat
aquells temes que l'afecten,
el lloc on el ciutadà
es reflecteix com a tal.**

gica, que sotmet el simple fet d'existir al fet de ser vist, i per tant, la percepció que tenim de nosaltres mateixos i de la nostra identitat a la imatge que els altres n'hauran vist a la televisió. I així, per una inversió que per ella mateixa és en realitat una mutació cultural, el «subjecte psicològic» es troba tancat o exclòs en la seva ipseïtat i tendeix a esdevenir un «objec-

te tecnològic» per tal d'integrar-se a la seva comunitat"¹². Els mitjans de comunicació han fet possible el somni d'Andy Warhol: l'home ha esdevingut màquina. I això afecta tant el subjecte com l'objecte de la fotografia: la gent, els periodistes i els fotògrafs que intervenen en els mitjans, massa sovint han desaparegut engolits per l'aparell tècnic: valen, com la tecnologia, el que val la seva eficaçia. El fotògraf ja no és l'individu necessari que ha d'haver-hi darrere de tot acte comunicatiu perquè és expressió d'una vivència, d'una visió única i personal, sinó aquell qui pot realitzar millor un estereotip estipulat a priori, la repetició d'un discurs d'eficaçia prova-

12 Nicolas Grimaldi, *L'home dislocat*, Barcelona, Pòrtic / Barcelonasa d'Edicions, 2003, p. 104.

da per a un públic tan ampli com sigui possible. Mal utilitzats i manipulats, els mitjans han passat de ser el reflex de la col·lectivitat, el lloc de transformació de la individualitat en persona i aquesta en ciutadà, a ser uns generadors de productes d'oci i, per tant, a considerar l'home com a mer consumidor. L'exterioritat del subjecte és així negada com a realitat, esdevé un mer espectacle que serà substituït demà per un de nou. El que podria ser el lloc principal de la fotografia és avui, en comptades excepcions, un àmbit tancat en si mateix, i per tant estèril. Com aquelles avantguardes que es purificaven de tota contaminació per no deixar veure cap rastre de l'home, l'autoreferencialitat i la simulació de la realitat, les dues potes on massa sovint recolzen la premsa i els altres mitjans de comunicació, han acabat negant l'estatus ètic de la fotografia, el seu potencial emancipador, el reconeixement i assumptió de l'alteritat.

Els últims anys hem viscut un intent de restituir l'home en l'art. Potser com a reacció a la misèria dels mitjans de comunicació de massa, l'àmbit de l'art ha esdevingut un altre cop un dels centres de l'acció social. L'artista ha trobat, amb la crítica a la societat de consum i amb la crítica al discurs del final de la història que nega la possibilitat del progrés moral de la modernitat, un nou lloc per al compromís social, alliberat ja de l'estigma que suposava per a l'art d'avantguarda la seva implicació amb els règims totalitaris. Des de premisses més madures, sense l'idealisme revolucionari de principis de segle i, per què no dir-ho, des d'un cert escepticisme no incompatible amb la ironia, molts artistes han tornat a posar l'home i la seva complexitat en el punt de mira. I avui veiem com bona part dels autors defugen un art excessivament autoreferencial i busquen l'acció transformadora de l'individu a través del ritual, de la catarsi col·lectiva, de la noció d'acció i d'esdeveniment. Des de l'àmbit de l'art es veu la necessitat de posar-se altre cop a la feina, de revisualitzar de nou el món, de donar forma, però ara en un entorn molt més complex on ha perdut el monopoli de les imatges.

És en aquest context que hem d'entendre l'extraordinari impuls que ha agafat la fotografia els últims anys dins el museu. Per una banda, la

fotografia més que mai ha esdevingut un *media* per als artistes. Una manera tant de certificar el seu lligam amb el món com d'intervenir-lo i manipular-lo. Per a molts d'aquests artistes que sovint no es volen identificar exclusivament amb aquest mitjà, la fotografia és una eina més que es pot utilitzar junt amb les tècniques tradicionals, la *performance*, la instal·lació, el vídeo o les intervencions a Internet. Per l'altra, els últims anys hem vist com entraven al museu un cert tipus d'autors que des de plantejaments estrictament fotogràfics, i partint d'una reflexió sobre el mateix mitjà, s'autodefineixen com a fotògrafs com una manera de qüestionar l'estatus diví de l'artista i ressaltar el seu compromís social. Així, altre cop com a contrapès a l'excessiva subjectivització de l'art, el documentalisme social ha arrelat en l'àmbit del museu, on s'han finançat i exposat projectes que, per la seva temàtica o tractament, eren més propis de la premsa o de l'àlbum de família. Molts cops són treballs pensats amb i per al museu, que garanteix en principi una autonomia més gran del fotògraf deslliurant-lo de molts dels condicionants polítics i econòmics amb què es troba als mitjans de comunicació. Projectes fets amb més mitjans i temps, i per tant més complexos i rics.

Per a la fotografia aquest abandonament dels mitjans de comunicació de massa a favor d'àmbits estrictament artístics no està exempt de problemes. Sobretot perquè la situació de l'art és prou precària: el nihilisme encara imperant davant la crisi del projecte modern i la mort de les avantguardes, la seva institucionalització que domestica allò que podria tenir de radical, i la falta de criteris fruit del "tot val", mantenen l'art en una crisi perpètua que no queda clar quan pot acabar. Reflex d'aquesta crisi és la seva incapacitat d'alliberar-se de la influència del mercat: l'artista, obligat a esdevenir geni, ho és ara... de les finances. Totalment condicionada per l'èxit de vendes, l'obra d'art depèn cada cop més del gran públic i de fires amb projecció mediàtica com ARCO. El museu no se substreu així de la banalització dels mitjans de comunicació de massa. Aquests garanteixen la difusió de l'obra i per tant la possibilitat, com hem vist, d'existir socialment parlant.

