



**Núm. 88. Segona època
abril - juny 2006**

3 Una nació Europea
de ciutadans lliures
Editorial

4 Axiologia educativa
per a occident
Octavi Fullat i Genís

31 La influència de la
Guerra Civil en la
política actual
Josep M. Solé i Sabaté

37 Just ara que no la
tenim...
Josep M. Ballarín

39 ENTREVISTA
Francesc Marc Alvaro
Ramon Tremosa

47 Quan s'embruta
la política?
Joaquim Ferrer

54 La tercera fase
Josep Hereu

57 NOTÍCIES DE CINEMA I
LLIBRES

Núm.

88



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

UNA NACIÓ EUROPEA DE CIUTADANS LLIURES

Editorial

“El Parlament de Catalunya, recollint el sentiment i la voluntat de la ciutadania de Catalunya, ha definit Catalunya com a nació d’una manera àmpliament majoritària. La Constitució espanyola, en l’article segon, reconeix la realitat nacional de Catalunya com a nacionalitat”. Aquest fragment del preàmbul de l’Estatut d’Autonomia de Catalunya parla de tres coses: d’un sentiment i voluntat de la ciutadania de Catalunya, d’una definició del Parlament de Catalunya i d’un reconeixement de la Constitució espanyola. Són com tres veus que no enllacen o no enllacen prou. En conseqüència queda com surant si els ciutadans de Catalunya a part de sentiment i voluntat entenen el que són o no ho entenen. El redactat permet plantejar un inquietant interrogant: no té enteniment la ciutadania de Catalunya? Potser la pitjor conseqüència de tot el rebombori sobre aquest Estatut haurà estat deixar una mica arreu la impressió que el que Catalunya és no s’entén gaire perquè Catalunya és una realitat molt complicada. El que aquesta sensació romanguí com una dada constant de la vida catalana no pot ser una bona cosa.

Un de tants intel·lectuals amb opinió que circulen pel nostre país escrivia: *Si se’m demanés quin és el meu resultat ideal del 18 de juny, el resultat polític millor, la decisió més pragmàtica i ideològica alhora, diria que és que guanyi un sí suficient però que no perdi el no, és a dir, que hi hagi un no també suficient. Un sí pragmàtic per consolidar-nos en un present millor i un no crític amb el resultat assolit que sigui un avís per dir que aquest Estatut és un pas, no satisfactori, en el procés que*

plantejem. Aparentment això és com una bona anàlisi i potser molts el subscriuríem en un primer impuls perquè estem com molt avesats al matís i la subtilitat, a combinar pragmatismes i idealismes, a narrar-nos contínuament processos i plantejaments. Si ens ho mirem més a poc a poc potser podríem adonar-nos que tot comença amb aquesta expressió que sembla ben innocent: *“el meu resultat ideal”.* L’un en té un, l’altre en té un altre n’hi ha molts, ens els discutim abans i ens els discutim després, ens els discutim sempre. Avancem el que hauria de ser la realitat, després renyem la realitat real. Com que el resultat real no coincideix gairebé mai amb les nostres formulacions ens trobem moltes més vegades renyant la nostra realitat que observant-la, respectant-la i estimant-la.

«Digueu sí, quan és sí; no, quan és no» (Mt5,37). La nostra realitat és de veritat tan complicada que no la sabem definir d’una manera ben senzilla? No serà que el joc superposat de submissions, pragmatismes, idealismes, processos narrats, plantejaments, aspiracions, reconeixements aliens, persecucions reals, victimismes imaginaris, resistències, covardies, mandres i esperances se’ns ha fet tan i tan complex que potser precisa alguna cosa així com una simplificació i purificació. Junt amb ella cal l’exercici diari de **viure des del goig com el que som: una nació europea de ciutadans lliures.** La densitat de la nostra vida és més decisiva que els crits, o silencis, de les nostres proclamacions; o la migradesa, o amplitud, de reconeixements aliens. La nostra veu en debatre els problemes europeus és la veu confiada de qui parla del que li és propi i s’esforça a portar llum al que és comú. ●

AXIOLOGIA EDUCATIVA PER A OCCIDENT

Octavi Fullat i Genís
Catedràtic de Filosofia de l'Educació
de la Universitat autònoma de Barcelona

No he aconseguit de trobar un mètode satisfactori, tot i el saber d'Habermas i d'Apel, que em permeti elaborar els valors universals. La comunicació en general és abstracció idealista; ens comuniquem inexorablement mitjançant llengües i llenguatges concrets –grec, sànscrit o català, física, ètica o cibernètica–. Per aquest motiu, el meu mètode s'ha centrat en el fet de recórrer històricament els textos que des de Jerusalem, Atenes i Roma han emplenat pàgines i pàgines de la cultura occidental. Això em permet d'oferir uns valors adients per a l'educació d'Occident.

La meua vida, llarga i dilatada, ha constituït una excursió intel·lectual que m'ha conduït des dels orígens d'Occident fins a ingressar en el segle XXI, amb la seva sang i els seus cossos esquarterats. Aquesta caminada no ha gaudit d'un *paidogogos* que em guiés de manera indefectible i incontestable. He fet camí d'acord amb la perspectiva luterana, amb la *sola scriptura* –text, en aquest cas, no precisament religiosos–. “*Scriptura sui ipsius interpres*”, de Luter, com a mètode. Així doncs, sense metafísica. Ben cert que he llegit, però tot interpretant a l'estil profà que ja proposava Schleiermacher al segle XIX. M'he servit d'una *Kunstlehre des Verstehens*, d'una tècnica de la comprensió. Entre *Erklären* (explicació causal) i *Verstehen* (comprensió que implica no sols allò *interpre-*

tandum sinó també el mateix *interpretans*), m'he decantat per la *Verstehen*. No hi ha cap més manera de justificar epistemològicament el coneixement en sabers humans –e.g. en història, en sociologia i en axiologia–. Fou Dilthey (1833-1911) qui va remarcar el pes històric en la *Verstehen*. El dinamisme de la vida humana –com a *Erlebnis*– s'estructura, sigui biogràficament sigui històricament, en elements de significació. La vida es fa càrrec de l'existència mitjançant unitats de sentit que ocupen seqüències històriques. Heidegger ha identificat hermenèutica i ontologia en abordar la qüestió de l'ésser a partir del *Dasein*, en què l'ésser es comprèn a si mateix. Gadamer, arrencant de Heidegger –hermenèutica de l'ésser–, retorna en part a Dilthey i dialoga amb les ciències socials; altra vegada la comprensió d'allò humà agafa la dimensió històrica. La comprensió prové del passat, portada per la tradició de sentit. Comprendre l'ésser humà és aplicar un sentit –portat per la tradició– a una situació actual. D'aquesta manera, precisament, he abordat el possible i desitjat humanisme del segle XXI amb vista al procés educatiu. A les ciències empírico-naturals, només els importa allò present; aquesta és la seva veritat. En canvi la veritat en ciències humanes consisteix en el fet d'il·luminar l'actualitat des de la tradició i de cara a l'esdevenir.

L'home contemporani, quan pertany a la Postmodernitat, es desentén de qualsevol transcendència –Déu, Home o Raó– i es considera, com a ésser humà, el subjecte i l'agent de la Història. L'ésser humà es fabrica a si mateix i esdevé desacralitzat. Allò sagrat constitueix el gran obstacle per a la llibertat; la llibertat assoleix plenitud en assassinar l'últim déu, l'últim absolut. ¿Que això reporta tragèdia existencial?, i tant!, només faltaria! Però aquí rau la grandesa de l'home, diuen. Malgrat tot, el postmodern no pot sinó ser l'hereu de l'existència amb sentit d'altres temps. No obstant això, hi ha una voluntat de suprimir aquestes herències. Tanmateix, no és gens difícil descobrir mites i ritus

en el postmodern que recorden el seu pretèrit, vertebrat pel significat o legitimació.

La cultura s'ha secularitzat fins a l'extrem postmodern de negar l'ordre del discurs -Foucault-. Ni *hàgios* (santedat pagana grega) ni tampoc *Hierós* (allò sagrat primigeni en la cosmologia hel·lènica). *L'agapé* (amor generós) no fa de suport a la convivència; com a molt en fa l'*éros* (amor egoista). S'ha enterrat definitivament el *Kerigma* -paraula divina-. El món ha perdut encant -*Entzäuberung* de Max Weber-. Allò que és *bo* s'entén com a sinònim d'*allò que és útil* i no pas d'*allò que és preferible*, entès aquest preferible com a preferència justa. Sense valors ètics consistents -n'hi ha, sens dubte, de volanders- ens hem reduït a la desmoralització. Si encara queda religió, es mostra polimorfa: teologies de Bonhoeffer i d'A.T. Robinson -*Honest to God*-, de fa uns anys, o el llibre de Thomas Luckman, *Zum Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (1963), traduït a l'anglès amb modificacions amb el títol de *The Invisible Religion* (1967).

En el context del ja finit segle xx, tan bigarrat i desconcertant, ¿com podem descobrir els nostres valors occidentals per tal de començar a fer el camí del segle xxi? Em sembla que la tradició, que ens té vertebrats, permet d'orientar-nos donant sentit a la continuació de l'existir històric. Ben cert que es fa difícil de casar els elements postmoderns amb la tradició; però no sembla pas una feina impossible del tot. En canvi, relíquies i nostàlgies faciliten la tasca perquè perviuen des del sentit que Occident s'ha anat injectant al llarg de la peripècia temporal.