Però el principal problema de la relació de la fotografia amb l'art és que, instaurant-se els criteris de l'art com a valoració de la fotografia, i esdevenint el museu l'àmbit principal per al compromís dels creadors amb la seva època, ha desactivat la càrrega crítica de la fotografia portant-la cap al camí de l'autoreferencialitat i del discurs estètic, deixant aquelles obres més lligades als mitjans de comunicació com a insuficients. Sovint hem vist imatges en museus que com a documents d'actualitat havien estat rebutjades a la premsa. I les hem vistes tornar als mitjans per la porta gran quan s'inaugurava l'exposició i s'hi publicava un article qualificant-les de fet cultural de primer ordre. Hipocresia dels mitjans de comunicació, però també necessitat del museu perquè ha arribat a ser l'àmbit únic de legitimació de l'obra. La fotografia obté del museu reconeixement i prestigi social, l'estatus d'obra d'art, però al preu de no poder prescindir-ne mai més, i per tant de posar en dubte tota la feina que es fa fora d'aquest àmbit. Al museu tot el que la fotografia guanya (que és bàsicament prestigi), ho perd en eficàcia i en radicalitat, ja que la millor manera de relativitzar allò que mostra, de domesticar-la, és fent-la subjectiva.

La fotografia, la imatge tecnològica, es troba avui desubicada. Quan és radical és incòmoda, i malgrat tot la societat no en pot prescindir. Cal trobar-hi un lloc, aquesta és la condició per aprofitar les seves potencialitats. Com hem vist, als mitjans de comunicació, i més concretament a la premsa, la fotografia té dificultats per alliberar-se de la dada conjuntural, anecdòtica i de consum instantani, d'acceptar la complexitat i el matís com a cosa que li és consubstancial. I al contrari,

en l'àmbit de l'art la fotografia troba el camp abonat per al subjecte, però aquest apareix sovint amb tanta intensitat que anul·la la necessària objectivitat de l'art. La pura expressió subjectiva esdevé massa sovint incapaç de transcendència, de girar-se vers el món. El problema de la fotografia no és més que un reflex del desconcert i les contradiccions de l'home contemporani que s'ha trobat de cop amb el final de les utopies de progrés il·limitat que l'ajudaven a pensar-se. No serà l'enginyeria social, ni la ciència, ni la seva filla la tecnologia, ni tampoc l'art que ens resoldrà els problemes que tenim plantejats com a civilització. Potser caldrà establir un nou diàleg amb la història per recuperar alguna cosa del projecte modern que hem perdut al llarg del segle xx.

Com diu Grimaldi, "només hi ha un criteri per a saber si estem tractant amb els nostres semblants: poder-nos comunicar significats universals"¹³. De la possibilitat de comunicar-nos en depèn el nostre futur com a civilització. Però en la societat de la informació en què avui vivim cal atendre per igual la qualitat de la comunicació i l'eficàcia, i això no es pot fer al marge dels mitjans de comunicació de massa ni al marge de l'art; uns mitjans que han de ser capaços de posar-se al servei de l'home, però també un art menys reclòs en si mateix, més obert al món. Com conclou Jean Clair en el seu llibre, "el papel más elevado del arte ha sido siempre llamar a los seres y las cosas, llamarles por su nombre, llamarles precisamente palabra por palabra en el mismo sentido en que se dice «cara a cara». Justeza de la palabra y de la imagen que estriba en recordarnos, en nombrar y volver de nuestra parte todas las cosas"¹⁴. Aquesta és també la feina de la fotografia: mostrar-nos el món amb una mirada justa, reproduir-lo en un acte que és alhora de creació i de reconeixement. ●

13 Nicolas Grimaldi, *op. cit.*, p. 73.

14 Jean Clair, *op. cit.*, p. 126.

MEMÒRIA DEL CURS D'ESTIU 2005, POLÍTICA I DIGNITAT NACIONAL

Manfred Díez i García

XXIVè Curs d'Estiu del
Grup d'Estudis Nacionalistes - Fundació Relleu
Política i Dignitat Nacional
Barcelona, 6, 7 i 8 de juliol de 2005

Política i Dignitat Nacional és el títol del darrer curs, el XXIVè, organitzat pel Grup d'Estudis Nacionalistes i la Fundació Relleu. Un curs que ha volgut rendir homenatge a la persona de Raimon Galí, traspasat recentment, i en la preparació del qual hi han intervingut, Jordi Sales, com a director, Manfred Díez, coordinador, Sònia Pérez, secretària, Jordi Barnadas, Aleix Buch, Joan Capdevila, Amadeu Matosas, Ramon Tremosa i Jordi Nadal, membres de la comissió organitzadora. Les instal·lacions de l'Institut Químic Sarrià van donar acollida a les sessions, que es van desenvolupar els dies 6, 7 i 8 de juliol, de 2005 comptant amb una més que satisfactòria assistència de públic.

Al llarg de tres jornades, bé sota el format de conferència, bé de taula rodona, es va poder gaudir dels coneixements i les reflexions d'especialistes en diferents camps del saber. Les seves aportacions van servir per a pensar amb rigor i lucidesa una qüestió tan important per al destí d'un col·lectiu humà -i de Catalunya, en concret- com la que surt de preguntar-se sobre les relacions entre la pràctica política i els ideals de plenitud humana que l'han de guiar.



Joan Oliver

Foto: Marc Coromina

Per a tractar aquest tema, ben del gust de Raimon Galí, per cert, es va començar amb un primer dia de sessions l'objecte de les quals era oferir una visió sinòptica, distanciada, del problema, de manera que se'n definissin bé els contorns. En aquest sentit es va desenvolupar la sessió *Terra de mar menuda*, que, tot i no comptar amb la presència del seu autor, mossèn Josep Ma Ballarín, per malaltia, va poder ser duta a terme gràcies a la lectura que de l'escrit de la ponència va fer el Sr. Joan Capdevila. La segona, *Dignitat i esforç en la civilització occidental*, a càrrec del professor Octavi Fullat, Doctor en filosofia, va abundar en la línia esmentada, situant la qüestió, motiu del curs, en relació amb



Ferran Sáez

Foto: Marc Coromina

la tradició cultural que ha donat lloc a Europa. La tercera, *“L’humanité c’est moi”: genealogia del parany cosmopolita*, pronunciada pel també doctor en filosofia, professor Ferran Saéz, posà de manifest com de nociva pot ser per a una comunitat concreta una pràctica política guiada pels ideals més universalistes, aplicant-ho al cas del descobriment d’Amèrica (segles xv i xvi). Finalment, la taula rodona, *La transmissió dels valors fonamentals*, comptà amb la presència dels Srs. Octavi Fullat, Ferran Sáez, Josep Hereu i Josep Montserrat, tots ells professors de Filosofia. El debat, moderat pel Sr. Josep Montserrat, constituí un diagnòstic sobre el grau de seguiment que es dona en la societat europea actual d’alguns dels valors, que, precisament, la permeten definir com a tal.

Feta aquesta primera passada a vista d’ocell, les sessions del segon dia van retornar-nos a terra, a l’àmbit del concret. La primera intervenció va ser la del Sr. Joan Oliver, periodista. Sota el títol *Mitjans de comunicació i democràcia* el

Sr. Oliver argumentà en favor de la importància que els mitjans de comunicació gaudeixin d’independència en relació amb els poders públics per tal que es pugui exercir un veritable control sobre aquests poders. En la segona sessió, l’historiador i ex-conseller de cultura, Sr. Joaquim Ferrer, en la ponència *Consens català i dignitat nacional* esbossà les línies mestres a través de les quals l’acció d’un poble el pot encaminar cap a la conquesta del seu ideal de plenitud. En la tercera, *La influència de la Guerra Civil en la política actual*, el Dr. i professor en història, Sr. Josep Maria Solé i Sabaté va fer objecte de consideració aquells fets de la Guerra Civil espanyola que són silenciats per part dels partits polítics que ocupen l’escena pública del present, i la repercussió que això pot tenir de cara al futur de Catalunya. La taula rodona, que va cloure el dia, va estar formada pel Sr. Joaquim Ferrer, i els doctors Josep Maria Solé i Dídac Ramírez –aquest darrer titulat en filosofia–, i va comptar amb la moderació del Sr. Manfred Díez, historia-



Soler Sabater

Foto: Marc Coromina

dor. Amb el títol *La Mística i la Política*, el debat se centrà en l'anàlisi dels problemes que afecten actualment la societat catalana, i en la manera com convindria encarar-los a fi de garantir un desplegament de les seves potencialitats, d'acord amb un projecte de país i de civilització.

El tercer i darrer dia va incloure dues sessions destinades a pensar dues realitats que resulten

transcendentals a l'hora de definir una política que tingui com a objectiu la millora del present: l'economia i l'ensenyament universitari. El Dr. Ramon Tremosa, professor de Teoria Econòmica, amb *Creixement econòmic i finançament econòmic*, va exposar quines són les mancances del sistema de finançament de què actualment gaudeix Catalunya, i quines són les conseqüències d'aquest finançament deficitari sobre el creixement de l'economia catalana. Per la seva banda, el Dr. Dídac Ramírez, en la segona sessió del dia, *Perfundet omnia Lucet*, a partir del lema del qual fa ostentació la universitat espanyola, va fer una reflexió sobre les ambigüitats i contradiccions que contenen els documents oficials que regulen les institucions universitàries, tot ressaltant els impediments que això suposa per a què el seu funcionament pugui ser eficient. A continuació, i com a novetat en relació amb cursos anteriors, els professors Jordi Sales i Joan Vallès -ambdós Doctors en filosofia, el segon ja jubilat- van presentar els X Col·loquis de Vic. Feta aquesta presentació, el professor Jordi Sales dugué a terme la sessió de cloenda del curs, *Política i Dignitat Nacional*, en la qual es va referir a la necessitat d'abordar les qüestions que afecten l'ésser col·lectiu i la seva dignitat des d'una actitud i una pràctica que no hi facin violència i en rebaiixin el to. Acabada la tasca d'anàlisi teòric, tots plegats, conferenciants, públic i organització passaren a gaudir del plaer d'un bon àpat i una encara millor sobretaula, les quals coses contribuïren no nogensmenys a dignificar aquest curs que ja és història. ●

Notícia de Cinema

LA LENGUA DE LAS MARIPOSAS

Manfred Díez

"Una tarde parda y fría de invierno.

Los colegiales estudian.

Monotonía de lluvia tras los cristales.

Es la clase.

En un cartel se representa a Caín fugitivo y muerto Abel, junto a una mancha carmín..."