Ha quedat destruït el model humanista de la *cristiandat* -segles x-xv- medieval, però sobreviu, si més no a nivell de discurs, la categoria *encarnació*. L'*encarnació* enfronta i alhora assumeix el profetisme jueu i la racionalitat grega, lligada a la tecnologia romana. Conflictes i trobades se succeeixen entre ambdós elements. Fe -aposta i valors- acarant-se amb la Raó -determinisme i tècniques-. El profetisme hebreu s'objectivarà històricament en *liberté, égalité,*

fraternité; el tecnocientisme greco-romà proporcionarà ciències, tant axiomàtiques com empíriques, i també tecnologies de tota mena.

¿Quines són les formes i funcions de l'antropologia moral?, això permet fer-se càrrec dels nostres valors. L'experiència moral constitueix un *factum*, una dada, tal com succeeix amb la renda *per càpita* o amb les aficions lúdiques de la gent. L'*erlebnis* -del verb alemany *erleben*- de la consciència moral apunta, tant a continguts morals com al sentiment del deure o de l'obligació; és a dir, assenyala, tant informacions com actituds psíquiques. En tots dos casos, sembla que és ineludible preguntar-se, tant per l'etiologia, com per la transmissió de valors i d'obligacions. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Lévy-Bruhl i neurofisiòlegs com Monod i Changeux han proporcionat explicacions reductores. Però, a més a més, sempre és possible preguntar-se pel sentit de l'obligació; ¿és possible fer referència a ella sense tenir en compte el concepte de llibertat? ¿Podria jo dubtar seriosament si tot fos massissament racional? Comptem amb l'*ésser*, amb allò ja constituït, amb l'*opus operatum*, amb el *Logos*, amb allò que ens és donat. Tanmateix, també treu el cap l'*haver-de-ser*, allò constituent, l'*opus operans*, el *Mythos*, el sentit; i per dessota, com a hipòtesi -*hypo* (sota), *tesi* (col·locació)-, s'hi insinua el subjecte, la persona. Només si s'accepta aquesta segona dimensió -la de l'*haver-de-ser* enfront de l'*ésser*- agafa vigoria tot allò que fa referència als valors morals, ultra opinions, costums i tics nerviosos.

El meu enfocament se situa a part, a mig camí entre allò simplement donat i allò que obliga ontològicament; si mirem d'esbrinar amb l'experiència la història regional d'Occident, la seva legitimació o sentit, veiem que aquesta història és més que una dada bruta i menys que una obligació radicalment fundada. Les valoracions són fets històrics; els valors, al contrari, si n'hi ha, fan referència a quelcom metahistòric. De tota manera, ¿no podem imaginar que les valoracions que ha fabricat occident gaudeixin de

més consistència que no pas la simple facticitat?, anar perseguint comunitàriament el sentit de l'*ànthropos* és millor que només passar pel decurs temporal com ho faria un cap de bestiar d'un ramat. Gadamer, a *Wahreit und Methode* –primer volum de l'edició castellana–, hi escriu:

Para toda praxis humana hay algo que está ya decidido, y es que tanto el individuo como la sociedad se hallan orientados hacia la felicidad. Pàg. 662

Assolir la felicitat no es fa pas mecànicament, sinó amb diàleg i de manera raonable. Els valors creats no es redueixen a superestructures de la lluita de classes; a més a més comptem amb la feina d'haver de precisar el *telos*. La insatisfacció de l'existència –amb el cinisme o la desesperació a l'aguait– demana esperança en la utopia antropològica. El món es presenta, davant del cos humà, de manera significativa, i no pas com una sensació o percepció zoològica, cosa pròpia del mosquit o del paquiderm. No és el cos el que percep, sinó el meu jo, i aquest jo compta amb la llibertat quan hi ha consciència de futur; si no n'hi ha, la conducta és la d'un ase, tot i tenir una bioquímica cerebral més complexa.

Les finalitats antropològiques es produeixen històricament en la interrelació humana. Alfred Schütz remarca, a *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Viena, 1932), que el nucli del món social es troba en el cara a cara, d'un enfront d'un altre, en l'interior d'un temps i d'un espai precisos. No és possible l'autocomprensió (*Selbstverstehen*) sense l'heterocomprensió (*Fremdverstehen*). Filosofar sobre els valors serà ineludiblement *symphilosophiein*, i aquí rau el pes dels valors històrics, aquells que ens lliura la tradició; són valors d'una comunitat (*Gemeinschaft*) i no pas d'una associació (*Gesellschaft*).

De tota manera, els valors, siguin cristians, marxistes, o d'altres, ens poden alliberar, sempre que no estiguin al servei del poder políticoeconòmic. Fins i tot quan aquests poders diuen que proporcionen la llibertat, des de la concepció democràtica, només "*prétendent donner la liberté comme on donne l'amour dans certaines maisons*". (Georges Bernanos: *Essais et écrits de*

combat, II. La Pléiade, 1968). I hi afegeix: "*Vous vouliez un monde efficace. Vous l'avez. Crevez contents!*" La política fàctica podreix la convivència, i per tant l'axiologia. En canvi el llibre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haia, 1974), de Levinas, ens situa en una perspectiva interessant; aquest text és un comentari a la *Shoah*, en què l'alteritat té la primacia sobre el jo filosòfic.

Històricament hem viscut *Leben im Aufschub*, hem viscut en una pròrroga i una demora constants, com si mai no acabés d'arribar allò de més interessant. El *ho nun Kairos* intens encara no s'ha presentat. En aquest espai temporal expectant, Europa va elaborar les seves valoracions-valors, i les ha produïdes un per a l'altre, i no de manera egoïsta com prescriu el model cartesià de l'*ego cogito*. Els subjectes històrics en comunitat han volgut establir un ordre assenyat en contra de les matances, les quals obliden que l'altre és també subjecte. El discurs s'ha mostrat més magnànim que la nuesa dels fets. Però els valors no són pas fets, sinó exactament discursos. D'esquena a la intersubjectivitat, el subjecte acaba sent pèrfid. Un subjecte absolut deixa de ser persona; els valors d'Europa, els ha animat el diàleg i la discussió i no pas l'omnisciència de despotes inspirats, siguin polítics, eclesiàstics o tecnocientífics. Els estructuralistes, i més tard Foucault –*L'Archéologie du savoir*– i Deleuze –*Diférence et répétition*–, han oblidat el subjecte, però ¿no es tracta potser del subjecte de Descartes en comptes de referir-se al subjecte pacient de Levinas, que es construeix precisament des de la importància del tu? El subjecte autònom no ha pas predicat els valors d'Occident; i en canvi sí que ho ha fet el jo que és solidari o s'esforça per ser-ho.

El jo solidari es comporta responsablement, en oposició a la mecànica que es planteja en el Llibre x de la *Politeia* de Plató, en què *eros* s'orienta vers la fixesa d'allò etern. Hans Jonas, en contra del platonisme, remarca la importància de la responsabilitat en un món que canvia; bandeja escodrinyar l'eternitat i retorna la mirada cap a allò temporal, sempre tan fràgil i perible. El seu llibre *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt am Main, 1979) gaudeix d'aquesta

perspectiva. Ser responsable es tradueix en el fet d'oferir resistència a la banalització del mal, tal com va fer el txec Jan Patocka en el si de la dictadura comunista txeca, malgrat que li costés la vida el 1977 a l'edat de 70 anys. Els valors exigeixen *engagement*, compromís; no en tenen prou que els admirem. No obstant això, els valors no són el suport últim de l'*engagement*, aquest recolza en el patetisme de l'*Abgrund*, de l'abisme, de la desraó. Ens comprometem davant un obstacle, i esdevenim així patètics i entendidors, però, això sí, amb uns valors a les mans. Els valors històrics ens injecten el coratge de viure, però no la raó de viure; la patètica ens llença vers la poètica -del grec *poiein*, produir-. Tan còmode que era quan l'Absolut ens fonamentava del tot; però això s'ha acabat en el si de la Postmodernitat i ara cal aprendre a viure tot sabent que no comencem res. És clar que hom pot preguntar-se sempre: però, a veure, ¿i per què he de ser moral? Tanmateix, aquest interrogant és, per ell mateix, immoral. I per si no n'hi hagués prou, Gilles Lipovetsky, a *Le crépuscule du devoir* (Galimard), ens explica que:

Les démocraties ont basculé dans l'au-delà du devoir, elles s'agencent... selon une éthique faible et minimale. -Pàg. 14-15

No calia esperar res més de la secularització de la cultura. L'ètica només es fonamenta des de l'Absolut, però l'ètica no proporciona l'Absolut, en contra de Kant. Només roman la història i la seva recerca col·lectiva de sentit. ¿Tal vegada la raó proporcionarà solidesa als valors? Sembla que no. ¿Per ventura una norma esdevé justa perquè el raonament que la reporta és veritable? Més contundent: ¿Per què cal justificar les normes?, el que defineix la humanitat no són pas les normes, sinó la seva normativitat, la seva capacitat de fixar-se línies de conducta en el si d'una història regional. Així tenim que Antígo-

na, la de Sòfocles (segle V aC), decideix enterrar el germà perquè abans ha fet una tria fonamental sobre el model de vida, el qual pren força en la raó. Habermas -*Erläuterungen zur Diskursethic*- tampoc no ha fonamentat la moral, i s'ha limitat a determinar sota quines condicions una norma es pot considerar acceptable. En la feina de fonamentar l'axiologia, la raó instrumental i científica és encara més feble que la raó crítica. Husserl -*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; he treballat amb la versió francesa de Gallimard, 1976-, Husserl, s'oposava a tractar els fets socials com si fossin coses. Escriu: "Les

ciències positives no fan res més que produir homes positius" (pàg. 10), éssers humans que es pregunten sobre la manera com s'accedeix al fet, i no s'adonen que un fet no es distingeix del sentit que té per a mi. No comptem amb fets en estat brut; tots

són producte de perspectiva.