Aquesta és la poesia que don Gregorio, mestre rural d'un poble de Galícia, fa llegir a un dels seus alumnes el segon dia en què Moncho, un nen de set anys, assisteix a escola. Mestre i nen són els protagonistes d'aquest film d'aire costumista, però amb un important contingut polític en el fons. La pel·lícula està basada en una obra de l'escriptor galleg Manuel Rivas. En ella se'ns conta la història a través de la qual un infant, el petit Moncho, fa la descoberta del món. Un món que descobreix tant des d'un punt de vista estètic, amb la bellesa sobreixint de la natura, com des d'un de moral, amb els amors i les lluites fratriques que marquen les relacions humanes. És una descoberta que no fa sol, sinó dut de la mà del seu vell mestre amb



qui l'unirà una relació ben especial. Aquest procés intern, que té per protagonistes el mestre i el nen, se situa en el marc dels convulsos anys de la II República, vigílies de la Guerra Civil espanyola, la qual cosa serveix al director per a oferir-nos un ventall dels personatges arquetípics de la societat rural gallega d'aquell temps. Hi veiem aparèixer les figures del capellà de poble, el cacic, la pagesia, i, és clar, el mestre rural, i d'altres, com els pares d'en Moncho. Home d'ofici el pare -és sastre-, ateu i republicà convençut, admirador d'Azaña; la mare, dona de missa, pragmàtica i poc donada a deixar-se enlluernar per la retòrica política del moment.

José Luís Cuerda, seguint el text de Rivas -cal recordar, en aquest punt, que el film va merèixer el premi Goya com a millor guió adaptat-, ens transmet la visió d'una societat ani-

mada per unes grans expectatives, les suscidades pel nou règim republicà, però que, tanmateix, viu amenaçada per l'existència d'unes forces latents, que es mouen sota l'impuls del ressentiment i l'odi a la llibertat. El *tempo* de la pel·lícula en certa manera ve determinat pels moments en què aquestes forces fan acte d'aparició, conformant una mena de *crescendo* el final del qual desemboca en un conflicte declarat, és a dir, amb l'esclat de la Guerra Civil. En aquest sentit, la irrupció a l'aula, al començament de la pel·lícula, de don Avelino, el cacic del poble, demanant al mestre davant de tots els alumnes que no s'estigui per punyetes i que apliqui una major disciplina a l'hora d'ensenyar el seu fill, constitueix el primer d'un seguit de senyals premonitors del desastre que s'esdevindrà més endavant. No cal dir que don Avelino és un dels

agents de les malèfiques forces de què parlàvem abans.

El món que va desvetllant Moncho no és transparent ni pur. No és el món virginal encarnat pel personatge de don Gregorio, el mestre -paper en el qual excel·leix, per cert, la interpretació de Fernando Fernán Gómez-. En ell hi ha la llavor del mal. Un mal que es fa present, com ja s'ha dit, en la figura del cacic, però que també apareix en la del capellà del poble i en la de les forces de la guàrdia civil. Tots ells membres i representants d'institucions que actuen com a intermediaris de l'autoritat, ja sigui política, ja religiosa. L'escena de la celebració de l'aniversari de la proclamació de la República per part d'uns veïns del poble, sota la mirada vigilant d'una parella de guàrdies civils muntats a cavall, és un altre dels senyals que enuncien la tragèdia final. L'esquema al voltant del qual s'estructura la trama de la pel·lícula és, sincerament, molt simple. Ens temem que en això es posa de manifest la ideologia política de José Luís Cuerda. Recolzant-se en uns efectes estètics extremadament acurats i brillants -tant la fotografia, amb unes bellíssimes imatges de la natura, com del vestuari i de la música demostren un treball de gran

qualitat-, el director confegeix una imatge de les coses, i sobretot de les persones, que tampoc no és ni transparent ni pura. Peca de ser excessivament maniquea: n'hi ha uns que són bons, exageradament bons -compte amb aquests perquè acostumen a ser els pitjors!-, i uns altres que són dolents, terriblement dolents. Es tracta d'un problema que llasta tota la pel·lícula i que no sabem si s'ha d'atribuir a l'obra de Rivas o a la



interpretació que en fa Cuerda, però que, en qualsevol cas, afecta el resultat final. El treball, al qual s'ha de reconèixer el mèrit de la intensitat poètica, no deixa d'insistir en els tòpics recurrents a partir dels quals s'ha elaborat la visió d'esquerrers del període republicà i l'escalat de la guerra.

Que la pel·lícula queda llastada per això que hem dit i que, per tant, ens explica quelcom més proper a un mite que a una realitat, ens ho demostra el

mateix tractament dels personatges. Uns estan en funció del que es vol ressaltar en els altres. De la vida i pensament de don Avelino, el cacic, i del capellà, poca cosa en sabem. L'un se'ns mostra només preocupat perquè el seu fill aprengui a manipular bé els números. No li interessen els coneixements humanístics que tracta d'inculcar don Gregorio. Aquesta mena de coneixements constitueixen cabòries que no aporten cap mena de profit material! Don Avelino el veiem, el poc temps en què apareix, apel·lant al sentit de l'ordre i a la necessitat d'aplicar mà dura: *la letra con sangre entra*. En fi, se'ns el pinta com un home mesquí i menyspreable. Dels trets del capellà del poble, encara en sabem menys. La seva personalitat, la trobem esbossada, molt simplista, al llarg d'una conversa que manté amb don Gregorio a la plaça del poble. És un moment clau de la pel·lícula, perquè en ell es defineixen les forces en conflicte latent. El capellà expressa la seva preocupació pel fet que, des que en Moncho va a l'escola "se li ha torçat el seu interès per les qüestions que s'ensenyen al seminari". Responent a aquesta observació, don Gregorio raonarà, mentre la