El llarg recorregut a través de la història d'Occident, al capdavant, ¿quins valors insinua?

No he tractat sobre la qüestió dels fonaments de l'axiologia, sinó que només enceto el tema dels continguts o valors, especialment d'aquells que em sembla que són matrius. En tot cas, no em refereixo a fonaments ontològics de l'humanisme occidental. El que sí ha quedat assentat, com a fonamentació (*Grund* o *arkhé*), és que l'hermenèutica que he practicat legitima amb la *phronesis* (prudència) els continguts axiològics que presento. La *Selbsreflexion*, l'he portada a terme des de la tradició europea, a mig camí, doncs, entre una lectura emancipadora -Habermas- i una lectura rememorant -Gadamer. No sé pas si comptarem amb una escatologia de l'alliberament, molt habermasiana, però també molt jueva; el fet indiscutible és la llum de la tradició. Comprendre el nostre humanisme no és tant projectar-se en el text de la tradició com exposar-se en aquest text. Al cap

L'ètica només es fonamenta des de l'Absolut, però l'ètica no proporciona l'Absolut

i a la fi, el text dels historiadors -*Historie*- no coincideix amb les existències històriques -*Geschichte*-; els escrits dels pensadors no s'identifiquen amb les peripècies vivencials. L'hermenèutica legitimadora és *ad infinitum*, el fenomen humà és inacabable.

La cristiandat o cristianisme dominant, de la baixa Edat Mitjana, amb les seves estructures polítiques, diplomàtiques, militars, jurídiques, científiques, tècniques, artístiques, econòmiques, amb les seves institucions prepotents, amb les catedrals, monestirs, museus, biblioteques, folklore i discursos filosòfics i teològics..., em fa la impressió que ha passat definitivament a Europa. En tot cas, roman en forma de fonamentalisme alarmant. Havent transitat per la prova dura de la Modernitat, i encarat ara amb la dislèxia mental de la Postmodernitat, al cristianisme com a fenomen cultural, només li queda presentar humilment els valors, que certament ell hauria d'encarnar, els valors que han configurat i donat sentit a l'humanisme d'Europa i que poden il·luminar la peripècia de tirar endavant.

Tot seguit, insisteixo en el valor de la *dignitat* de cada ésser humà, i en els valors que s'hi apleguen, ja que es tracta del valor primer i de la deu, si ens refiem de la tradició occidental. Només després, el saber precís i el fer eficaç poden organitzar-nos axiològicament amb vista al millor. Sense la dignitat de cadascú, és còmode de reduir els éssers humans a l'*Home*; la raó redueix els homes de carn i ossos a universals perillosos. Stalin, Pol Pot, Pinochet, Fidel Castro, Franco, Salazar, Kim II Sung, Hitler, Stroessner, Milosevic..., s'han estimat més la Raó i l'Eficàcia pel damunt de la Dignitat de cada persona. Dignitat, seguint Kant, és allò que fa que a un altre ésser humà, l'hagi de tractar sempre com a finalitat i mai com a mitjà o instrument per a una altra cosa. La dignitat configura un valor, una utopia; sense comptar amb aquesta el grup humà es dissipa i s'esvaeix. Levinas ens ho ha recordat des de la *Torah*: l'humanisme dels Deu Manaments es redueix a l'humanisme que defensa la dignitat de l'altre ésser humà. El valor de cada proïsme és infinit. En la narració originària del *Gènesi* s'explica imaginativament el perquè d'aquesta dignitat:

L'Etern va modelar l'home amb pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida, i l'home es convertí en un ésser viu. 2, 7

La terra, o pols, es diu *adamah* en hebreu; l'ésser humà és, per tant, *adam*. Però no n'hi ha prou de la pols per assolir l'estatut humà. Si fos així, se'l podria caçar com un conill, una perdiu o un ximpanzé. A més de terra, posseeix dignitat; això és el que significa l'alè de l'Etern. La dignitat de l'altre reporta, no solament el respecte, sinó sobretot l'amor. Aquesta és una constant de l'humanisme occidental; tanmateix, tenim el seu lloc primigeni en el *Levític* hebreu:

No siguis venjatiu ni guardis rancúnia contra ningú. Estima els altres com a tu mateix. Jo sóc l'Etern. 19, 18

L'altre pot ser fins i tot l'esclau, l'estranger, l'enemic. Les institucions jurídico-polítiques garantiran la justícia, no pas l'amor. Això ja és un assumpte moral.

Matar és aquell acte que anorrea del tot el dret a parlar, qualitat primera de la dignitat.

L'Etern va donar al poble d'Israel aquests manaments: ... No mataràs. *Èxode* 20, 1 i 13

L'Etern va fer una aliança amb nosaltres a l'Horeb...

A dalt de la muntanya, us va parlar cara a cara, des del mig del foc...

L'Etern digué: No mataràs. *Deuteronomi* 5; 2, 3, 17

La gran narració bíblica fonamentadora de la dignitat passa als Evangelis, rep la influència greco-romana i al capdavant nodreix els Drets Humans. Matar o esclavitzar o fer neteja ètnica, en nom de Déu -cristians de les Croades o de la Inquisició, islàmics i jueus fonamentalistes, etc.- és blasfemar. L'alè diví habita en cadascú i no en una espècie humana universal. La *Shoah*, o genocidi nazi, i també qualsevol altra manera de fer callar al distint i diferent, humilia i devasta la dignitat, encara que el diferent sigui un cristià, fet que de vegades s'oblida. Un ésser humà reduït a nombre, a objecte, a no-parlant, ha deixat de ser digne; és un rat-penat, un ase o potser un goril·la. Arribats en aquest extrem, els assassins han deixat de ser-ho. Sols la dignitat

salva el jo de cadascú, salva el seu espill en què emmirallar-se. Buchenwald o Kosovo o Torres bessones, o Madrid 2004...; desolador, erm. No disposem de cap altra esperança amb vista al segle XXI que no sigui la que neix de la dignitat humana. Amb aquesta, encara tot és possible. *Das Prinzip Hoffnung* (1959), d'Ernest Bloch. Amb la dignitat com a utopia encara esdevé factible pronunciar la paraula *demà*. Que ningú no robi l'esperança de l'altre, i menys encara, si hi escau, la d'un infant.

L'home es defineix per la capacitat de parlar, i aquesta capacitat viu específicament de qüestionar, argüir, objectar, inquirir, demanar comptes, indagar. Així doncs, qui parla s'inscriu en el futur tot reconeixent-se com a projecte; ¿què serà de mi? Instal·lar-se exclusivament en l'instant obre vers la deshumanització.

Alfred Schütz, en el llibre esmentat *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1923), troba el fonament de les ciències socials, no en constructes sociocientífics, sinó en el sentit social de qualsevol actuació. L'ésser humà és un caminant que percaça

el sentit. ¿Paga la pena prosseguir? Abraham respon que sí, i així es continua fins a la Il·lustració i al marxisme i al mateix positivisme –si més no de Comte–. Allò nostre és la Pasqua, el *Pessah* jueu, passar per damunt de, és a dir, continuar superant-nos. Anant bé, acut el *Mach-yah*, el Messies, allò esperat. Si el món és absurd, la moral hi és de més. Però, ¿pot no ser absurd si no disposem d'Absolut –perspectiva postmoderna– ni que sigui el de la Modernitat? Amb la *nausée* sartriana, postmoderna –Sartre fou lògic; no ho foren altres postmoderns–, no hi ha manera de bastir una ètica, i sense ella l'humanisme que podria néixer seria tan efímer que més valdria embriagar-se i atordir-se. Si pretenem fer només un món ric, el fabriquem postmodern, alienat i begut. L'humanisme occidental no pot existir en l'anàlisi i en la intros-

pecció sempiternes; el seu destí és l'obertura, portar l'encarnació cristiana –allò jueu dintre d'allò grec i d'allò romà–, que ha sadollat la Modernitat tota, i sobreviu com a relíquia i nostàlgia en la Postmodernitat, transferint, deia, l'encarnació a d'altres pobles i civilitzacions, tot i que, això sí, només com a proposta i oferiment. No comptem amb la Veritat, en contra del que defensen el Papa de Roma i Bin Laden. La neurosi no és pas la veritat. La veritat és només cosa de l'Etern i aquest Etern se'ns mostra com a silenci.

El mètode hermenèutic aplicat a sabers humans o socials permet de no caure en la idolatria, la qual adora, com si fos déu, el resultat d'una recerca o investigació. La interpretació del fenomen humà se'ns manifesta com a inexhaurible; és una tasca perpètua. L'*anthropos* consisteix

en exegesi de si mateix, en haver de llegir els seus propis productes sense defalliment a fi d'orientar-se en el seu pelegrinatge. La impaciència per conèixer l'humanisme definitiu no fa res més que abocar-nos a la calamitat de confondre el que és relatiu

amb allò que és absolut. Pecat d'idolatria. L'humanisme del segle XXI viurà de la tradició, interpretada en la cruïlla present. Més encara; no hi ha hermenèutica si el text de la tradició interpretat no s'aplica a la vida quotidiana. El simple discurs mental serveix per a l'axiomàtica, però no per a la feina hermenèutica. Aquesta s'acaba en el fer i en el compromís.

“Estima el teu altre” no és sols un enunciat per a l'intel·lecte; exigeix, a més, compliment. I el valor de l'amistat, del voler, de la dilecció i de la cordialitat, ens arriba des de la tradició. Es fa imprescindible aplicar la interpretació dels textos sobre l'amor a la circumstància actual. Així, Hanna Arendt, a *The origins of Totalitarianism* (1951) –m'he servit de *Le système totalitaire*; Seuil, París 1972–, des de la dignitat de l'ésser humà, escriu:

**No disposem de cap
altra esperança amb vista
al segle XXI que no sigui
la que neix de
la dignitat humana**

Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. Pàg. 197

Amb aquesta consideració va interpretar els textos sobre l'amor de la tradició, i els va aplicar a la barbàrie nazi. Amor i totalitarisme estan a les antípodes; a cadascú i a cada grup, després, actuar. Arendt va remarcar que els camps d'extermini foren laboratoris de la humanitat buidada de persones, ja que aquestes són singulars, distintes, imprevisibles. Els camps nazis van disoldre la multiplicitat dels éssers humans en la unitat d'allò perfecte. Lenin, Mao o Milosevic o Fidel Castro han actuat si fa no fa; la sang d'en Joan o de la Montse no compten gens. Allò que troben valuós aquests il·luminats és la societat perfecta comunista o bé la valuosa raça eslava. Però sense individus singulars no hi ha dignitat encarnada ni tampoc amor possible. No té cap sentit que la unitat s'estimi a ella mateixa; s'estima inexorablement allò altre respecte de mi, s'estima allò dispar. França, Espanya o Anglaterra o... són universals perillosos que esclafen l'ésser humà de carn i ossos. El ciutadà en general no existeix; sols comptem amb aquest o amb aquell ciutadà. L'abstracció és dogmàtica.

Un altre valor sedimentat, malgrat que sigui dolorosament, és la llibertat. El concepte de llibertat s'arrela, tant en el pensament grec com en el jueu i en el cristià. Grècia ens ha ensenyat a ser lliures enfront de la naturalesa. *Eleutheria* Tanmateix, no som lliures solitàriament sinó solidàriament, en la *polis*. L'univers bíblic presenta la llibertat com un regal de l'Etern creador; vista així, la llibertat és l'inici absolut tant del bé com del mal. En canvi el pensament cristià ha intel·ligit la llibertat a manera de responsabilitat.

Posats a organitzar l'ampli llegat axiològic d'Occident, em lliuro a un joc perillós que consisteix a precisar una enumeració de valors que deriven de la llarga història occidental. Els tres pilars, que aguanten els valors, els constitueixen: la *dignitat* de cada jo humà -món hebreu-; el *conèixer*, que va a la recerca de la veritat -espai

hel·lènic-, i, per últim, l'*eficàcia* i l'*eficiència* per aconseguir allò decidit -àmbit romà-. Tot seguit m'endinso en allò arriscat i agosarat.

¿Com es poden enfocar problemes com la clonació humana, l'enginyeria genètica, l'homosexualitat, la inseminació artificial...?, ¿potser a partir de quaranta anys sense haver llegit seriosament un sol llibre temàtic, i deixar ara de banda els llibres divertits? La ximpleria en el poder. ¿Quines obres serioses han llegit, els darrers deu anys, Chirac, Bush o Aznar o qui sigui que pugui manar? Per contra, Jürgen Habermas s'ha plantejat, a còpia de rumiar, el tema d'Europa. I es pregunta si hi pot haver *demos* europeu sense *eth-nos* europeu. Els polítics, com que són déus, ho saben tot sense necessitat de discórrer, tal com feia Lenin. Qui ho sap tot, ¿per què ha de llegir llibres? Sòcrates ens va fer adonar que la deu del saber rau en el *sé que no sé*.

Jo m'estimo més esperar desesperadament després que el discurs m'ha deixat en dejú; si més no, ni m'enganyo ni m'estafo. René Girard, a *Des choses cachées depuis la fondation du monde* i a *La Violence Sacré*, ens proporciona més material de reflexió que la suma de tots els discursos dels polítics actuals per tal de fer l'excursió del segle XXI. Si no llegim i no reflexionem, deixarem el segle nouenat a mans de la inèrcia i dels polítics necis, beneïts i negats que ens governen des de mites epidèrmics i temporers. Pel fet de sortir més a la televisió no vol dir que siguin més capacitats.

¿Que fins ara no he concretat cap compromís?, no, és clar; tanmateix, he insinuat com a valors, la dignitat, la llibertat, allò concret i el subjecte. ¿I com és que no he concretat el detall?, no sóc ni déu ni polític per oferir llistes valdriques i entossudiments modèlics. Va per cadascú fer-se camí. I que Déu ens protegeixi, si hi ha Déu. Si no n'hi ha, l'abisme és molt ample i acollidor. Alguns en tenen prou amb l'esteticisme existencial, i miren de viure amb un tarannà que podria objectivar la *diva assoluta* Maria Callas, amb la seva figura arrancada de la naturalesa gràcies a la disciplina i la boca de carmí, de soprano, cantant la *Traviata* o *Norma*. Però, ¿n'hi ha prou amb l'estètica per respondre a les provocacions de la història?

El nostre món ens dol, més que res perquè ens deixa abandonats, perplexos i sense suport. ¿Com ens hi hem de moure?, ¿què podem sentir, què ens cal fer?, ¿i si ens arreceréssim en la voluntat conscient i lliure, i sentint-nos responsables ens comprometéssim amb un sentit de l'existència? Cobejar un sentit per viure implica una ètica, però, ¿per quina ètica ens podem jugar la biografia? Admetem-ho: en emprar el terme *ètica*, no som gaire explícits. Aristòtil, a l'*Ethika Nikomekheia* -Llibre I- fa servir l'adjectiu *ethiké* com a substantiu. El fa derivar d'*ethos*, que significa caràcter habitual o costum. La virtut ètica en Aristòtil és l'estat d'algú que cristalitza d'aquesta manera els bons hàbits. Avui dia, de vegades *ètica* fa referència a *metaètica*, és a dir, o bé a estudis sobre els significats de paraules com *bé, mal, just, obligació...*, o bé sobre el valor lògic de frases com "el racisme és un mal", d'estructura diferent, o no, a la d'enunciats com "les faves ja són cuites". De vegades *ètica* apunta a *ètica normativa*, a allò que s'ha de fer o que cal esquivar. Es tracta de teories morals o d'un conjunt de proposicions que parlen d'allò que és just i d'allò que no ho és, a partir d'un o més principis.

Aquest significat ja ens agrada més; però comptem amb diferents ètiques:

-*Utilitarisme*: s'ha de fer allò que aporta més benaurança a més gent.

-*Ètica dels drets*: s'han de respectar els drets individuals prescindint de les conseqüències en l'àmbit de la benaurança general.

-*Ètica de la sol·licitud*: la de Levinas, per exemple.

-*Ètica del deure*: la de Kant.

-*Ètica racional*: inspirada en Hobbes.

-*Ètica de la responsabilitat*: Hans Jonas.

-*Contractualisme* Rawls.

-*Ètica de les virtuts*: Aristòtil.

...

Totes aquestes teories són inconciliables; cal triar. Però Nietzsche ja va avisar, a *Més enllà del Bé i del Mal (Jenseits von Gut und Böse, 1886)*, sobre una malaltia greu: la paràlisi de la voluntat. Ens alerta que aquesta morbositat sovint es presenta vestida seductorament amb roba d'*objectivitat, d'esperit científic, de coneixement pur i independent de la voluntat*. Nietzsche

diagnostica que aquesta és la malaltia europea, que ja s'albirava en el seu temps. ¿Encara hi serem a temps a defensar la irreductible humanitat de l'home?

Pel fet de constatar la fi d'un món, no cridarem que és la fi del món. Són qüestions diferents. Aquesta confusió és deguda al fet de creure que havíem fonamentat definitivament tant el món com el discurs, com ens havien ensenyat Plató i Aristòtil. Però Nietzsche ens ha sacsejat aquesta certesa -*Die fröhliche Wissenschaft*- i ara cal començar des del desneriment i des de la humilitat. Ja no podem fer com Plató, el qual, per esguard de la reminiscència assoleix l'*anhypotheton*, suport ferm de la resta dels sabers. Al llibre *Sophistes e Peri tou ontos*, Plató assenta les bases de totes les seguretats, avui fracturades. Aristòtil fa el mateix a *Ta metà ta physikà* -llibre *Alpha*-, però la nostra realitat concreta, quotidiana, de carn i ossos, ha deixat malparades un munt d'evidències i de grans conviccions. No hi ha manera de fonamentar radicalment el discurs. Anem de pèl a pèl. Només els terroristes són déus omniscients. La majoria de polítics són si fa no fa.