càmera enfoca com el vailet se'n va a jugar amb una amiga seva, que, si això es produeix és perquè, després d'un període de reclusió, degut a una malaltia, el noi ha despertat a la vida i sent encuriós per les coses del món. La conversa acaba amb un fred intercanvi de sentències en llatí. A un "salten les aus del caliu dels nius", pronunciat pel capellà, el mestre respon amb l'afirmació que "la llibertat és l'estímul dels esperits forts." En un cas es remarca la pèrdua del caliu en abandonar la llar; en l'altre el guany i el repte de la llibertat. Aquest constitueix un tercer senyal premonitori dels fets que s'esdevindran. Les figures del cacic i del capellà són despatxades ràpidament i superficial, tenint com a únic objectiu el fer més destacable la mena de relació que s'estableix entre mestre i alumne.

Ara bé, segons com, aquesta és una relació malaltissa. Don Gregorio és un home estrany. Amaga un cert misteri. Viu sol, va quedar vidu al cap de poc d'haver-se casat. I no té fills. Ja hem dit que és un personatge virginal, i, en cert sentit, estèril. Moncho, per la seva banda, també és un infant una mica estrany. El primer dia que va a escola, es presenta amb el nom



de "Gorrión", perquè és tal i com l'anomena la seva mare. Dels nervis, perquè el mestre el fa sortir al mig de la classe, s'orina al damunt. La hilaritat que aquest fet provoca entre els seus companys farà que el vailet fugi de l'escola atemorit. A qui se li acut presentar-se amb aquest nom! A més a més, pateix d'asma, cosa que l'ha obligat a passar un temps de la seva infància reclòs i que li limita el fer certes activitats com és el córrer. Tots dos tenen, doncs, elements que els porten a viure a una certa distància dels altres. I tots dos han desenvolupat una sensibilitat extremadament delicada. Gaudixen anant al bosc a buscar estranys, també, especímens de papallona, i, a classe, el gaudi és amb els coneixements de geografia i d'història. Don Gregorio és un exponent dels mètodes de la pedagogia activa. Pedagogia que va tenir un

gran desenvolupament amb l'establiment de l'escola pública republicana gràcies, entre d'altres entitats, a la labor duta a terme per la *Institución Libre de Enseñanza*. Per ella, van passar-hi bona part de les ments republicanes. Sortides a la muntanya, transmissió dels coneixements d'acord amb les capacitats dels alumnes, defuig del càstig sistemàtic -exemple d'això n'és l'escena en què el mestre, com a bon Montessorrià, davant d'un batibull de classe decideix romandre callat mirant per la finestra, en comptes de posar-se a cridar per obtenir silenci-. Aquesta és la pedagogia que utilitza don Gregorio. I aquesta és la base educativa sobre la qual s'havia d'edificar un nou món. Un món basat en l'ideal de la llibertat i la República com a forma de govern: "Los maestros no ganan lo que tendrían que ganar. Ellos son las luces

de la República”, diu el pare de Moncho, posant de manifest la seva confiança en aquest règim. “Si aconseguim”, assenyala en un altre moment el mestre, “que una sola generació crezca llibre en Espanya ya nadie les podrá arrancar nunca la libertad”.

Racionalitat i llibertat són les claus que han de permetre el ple desenvolupament de la humanitat de cadascú. Per a Don Gregorio, “el infierno del más allá no existe. El odio, la crueldad, eso es el infierno. A veces el infierno somos nosotros mismos.” El seu pensament no contempla la possibilitat d’una dimensió transcendental en l’home. Ell defensa la necessitat d’engrandir l’ésser dels nens amb el coneixement del món –lloable inquietud–, però els seus arguments, basats en l’ús de la raó, resulten impotents quan del que es tracta és d’evitar que l’infern siguem nosaltres mateixos. Establir la raó i la llibertat com a fins suposa un greu perill. És un perill del qual ja va alertar el filòsof alemany Friedrich Nietzsche, referint-se al pensament de la Il·lustració, perquè raó i llibertat han d’estar al servei de l’home, d’un ideal d’home, i no pas a la inversa. Les raons profundes de l’actuació i el pensament del mestre es fan d’alguna

manera explícites en l’escena que transcorre a la biblioteca de casa seva amb el vailet, que coincideix amb el moment en què explica els motius de la seva solitud. Triant un llibre perquè aquell el llegeixi, don Gregorio agafa dos volums. L’un, el que acaba donant-li, és *l’Illa del Tresor* de R. L. Stevenson. L’altre, el que torna a posar a la llibreria –potser per a una millor ocasió– és *La conquesta del pa* del príncep rus Piotr Kropotkin. Conegut pensador anarquista que va basar la seva teoria sobre l’assoliment d’una societat ideal –comunista– en el desenvolupament del coneixement científic.

Amb la seva concepció, i retornant als versos que citàvem al principi, el mestre s’impedeix la comprensió del sentit de la responsabilitat amb què carrega Caïn per haver assassinat el seu germà Abel. I encara més, s’impedeix d’entendre el significat de la protecció que rep aquell. Significat que no és de cap de les maneres banal quan del que es parla és d’una lluita fratricida com la que va suposar la Guerra Civil espanyola.