Els éssers humans no ens sentim senyors del caminar de la història; la història sembla que es rigui de tots plegats. Els costums de la gent no obeeixen els sabers dels moralistes; van a la seva. El pensament no és gens eficaç sobre el món. Podem criticar tant com vulguem la Postmodernitat, però ella va tan tranquil·la sense fer-nos cap cas. Els fets humans es desenvolupen a part de les idees i de les decisions. Els costums canvien, i tot seguit molts enyoren les habituds perdudes; tanmateix, al capdavant, la majoria pren nota de les alteracions, i aleshores, lleis, codis de conducta i sistemes acaben validant la mutació. És el cas dels matrimonis entre gais i entre lesbianes, per exemple. Allò concret triomfa sobre allò abstracte, ja que el que és concret és real. Però, ¿què és allò concret i què és allò real, que tenen tanta empenta?

Prement com a centre el macrovalor *dignitat* -elaborat en el text hebreu: *no mataràs*-, estableixo tot seguit l'entorn axiològic que trobo adient si no vull renegar explícitament de la nostra tradició europea. La dignitat no és cap negoci

de l'espècie humana, sinó el tret característic de l'ésser humà concret, de cada jo biogràfic. Salvar la humanitat mai no podrà legitimar la calamitat d'un sol individu. Tampoc l'esdevenidor no justifica el dolor d'en Jordi o de la Maritxell, els quals no disposen, ara per ara, de cap altra cosa que no sigui el present. L'interessat podrà renunciar-se a si mateix en pro d'allò general i del futur, però el poderós mai no l'ha de forçar a fer-ho. Auschwitz, Gulag, Hiroshima, genocidi de Cambotja, presons castristes, tortures a l'Irak..., mai no es podran acceptar des de la perspectiva de la dignitat humana. Ni l'esdevenir, ni allò universal, no disculpen abusar d'algú. La dignitat és la teva, la seva i la meva. ¿I el suïcidi?, no; hom no és el propietari de la seva dignitat. La dignitat és prèvia, és cosa de l'entusiasme. *Enthusiasmōs* en grec era: embadaliment, èxtasi. El verb *enthuziazō* significava ser inspirat pels déus. No oblidem que déu fou *théos*. Així s'ha d'entendre el text del *Phaidon* platònic, en el qual Sòcrates raona de la manera següent:

Els humans ens trobem en una mena de presó, i hom no s'ha d'alliberar a ell mateix ni escapar d'aquesta presó...

Els déus són els qui cuiden de nosaltres...

Els humans som una possessió dels déus.

Hom no pot matar-se a si mateix fins que el déu

no envii una ocasió forçosa. 62, b, c

La dignitat humana no és cap propietat que es pugui comprar o vendre. No tenim dignitat, ella ens té a nosaltres. Som el que som en la dignitat. Agustí de Tagaste, a *De Civitate Dei* -I, xx-, identifica el suïcidi amb l'assassinat. Tot i això, no podem oblidar que el estoics havien fet referència al suïcidi savi o sortida raonable de la vida. La *phrónesis* (sensatesa) pot convidar a salvar la dignitat mitjançant el suïcidi. Aleshores, no seria un acte de senyorejar sobre la dignitat, sinó un acte de respecte a ella. ¿I la pena de mort?, és tirar una escopinada al rostre de la dignitat humana. La mort, per a qui la rep, és un fet absolut, ¿pot un home fonamentar absolutament alguna cosa?

El concepte de subjecte, de persona, -el concepte de cadascú- batega sota la dignitat de l'home. Kant, personatge de la Modernitat nas-

cut a Königsberg, (Prússia oriental), ens va regalar una idea elaborada de *subjecte* -subjecte que tant han bescantat els postmoderns-. Nietzsche, Freud, Heidegger... han proclamat la mort del *subjecte*. Desproveïts d'ell, l'autonomia de la facticitat és total. Acceptem que el subjecte és limitat, però mai no l'hem d'anorrear. Si el suprimim, no ens ha de fer estrany que Heidegger acceptés el nazisme. Em sembla que la filosofia de Kant fa possible el subjecte finit, però responsable, en el si d'un món que ha perdut l'encant.

D'acord, no comptem només amb un sentit únic de l'*ànthropos* sinó que el sentit ha explotat en sentits diversos. La unitat del sentit no passa de ser un esforç de la raó, no és pas quelcom aconseguit. El discurs racional apunta al sistema, al sistema de sistemes, però mai no l'abasta. Allò concret es mostra plural i va a la seva; ara bé, això no és raó suficient per riure'ns de la raó. La persona humana, el subjecte, forma la mediació entre allò abstracte i allò quotidià; la persona és dignitat, és un valor, i no pas una naturalesa rebuda. El *loquens* es palplantava al costat del *lan-gage* i de la *langue*. Levinas no va substantivar Déu; aquest és rigorosament transcendent, que vol dir que l'Etern no s'ha contaminat de l'ésser. Això implica que no hi ha prova de Déu, ni tan sols no hi ha el parlar sobre Ell. No és possible *allò dit* sobre el Transcendent, però sí que és possible l'inacabable *estar dient*.

No tenim a l'abast conèixer per endavant el segle XXI, però paga la pena enfocar-lo amb la perspectiva d'acceptar-nos com a subjectes. Altrament, ja s'ho farà, el segle XXI, i també aquells que continuen, si hi ha res que continuï.

Subjecte lògic és allò de què s'afirma o es nega quelcom. En aquest cas el *subjecte* s'entén com un concepte: el *concepte-subjecte*. El *subjecte gnoseològic*, o subjecte del coneixement, és aquell punt al qual fa referència tot allò que es coneix sense que ell, el subjecte, formi part d'aquest tot. En aquest cas es tracta del subjecte parlant, del qual les ciències no poden dir res. El *subjecte transcendental* constitueix una modalitat del *subjecte gnoseològic*, que consisteix en el fet d'intel·ligir-lo com a instància fundadora, apriorísticament, del coneixement. El

subjecte ontològic, o real, ja és una existència i no pas un concepte o un *a priori* del coneixement. Per valorar degudament l'ésser humà, cal fer referència a aquesta tercera acepció de subjecte, especialment en la seva dimensió de *conscient, lliure i aportador de sentit*.

En aquest últim significat de *subjecte* que he aportat, el subjecte és aquell existent que és conscient d'ell mateix, aquell existent que, en pensar allò altre, alhora es pensa a si mateix. Val a dir que aquest significat ple no s'assoleix fins al segle XVII amb Descartes, encara que se'n trobin indicis en Agustí de Tagaste.

El filòsof grec Aristòtil havia emprat l'expressió *to hypokeímenon* per designar el substrat -o *sub-stància*-, que és el suport de les qualitats sensibles; és a dir, per anomenar aquell quelcom del qual s'afirmen propietats concretes. *To hypokeímenon* fou allò universal o abstracte. "La taula és alta, rodona, marró, suau, olorosa, sonora..."; en aquest enunciat, *taula* és *to hypokeímenon*, és la *substància* dels

romans, i també és un *subjectum* o situat a sota. Al començament del pensar filosòfic, *Subjecte* està nu de consciència, i és solament el suport de tot allò que canvia i que es predica d'ell. La figura, el color, l'olor... pertanyen a allò variat; en canvi *taula* aguanta i apuntala les variacions i modificacions. La funció passiva que s'ha indicat de *subjecte*, històricament es transforma a poc a poc en funció activa; allò accidental de *taula* -alta o baixa, rodona o quadrada, blava o marró, fina o rugosa...- descansa sobre allò invariable, sobre la *taula*, la qual apareix com a causa d'allò contingent i secundari. *Taula*, a l'exemple anterior, és el subjecte de l'enunciat. Amb Descartes hom salta des del subjecte de l'enunciat fins al subjecte de l'enunciació, se salta a aquell qui parla i que es pronuncia sobre l'embalum del món. El *subjecte* persisteix com a substància; però, això sí, com a substància pensant, conscient, és un jo. *Subjecte* és, segons

Descartes, aquella realitat que produeix actes intel·lectuals. *Subjecte* és instància conscient, lliure, aportadora de sentit i capaç de voler i de fer. "*Je suis, j'existe*" (Sóc, existeixo) afaïçona una relació necessària, indissoluble; l'existència esdevé, així, l'existència de la subjectivitat humana i no l'existència de la taula, del cirerer o de la gasela.

D'aquesta manera és, alhora, fonament -*hypokeímenon* o *substància* i també és *jo -ego cogitans, chose qui pense*. Jo, parlant de mi, afirmo l'estar sent el meu ésser. Entès d'aquesta manera, el subjecte és quelcom absolut, ja que sempre se situa més ençà de tot allò que es presenta a manera d'objecte; el subjecte viu en la interioritat i és, doncs, una posició que no

pot saltar al món i transformar-s'hi en una cosa més. Un compromís en el si de la història que no accepti el *subjecte* és alarmant. Pobre educació si prescindim del subjecte.