Manfred Díez

Fitxa tècnica:

Director: José Luís Cuerda

Productors Executius: Fernando Bovaira, José Luís Cuerda

Productor Associat: José María Besteiro

Muntatge: Nacho Ruiz Capillas

Guió: Rafael Azcona a partir d’una narració “La lengua de las mariposas”, de MANUEL RIVAS, que es troba dins el llibre *¿Qué me quieres, amor?*

Fotografia: Javier Salmones

Música: Alejandro Amenábar

Direcció Artística: Josep Rosell

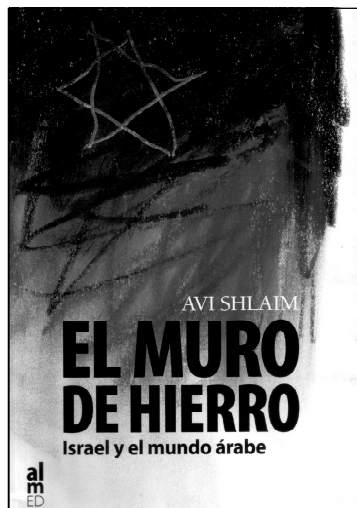
Vestuari: Sonia Grande

Repartiment: Fernando Fernán Gómez (Don Gregorio); Manuel Lozano (Moncho); Uxía Blanco (Rosa); Gonzalo Uriarte (Ramón); Alexis de los Santos (Andrés); Jesús Castejón (D. Avelino); Guillermo Toledo (O’lís); Elena Fernández (Carmita); Tamar Novas (Roque); Tatán (Roque Padre); Celso Parada (Macías); Tucho Lagares (Alcalde).

Espanya, 1999

Duració: 95 minuts

Notícia de **II** llibres



El muro de hierro. Israel y el mundo árabe

Avi Shlaim

Almed. Granada, 2002.

Aquest "totxo", de dos o tres quilos i 778 pàgines, és una exposició extraordinàriament documentada d'un aspecte essencial de la història recent d'Israel duta a terme per un catedràtic de Relacions Internacionals de la Universitat d'Oxford, que ha estudiat especialment el conflicte àrab-israelià.

És jueu (no sé si israelià) i no se n'amaga pas.

"El mur de ferro" és una expressió de Jeev Jabotinsky (1880-1940), considerat el pare espiritual de la "dreta" israeliana. Era el títol de dos articles

publicats l'any 1923, la tesi dels quals era que només era possible una entesa amb els àrabs de Palestina si entre ells i els israelians s'establí un "mur de ferro", és a dir, un exèrcit prou poderós per a assegurar la supervivència dels jueus. Rebutjava, doncs, com a utòpic i irrealitzable, el pensament d'un cert sionisme moderat, que considerava la possibilitat d'una Palestina unida, sota ègida jueva, que incorporés la població àrab.

Tot aquest llibre és l'exposició documentadíssima, de com aquesta idea ha estat subjacent a la política de l'Estat d'Israel i d'una manera especial i manifesta en la dels seus governs de "dreta". I això, des de la proclamació de l'estat, l'any 1948, fins al 2002 amb la segona elecció d'Ariel Sharon. A aquesta idea cal afegir-hi, amb major indeterminació i més intermitències, la del Gran Israel, concepte una mica difús que va des de la possessió de tota Palestina fins a l'hegemonia israeliana a l'Orient Mitjà.

No és un llibre que, àdhuc si hom coneix una mica la història, pugui llegir-se de pressa. Moltes vegades cal tornar enrera i rellegir, per poder lligar bé els episodis i els seus protagonistes. És en aquest aspecte,

que, a benefici del lector, l'autor hauria pogut donar-nos en Annex una brevíssima biografia dels personatges cabdals: data i lloc de naixement, data de la mort si s'escau, relació amb la persecució nazi, arribada a Palestina... Són dades importants, que els qui no tenim la història a la punta dels dits hem d'anar cercant en llocs diferents, amunt i avall del text:

Almenys Ben Gurion, Sharet, Dayan, Abba Eban, Golda Meir, Eshkol, Rabin, Begin, Shamir, Peres, Netanyahu, Sharon, entre els israelians; Faruk, Nasser, Sadat, Mubarak, Assad de Síria, Glubb Pacha, Abdallah i Hussein, el libanès Gamayel... Noms que surten i tornen a sortir, i que convé no perdre de vista enmig de tants altres.

És un llibre que em planteja moltes reflexions i m'obliga a fer-me moltes preguntes.

1.- Després de la guerra dels Sis Dies i de les "taules" de la del Yom Kippur l'any 1973, el "mur de ferro" és ja un fet irreversible. Si hi afegim la bomba atòmica, i, més tard, la caiguda del mur amb la desaparició de la perspectiva d'una guerra mundial, no existeix la més mínima possibilitat que ningú tiri els jueus al mar.

2.- Els països àrabs, l'un darrera l'altre, així ho han reconegut.

3.- El que podríem anomenar "consciència nacional palestina" ha estat fonamentalment el producte de la ceguesa i l'erràtica i pèssima política exterior israeliana. Intentaré explicar-me.

Henry Kissinger va dir (segons l'autor): "Israel no té política exterior, només polítiques interiors".

Aquesta que em sembla una gran veritat comporta (o és conseqüència) d'una absoluta desconsideració dels "altres". De tots els altres. Els palestins, els àrabs en general, però també dels qui en un cert moment foren aliats, Gran Bretanya, França, els maronites libanesos i, àdhuc, dels Estats Units.

I qualsevol relació "humana", ha de partir de l'admissió de l'existència de l'"altre", considerat, d'alguna manera o en algun aspecte, com a "igual", que és dir com a persona. Això és el que incomprendiblement semblen haver estat incapaços de fer els successius governants israelians.