Aurelius Augustinus -sant Agustí per als cristians- neix a l'Àfrica

romana, a Tagaste (a l'Algèria actual), l'any 354. El seu pare és beduí, la seva mare té un nom cartaginès. Estudia a Cartago; després viu a Roma i Milà. El 387 es converteix al cristianisme. És bisbe d'Hipona -runes a l'Algèria contemporània- entre el 395 i el 430, any en què va morir. D'entre les seves obres, cal remarcar la que porta el títol de *Confessions*; es tracta potser del primer llibre que despulla la intimitat del subjecte i inicia un gènere literari que més tard s'ha imitat molt. El discurs no s'inicia en el món, com fou el cas de l'astrònom Ptolomeu (90-168) o del metge Galè (131-201), els quals pensaven a partir dels astres o del cos humà; no, aquesta no és la perspectiva agustiniana. Agustí de Tagaste, a les *Confessions*, desvela la seva recondidesa, la seva personalitat més arrecerada i el seu silenci interior. El jo d'Agustí es confessa i dóna testimoni. En el pròleg a una altra obra seva, *De Trinitate* (*Entorn a la Trinitat*) exclama:

**Un compromís
en el si de la història
que no accepti
el subjecte és alarmant**

Quid est cor meum nisi cor humanum?
(Què és el meu cor sinó un cor humà?)

A les *Confessions* aquest cor batega i s'eixampla en diàstole generosa saltant així:

Heus ací el meu cor, Déu meu; heus-lo ací per dintre. IV, 6, 11

M'has fet per a tu i el meu cor estarà inquiet fins que reposi en tu. I, 1, 1

Estimar i ser estimat era la cosa més dolça per a mi, sobretot si podia gaudir del cos de l'estimada. III, 1, 1

Mort el meu amic, els meus ulls el cercaven pertot arreu i no el trobaven enlloc (...).

Només el plor m'era dolç i ocupava el lloc del meu amic (...).

I em meravellava que visquessin els altres mortals quan s'havia mort aquell a qui jo estimava com si mai no s'hagués de morir, i encara em meravellava més que havent-se mort ell, jo visqués, que era un altre ell. IV, 4, 9

Agustí palpa el seu jo en retirar-se del món de les coses, i aleshores retorna a si mateix a fi de descobrir-se com a deu de l'apodicticitat inqüestionable del jo. El subjecte, en astorar-se de tot, es veu forçat a injectar sentit al fet d'haver d'existir.

Avui dia, els diaris íntims han estat calcs interessants de l'aportació agustiniana. El diari íntim fa exercitar el subjecte, ja que el despulla i el deixa de pèl a pèl, en la pura carn. André Gide ha estat un literat francès guardonat amb el premi Nobel (1947); en el seu *Journal intime*, aquest homosexual valuós redacta unes ratlles doloroses que fan referència a la seva esposa:

Vaig plorar durant tota una setmana; plorava des del matí fins al vespre, assegut davant la llar de la sala on feiem vida en comú, i encara plorava més a la nit, després de retirar-me a la cambra, on sempre esperava que entrés a cercar-me la meva esposa (...), però ella continuava ocupant-se de les petites feines de la casa, com si no passés res, i passava adesiara pel meu costat, indiferent i com si no em veiés (...). Des d'aleshores, mai més no vaig retrobar realment el gust per la vida. Luqor, febrer 1939

El subjecte existeix en anàlisi o arrecerament davant la circumstància o món. Si es confongués amb l'univers, només sobreviuria la pastositat d'allò que hi ha, sense frontera entre subjecte i objecte. No és gens estrany, doncs, que el filòsof Merleau-Ponty, que morí a París el 1961, definís el subjecte en el seu llibre *Sens et non sens* (1948), amb aquest text:

Li és essencial, al subjecte, percebre l'objecte com a més antic que ell (...).

El subjecte, per poder ser subjecte, s'ha de retirar de l'ordre de les coses.

El subjecte humà, la persona singular, és un dels valors cabdals sedimentats en la cultura occidental. El llibre del *Gènesi* fonamenta la dignitat de l'*adam* en la seva semblança amb *IHWH*, amb *Elohim*, amb el *Kyrios*; diu el *Beres-hit* jueu:

Atenció: demanaré comptes de la vostra sang, de les vostres vides, a tots els animals. També a l'*adam*, a qualsevol que en mati un altre, li demanaré comptes d'aquella vida. El qui vessi la sang d'un *adam*, un altre *adam* vessarà la seva sang, perquè l'home ha estat fet a imatge de Déu. 9, 5-6

Ser imatge de Déu vol dir no dependre del tot de les coses del món. Gaudim de les coses del món, i també les sofrim; ens conhorta la delectança del perfum d'una rosa i ens fastigueja el mal al dit que sagna perquè ens hem clavat una espina del roser. Però ser persona, ser subjecte, és mantenir les distàncies dels gaudis i dels dolors. No podem existir sense els objectes del món, però, alhora, aquests objectes no aconseguen devorar-nos del tot. Estem, a la vegada, incrustats en el món i lliures d'ell. Ser subjecte ens força a un viure escindit entre el jo i el no-jo, a viure en el moment del saltar, després d'haver fet un bot fins tornar a tocar a terra.

Els pensadors grecs i llatins no varen donar cap més sentit a la idea de persona *-prósopon*, persona- que el de màscara de teatre. En canvi els estoics de l'època imperial romana varen fer evolucionar el significat cap a l'àmbit jurídic, i persona fou el subjecte de drets i de deures. La noció metafísica de persona, la desenvolupen

les patristiques grega i llatina, en agafar la noció d'*hypostasis* a fi d'expressar, tant la trinitat de persones en Déu com l'arrianisme.

Som persones *in fieri*; la persona de cadascú no és cap dada, sinó una tasca i ocupació. Tresquem esforçadament per aconseguir l'estatut de persones, dominant llengües i llenguatges, per exemple, i lluitem contra els riscos de despersonalitzar-nos. La persona és identitat amb ella mateixa i, per tant, solitud suprema. Però, a la vegada, la persona es caracteritza pel fet de relacionar-se amb les altres persones i així s'envigoreix; no passa pas això amb els objectes del cosmos –inclosos els gossos–. Sense diàleg la persona defalleix, decandeix i fins i tot es desfulla. Alguns miren de dialogar amb el seu gos, feina en va. Solament el col·loqui entre humans, directe o indirecte –llegint, posem per cas, un llibre–, ens allunya i ens diferencia de les coses del món. La noció aristotèlica d'amistat o *philia* –llibres VIII i IX de *l'Ethika Nikomàkheia*– manifesta el sentit de l'obertura del subjecte vers un altre subjecte. Tanmateix, fou Hegel qui, a *Phänomenologie des Geistes*, allà on tracta de l'autoconsciència –IV, “La veritat de la certesa de si mateix”– defensa que la persona no es fa concreta sinó entrant en comunicació amb l'altre, donant-se al proïsme. La persona es guanya a si mateixa tot perdent-se en l'altre. En la traducció que Joan Leita fa de la *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel –ed. Laia, Barcelona, 1985–, hi llegim:

L'autoconsciència aconsegueix la seva satisfacció només en un altra autoconsciència...

L'autoconsciència és *en si i per a si* en tant que i pel fet que en si i per a si és per a un altre; és a dir, únicament existeix com a reconeguda.

Hegel afirma que el jo només és per a si mateix essent per a un altre i perquè aquest altre és per a mi. El diàleg intersubjectiu constitueix la vertebració central del subjecte. El subjecte constitueix un valor.

Més encara, la consciència que tinc de l'altre em força a no perdre'm en el món de les coses; l'altre, del qual m'apercebo, trenca el cercle tançant *jo-objectes del món*, i el món esdevé, així,

possibilitat i no imposició brutal. L'altre com-pel·leix que el món se'm torni indeterminat, i és aquesta manera de presentar-se'm el reciprocant allò que precisa el món. Una paret, per exemple, em pot protegir de l'assetjament d'algué que em persegueix de nit, però també pot ser insegura si aquell qui em persegueix porta una llanterna. L'altre converteix el món, en ell mateix indefinit, en quelcom definit, ja que és l'altre qui el delimita i el fixa.