Aquesta inconsideració pot produir diferents reaccions en l'"altre": en el cas dels àrabs

palestins, la que ha produït és la de la presa de consciència que són "algú", és a dir, la presa de consciència nacional. Amb tota veritat em penso que podem afirmar que l'Estat palestí és una creació d'Israel. Un Estat palestí que, segons tota lògica i a no ésser un dal·tabaix imprevisible, acabarà existint, però que podia no haver existit.

En efecte, als inicis del conflicte els estats àrabs, més o menys consolidats, no en sentien pas la necessitat i potser en el fons no n'eren partidaris.

Només Jordània, a través d'Abdallah i de Hussein, estava disposada a encapçalar un Estat que hagués incorporat la població àrab de Palestina i una part indeterminada del seu territori, bàsicament la Samària. Només la política tancada i caparruda d'Israel va tancar la porta a aquesta solució que al principi els àrabs palestins haurien molt probablement acceptat.

Israel, avui, ha perdut l'oportunitat d'assimilar al seu Estat un cert nombre d'àrabs, i de tenir per veí un estat àrab més aviat amic.

Quant als Estats Units, el que es desprèn d'aquest llibre és que Israel ha estat sempre un aliat extremadament empipa-

dor. Una mica com de Gaulle ho fou per a Churchill. No queda clar, en el text, fins a quin punt l'existència d'Israel "depèn" dels Estats Units. No és aquest el tema de l'autor. Jo m'inclinaria a creure que en aquest punt, com en el del "perill" soviètic, se'ns han exagerat molt les coses i que Israel hauria sobreviscut de totes maneres. La influència del "lobby" jueu a Estats Units i l'ajuda a Israel és, però, innegable. Com també sembla innegable que el grup de pressió jueu va influir en la derrota de Bush pare davant de Clinton, el més pro-israelià dels darrers presidents.

4 - Que Israel sigui un estat consolidat reconegut pels estats àrabs i que la consciència nacional dels àrabs palestins sigui un fet irreversible fa completament absurda la política de retards, entorpiments i punxades en forma d'assentaments que practica el govern israelià. Què esperen, doncs, quan la necessitat d'un Estat palestí ha estat reconeguda àdhuc pels Estats Units? Poden aconseguir un Estat palestí que no els sigui mai una amenaça i un "status" de Jerusalem que els permeti no perdre mai la cara. Per què no ho fan?

Com és que un poble tan intel·ligent és incapaç d'articular una majoria que acabi d'una vegada amb aquestes polítiques absurdes? Jabotinsky, en els seus articles del 1923, reclamava el "mur de ferro" com a condició prèvia per a qualsevol pacte posterior. El mur de ferro ja el tenen, què esperen, doncs?

5 - Els règims comunistes van caure, es varen desplomar, quan, passats setanta anys, van desaparèixer els últims vestigis de les generacions autènticament revolucionàries. Tot llegint el llibre d'Avi Shlaim pensava en la possibilitat que a Israel passés el mateix. Que un cop desapareguda la generació que havia patit la persecució nazi i estabilitzat l'Estat d'Israel, desapareixeria la por i triomfaria el sentit comú.

Però he recordat que el rabí Jacob Taubes, als anys vuitanta, feia notar ja la insuportable i perillosa petulància dels fonamentalistes ortodoxos "made" in Harvard, que ajuntaven a l'ignorant menyspreu americà de tot el que desconeixen (que és quasi tot), un messianisme agressiu.

La paradoxa del moment actual és que un brètol dretà com Sharon hagi de parar, mal-

grat ell, uns brètols molt més brètols que ell mateix, que pretenen perpetuar els seus estatus de "senyors" i d'elegits".

(6 - Entre parèntesis. Així com els jueus fan pensar de vegades en aquells vascos, que no són tots, gràcies a Déu, que acaben qualsevol discussió sobre qualsevol tema tallant de cop amb un "Sí, pero yo soy vasco" i us pregunten educadament si ja heu vist el darrer Mapamundi de Bilbao, Yasser Arafat he pensat moltes vegades que no era àrab, sinó gallec.)

7 - Què passa, doncs, amb aquest poble d'Israel, a qui foren confiades la Llei i les Promeses, aquesta gent tan extraordinàriament dotada des del punt de vista humà i que no ha quedat pas desvinculada dels designis de Déu sobre la humanitat?

8 - En tot cas, si hom posa costat per costat Abu Mazen i Sharon, queden pocs dubtes sobre qui és una persona civilitzada i qui és un animalàs.

Jordi Galí I Herrera



Israel, el somni i la tragèdia (Del sionisme al conflicte de Palestina)

Joan B. Culla
Edicions La Campana.
1. ed. setembre 2004

Si hi ha un conflicte al món que sembla irresoluble i que a més rep una atenció constant per part dels mitjans de comunicació, aquest és sens dubte el que enfronta israelians i palestins. Com afirma l'historiador Joan B. Culla a la introducció del seu llibre, en aquest litigi tothom arreu del món pren partit ràpidament a favor d'un bàndol o altre amb "doctrina pròpia -sovint, sota la forma més contundent i

categòrica”, a diferència del que passa amb altres conflictes molt més mortífers, sovint oblidats i sense “bons” ni “dolents” a priori (només un exemple: qui fa cas dels dos milions i mig de morts des del 1998 a la guerra del Congo i qui en coneix els actors i els motius?).