Puc fer la volta entorn d'un objecte, d'una escultura, per exemple, i així conèixer-ne els perfils. En canvi no puc fer la volta entorn d'un altre com a subjecte. L'altre se'm fa present, doncs, com a absent, ja que allò que salta a la vista, d'ell, només és el seu cos (*Leib*). No és gens senzill dialogar amb el tu, ja que aquest tu és abans de res un cos estrany. Molts educadors obliden aquesta qüestió tan important. Husserl planteja aquest problema a la cinquena meditació de *Méditations cartésiennes* –Librairie philosophique J. Vrin, París 1969, segons la traducció francesa de Levinas i de Peiffer–. Escriu:

Mais qu'en est-il alors d'autres ego?... Pàg. 75

La reflexió de Husserl esdevé dificultosa en reconèixer que només hi ha un accés indirecte cap a l'altre:

Au point de vue phénoménologique, l'autre est une modification de mon moi... Pàg. 97

Al cap d'unes pàgines sembla que descobreix la solució al contratemps que representa l'altre com a subjecte i no, precisament, com a cos. Diu així:

Si nous nous en tenons à l'expérience de l'autre, telle qu'elle s'effectue et se réalise en fait, nous constatons que le corps est immédiatement donné dans la perception sensible comme corps vivant d'autrui, et non comme un simple indice de la présence de l'autre; ce fait n'est-il pas une énigme?... Pàg. 103

Aquest final de la cita ens mostra que no és gens senzill diferenciar, el tracte entre un ésser humà i un gos, de la comunicació entre un jo i

un tu. Al cap i a la fi sembla que Husserl es conforma amb la posició següent:

Admetre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées... Pàg. 109

El valor occidental *dignitat humana* recolza sobre el subjecte, damunt del jo irrepentible, però alhora aquest reposa sobre el diàleg amb altres subjectes, diàleg que no es redueix a la conversa entre dos ximpanzés o entre dues balenes. Tanmateix, heus ací una matèria ben enrevessada. No comptem amb inferència del jo d'un altre ésser humà; el tu es fa present indirectament a través de la seva corporeïtat. Una cosa és el món per a mi, del qual és una part el cos de l'altre, i una altra, ben diferent, és el món de l'altre, que m'és inaccessible. Husserl creu que la presència del cos de l'altre se'm fa present com a cos de l'altre i no pas com un cos més del món. L'organisme de l'altre manifesta la seva subjectivitat singular a través del seu rostre. Cal adonar-se que la relació *jo-allò*, en què consisteix el saber, mai no podrà fonamentar la relació *jo-tu*. El valor *dignitat* no s'infereix ni tampoc es dedueix; pertany a l'àmbit del compromís lliure. L'única cosa que defenso és que la civilització occidental ens ha lliurat aquest valor. Educar és relacionar dos subjectes, no dues unitats psicossomàtiques. Si no s'intel·ligeix d'aquesta manera, educar esdevé domar o ensinistrar.

Comprometre's amb el valor *dignitat* implica que abans de res siguem lliures. La llibertat és un *axios* sedimentat a poc a poc en la història europea. Però, ¿per ventura gaudim de llibertat? La *libertas* llatina pressuposava no dependre de cap amo, no estar empresonat i estar lliure de qualsevol coacció angoixant. Lliure és aquell qui en una situació determinada actua d'acord amb allò que li sembla que és bo de fer en una circumstància determinada. L'estoic Epiktetos

(50-125) –que havia estat esclau–, a l'obra *Diatribai*, que conservem gràcies a Arrhianos de Nicomèdia (95-175), obra publicada a Stuttgart (1965) amb el títol d'*Epicteti dissertationes*, es pronuncia així sobre el tema de la llibertat:

Gaudeix de llibertat aquell qui viu com vol, aquell a qui no es pot forçar ni tampoc impedir, aquell les voluntats del qual no coneixen obstacles. IV, I, I

Aquesta llibertat màxima, la descobrim en el *Gènesi* bíblic (*Bereshit* en hebreu), en què Elohim (l'Etern) ho posa tot des del no-res a l'acte, intemporalment i directament. Paul Klee, en aquesta línia, trobarà encertat començar des del caos, o no-res, quan es posa a pintar. Descartes va veure en el dubte, en la negativitat i en la limitació, la deu de l'actuar lliurement.

La llibertat no s'inscriu en cap registre, ni natural ni lògic; no és el resultat de causes ni deriva d'axiomes. Potser la llibertat és només *do*; és a dir, donar-se, hom, a si mateix. On no hi ha do no hi ha llibertat sinó coacció, constrenyiment, obligació. Tanmateix, l'ésser humà és do, a fi de donar de si mateix. L'u cerca allò segon, l'altre, el distint. Potser es pot llegir el *pneuma* grec com a regal, donació, obsequi, òbol.

¿No serà la llibertat invitació a la responsabilitat? El verb llatí *spondeo* significava “prometo solemnement”, em comprometo; *re-spondeo* era “em presento com a garant de la promesa”. El verb alemany *verantworten* apunta a la responsabilitat moral, i el verb *haften* indica la responsabilitat jurídica –*Haftung* i *Haftbarkeit*, substantius-. El responsable està obligat a respondre, ja que es va fer garant. La responsabilitat és inexorablement d'algú i davant d'algú; ¿quan es presenta? Plató, a la *Politeia*, respon així: “*aitia elomenon*” (X, 617,e). El responsable en grec es diu *aitios*, el causant. La responsabilitat pertoca, diu Plató, a qui ha triat, a qui ha tingut el coratge de triar.

“El valor *dignitat* pertany a l'àmbit del compromís lliure”

Qui escull queda, *ipso facto*, lligat, junyit, vinculat. I només queda obligat qui vol deixar-se obligar, malgrat que no es recordi de l'origen de l'obligació. Res no m'obliga llevat de jo mateix; Descartes ho diu en el *Discours de la méthode*:

Je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire. VI, 16

En acabar la Segona Guerra Mundial, Jean-Paul Sartre encunyà el terme *engagement* (engatgement, compromís), que designava el fet de renunciar a viure de la comoditat que proporciona una posició social, i viure entre els conflictes del seu temps amb la dèria de defensar allò de més valuós i els congèneres maltractats que no tenien paraula social per defensar-se. El compromís pressuposa la llibertat. Tanmateix, Sartre defensa una llibertat que topa, o si més no ho sembla, amb la tradició. Escriu a *L'être et le néant* -Gallimard, 1943-:

Je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même. Pàg. 515

Cadascú és el seu propi origen i, per tant, la deu del sentit i dels valors. Llibertat salvatge, absoluta, però també imbècil. Escriu Sartre a *L'Existentialisme est un humanisme* -Nagel, París 1961-:

L'existence précède l'essence. Pàg. 17

L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Pàg. 22

L'homme... est condamné à chaque instant à inventer l'homme. Pàg. 38

Vous êtes libres, choisissez, c'est-à-dire inventez. Pàg. 47

L'homme... ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs. Pàg. 82

La vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez. Pàgs. 89-90

Si en comptes de caure en l'amnèsia, i d'imaginar-nos que comencem de zero com si allò que ens ha precedit no fos res, acceptem amb realisme que depenem de la memòria col·lecti-

va, en aquest supòsit, la llibertat ja no és una neciesa sinó que esdevé tasca.

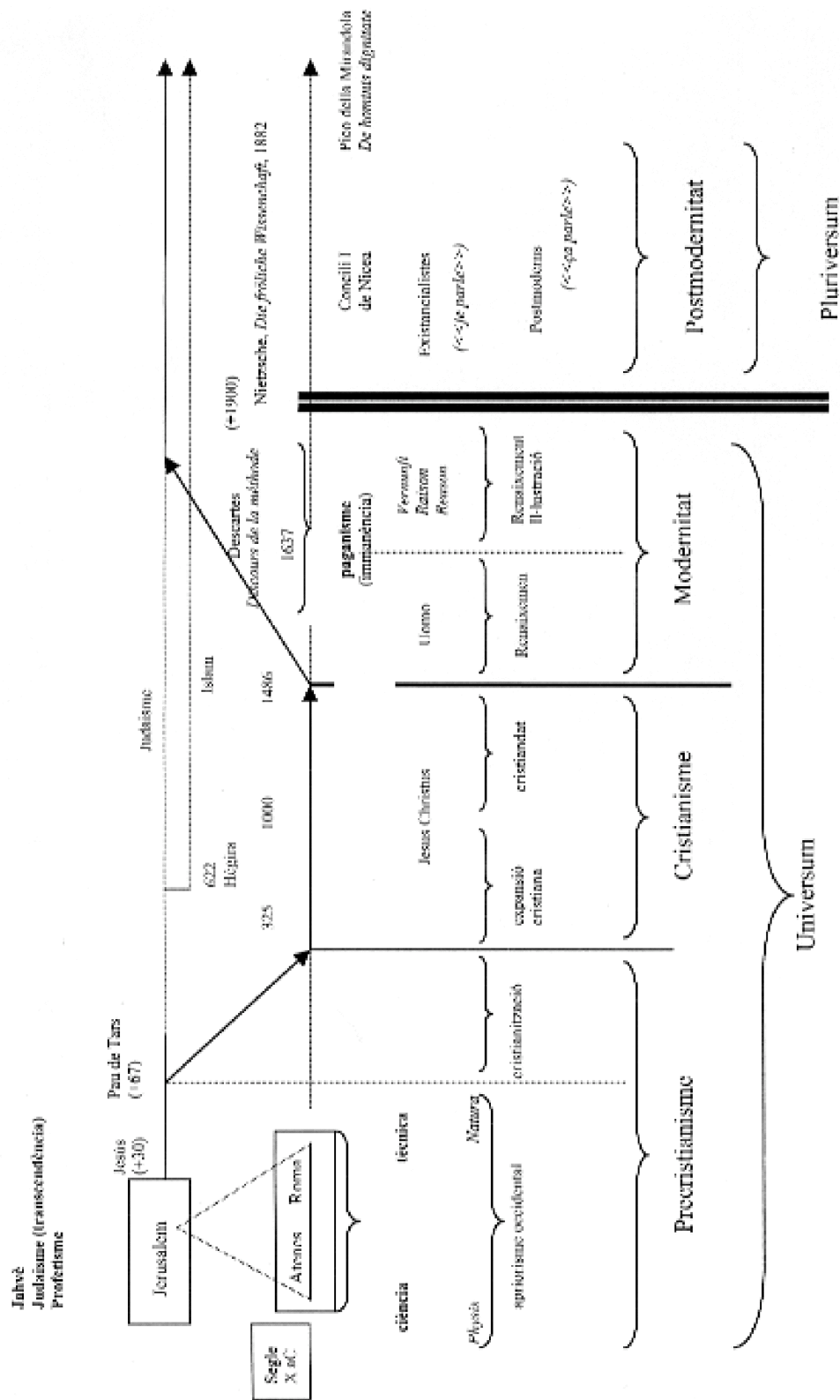
L'engagement és donació als altres integrants de la comunitat a còpia d'actes individuals i lliures. "El do és desinteressat", afirma Séneca a *De beneficiis* -IV, 14-, obra redactada probablement l'any 59. Així doncs, el do s'oposa al contracte social, ja que des del do s'entén la societat com una comunitat que la *philia* aplega. L'ésser humà, donat a si mateix, s'adona que és lliure i que té un deute. Heidegger, a la versió francesa de Gallimard de *Questions* -III i IV-, valora l'Ésser i el Temps com a donació (*Gabe*) i no com allò que és. L'ésser humà esdevé ésser humà quan acull la *Gabe*, la qual ve de l'*es gibt* (*hi ha*, *hi ha això* o *allò*), que alhora remet al *Geben*, a l'*Ereignis*, esdeveniment. El *Dasein* no va més enllà de ser un *ens-llançat*, simple facticitat, *Selbstwurf* (autoprojecte). La llibertat, però, en no poder-se fonamentar, en no ser deu d'ella mateixa, acaba sent *Abgrund* (abisme) del *Dasein* (realitat humana). L'home és un *entre*, entre el naixement i la mort. La mort és el final del *ser-en-el-món*. Incrustats en l'*entre*, la convivència serà un do i un regal, més que no pas un *debitum* o justícia. La llibertat és estremidora; per això la gent no estima la llibertat. Com a molt donen el nom de *llibertat* als processos endocrins. El positivisme només consola aquells qui tenen un cervell de ximpanzé, encara que tinguin algunes neurones més.