Tornant al Pròxim Orient, Culla ha escrit un llibre d'obligada lectura per a tots aquells qui pretenen opinar sobre el tema a partir de l'últim atemptat suïcida o de l'última represàlia militar, i no s'adonen que “per als palestins, la matança de Deir Yassin del 1948 resulta tan propera i significativa com per als israelians la matança d'Hebron del 1929”. Es tracta, doncs, de conèixer la història d'uns fets que comencen al segle XIX a Europa quan des de diverses comunitats jueves perseguides en major o menor grau comença a estendre's la idea del sionisme, que preconitza la creació d'un Estat propi per als jueus en un territori que no necessàriament ha de ser Palestina.

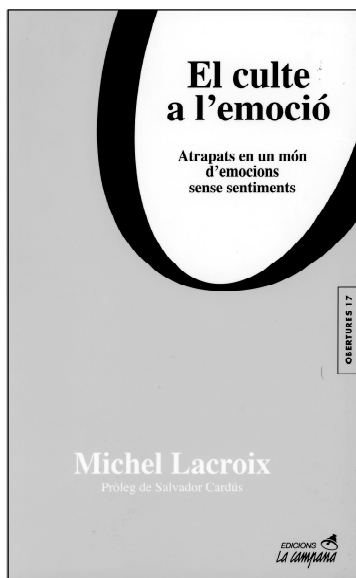
Resulta apassionant resseguir a partir d'aquí tots els moviments, pactes, traïcions, faccions i batalles que es gesten abans, durant i després de

la creació de l'Estat d'Israel en els diversos fronts: dins de la comunitat jueva, al Pròxim Orient (sota ocupació turca, i anglesa i francesa després) per part dels àrabs, i a les capitals de les grans potències (Londres, París i Berlín primer, Washington i Moscou més endavant). Culla fa una síntesi magnífica d'una història molt desconeguda per a la majoria d'europaus actuals, tot i que és la història europea recent qui crea el problema (i no, com es pensa o voldria tanta gent del nostre entorn, els Estats Units. Només cal recordar els *pro-groms* russos o els camps de concentració nazis).

Conèixer, doncs, l'últim segle del conflicte israelopalestí té múltiples beneficis: poder parlar-ne amb coneixement de causa, relativitzar l'odi cap a l'altre bàndol (tothom té raons prou legítimes), saber que els líders que propicien acords per a la pau són tomats pels radicals del propi bàndol i no per l'enemic i, en definitiva, substituir els tòpics per arguments basats en la realitat que permetin un debat racional. Potser semblen conclusions molt òbvies, però sentint o llegint la majoria dels periodistes que “informen” sobre Israel i Palestina a

Catalunya, un sempre té l'esperança que a aquests professionals, ni que sigui per casualitat, els caigui a les mans un exemplar d'*Israel, el somni i la tragèdia*.

Antoni Vallès



El culte a l'emoció

Michel Lacroix
Pròleg de Salvador Cardús
 Edicions La Campana
 Barcelona, 2005.

Suposo que tothom ha vist, ni que sigui de reüll mentre canvia de canal de televisió, un d'aquells programes on hi va gent que explica detalls, més o menys íntims, de les seves vides. El que m'ha encuriósit si alguna vegada m'hi he entretingut en contemplar aquestes escenes, és el plor descontrolat que es manifesta de manera més aviat sovintejada pels participants. I no pas pel plor en si, és clar, donats els tipus de situacions on es produeixen, sinó pel que significa la seva conversió en espectacle públic.

Ha estat la tragèdia, espectacle teatral que provoca la catarsi dels seus espectadors, substituïda per un sucedani més "autèntic" i alhora més "intens" i que, en lloc de purgar les nostres passions ens les fa viure -alliberar-les- una i altra vegada?

El culte a l'emoció, de Michel Lacroix, és un petit assaig sobre com intervé l'emoció -les emocions- en el nostre quefer diari. El professor Lacroix sosté que l'emoció -sense acabar mai de definir-la- es presenta plenament entre nosaltres en diferents èpoques de la història, com per exemple en el Romanticisme, i ressorgeix en la nostra. En aquests moments de la història, i és el que ell observa, l'emoció suplanta el sentiment, diferenciant-se entre elles segons el ritme, de tal manera que la primera -l'emoció-xoc-afavoreix el soroll, l'exaltació i, en definitiva, l'atordiment. El sentiment, d'altra banda, cerca la reflexió, l'estat de contemplació que ens permet pensar sobre les coses.

El llibre segueix el següent fil argumental: l'emoció retrobada, l'emoció desnaturalitzada i el bon ús de l'emoció.

En la primera part el professor Lacroix descriu el paper de l'emoció en la vida quotidiana, les causes del seu ressorgi-

ment i les bases filosòfiques que el sustenten. En la segona part analitza les conseqüències sobre l'individu, els seus excessos i la insensibilització que fomenta. Finalment se'ns presenta un programa alternatiu al viure predominant, s'elogia la lentitud i, especialment, es valora l'actitud d'admiració com l'actitud educadora per excel·lència.

Aleix Buch

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 Meditació 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 CONTRADICCIÓ"

- 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. Raül Carreras, *Villaruel, 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



Com tu, volem un país més modern i segur

Per això, en dos anys, ja hem reformat 1.500 quilòmetres de carreteres i tenim en marxa l'eix Vic-Ripoll, l'eix Maçanet - Platja d'Aro, l'eix Vilanova i la Geltrú - Manresa i l'eix Reus-Alcover i Palamós-Palafrugell. I només és el principi. Perquè, ben aviat, desdoblarem l'eix Transversal. Ampliarem i millorarem la xarxa de metro i ferrocarril. Invertirem més en tecnologia, en seguretat, en recerca i en millors comunicacions. Com tu, volem un país de primera línia.