La llibertat dels éssers humans és *virtus* i *fortitudo* i no pas un deixar-se arrossegat per l'endocronologia. Ciceró, a *Tusculanae* -2, 18, 43-, ens ensenya que:

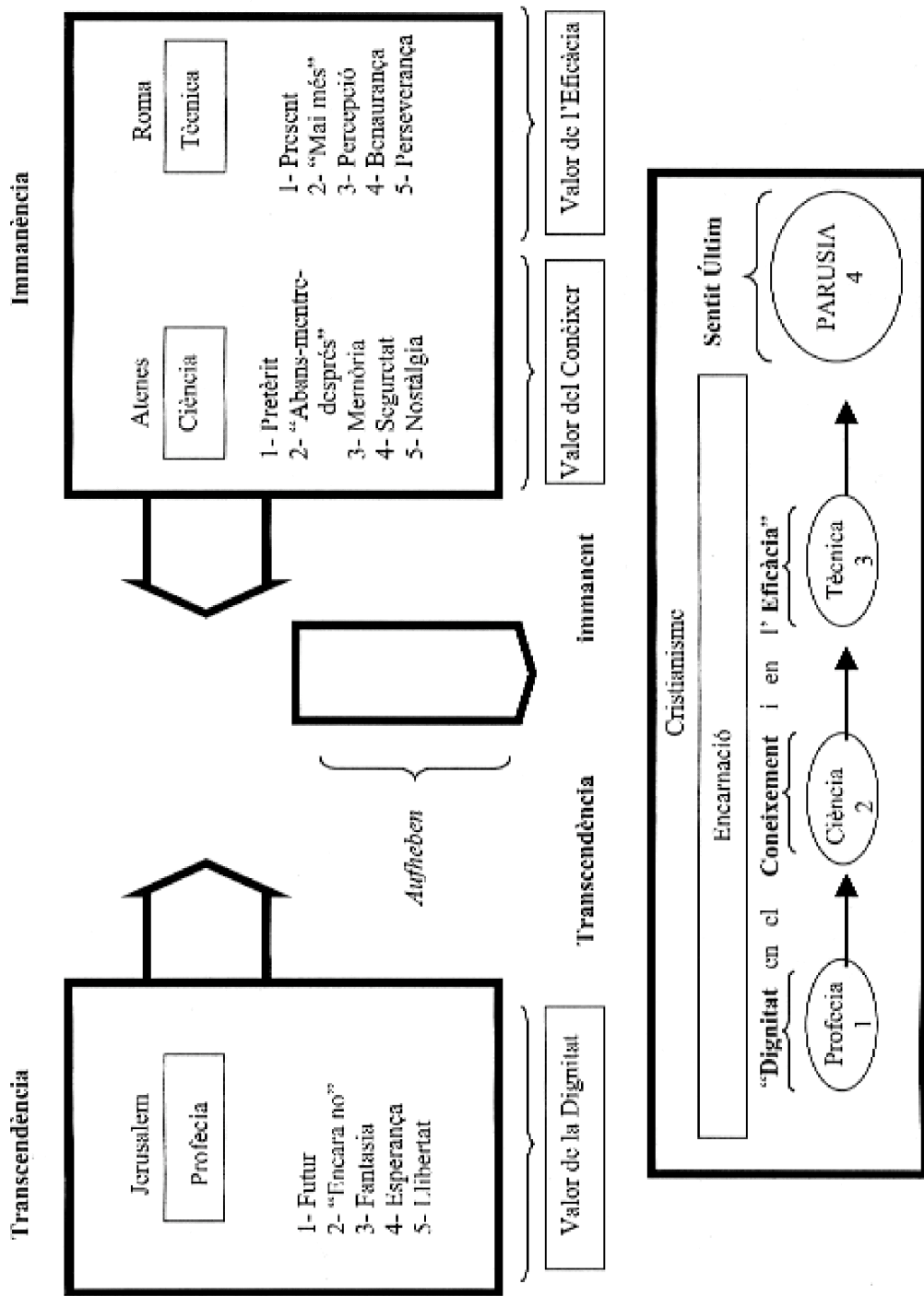
Virtus prové de vir (baró). Ara bé, allò que és propi del vir és la fortitudo (força de l'ànima), que té dues funcions principals: no fer cap cas de la mort i menysprear el dolor.

El terme llatí *virtus* és la traducció del mot grec *areté*. La virtut fou la culminació en cada individu d'allò que és propi i específic de l'ésser humà. En aquest meu estudi, per culpa de la manca de naturalesa humana segons la Postmodernitat, el que és propi i específic de l'*ànthropos* no és res més que la història del pensament occidental. I aquest pensament ha valorat la llibertat.

SEQUÈNCIES CATEGORIALS D'EUROPA



Esquema: els valors d'Europa



Occident ens ha ensenyat que la veritat de l'home no és la veritat de la cadenera. La veritat de la cadenera, la posa la naturalesa; en canvi la veritat de l'ésser humà, la forma el mateix home amb la *Bildung* (cultura). La moral, i la llibertat que li dóna suport, no és un producte de la naturalesa, com la mel d'una bresca, sinó el resultat de *virtus*, d'esforç, d'hominització.

D'acord amb els nostres avantpassats, la primera cosa que ha de voler la llibertat és l'amor. Voler estimar. No l'amor que se'ns esmuny, sinó l'amor que escollim lliurement. Els grecs varen diferenciar entre *philia* (amistat) i *éros* (amor); en canvi els llatins feien servir el verb *amare*, tant per indicar la inclinació amistosa, com la tendència amorosa. L'amor és valuós perquè vertebrava el fet humà i n'és el suport. Sense amor hi ha ruscós d'abelles, però mai no hi haurà una comunitat de persones. La *Bíblia* hebrea, en el *Deuteronomion* -terme grec que anomena el llibre cinquè de la *Torah*, d'acord amb la versió dels LXX-, o en *elle haddevarim* -si seguim la tradició jueva-, esmenta l'amor amb expressions molt concretes i punyents:

IHWH, Déu dels déus i Senyor dels senyors, Déu gran, poderós i temible, no és parcial ni es deixa subornar; fa justícia als orfes i a les vídues; estima els immigrants i els dóna aliment i vestit. Estimeu, doncs, els immigrants, ja que també vosaltres vau ser immigrants en el país d'Egipte. 10, 18-19

En un capítol posterior, insisteix sobre l'amor difícil, sobre l'amor que s'ha de decidir, ja que no neix com si res:

No explotis un jornalier pobre i necessitat, tant si és un germà teu com si és un immigrant que viu en el teu país. Paga-li el jornal aquell mateix dia; que no se li pongui el sol sense haver cobrat, ja que aquell home és pobre i necessita el seu sou per viure. Així no clamarà a IHWH contra tu i no seràs culpable d'un pecat. 24, 14-15

El *Deuteronomi*, atribuït a Moisès -de fet aquest personatge centralitza tot el text-, és un llibre compost al llarg del temps. En el redactat final presenta diferents reflexions sobre tradicions i textos anteriors. Tal com ens ha arribat avui dia, és un escrit que es va redactar després

de la destrucció de Jerusalem (587 aC), que va dur a terme Nabucodonosor, i també posterior a la conquesta de Babilònia per Cir -Kyrach, en persa antic-, el 539 aC. Això explica el seu to de renovació després del retorn de l'exili i amb la reconstrucció del Temple de Jerusalem. En aquesta obra, hi batega l'esperança del poble d'Israel. De tota manera, és indiscutible que l'amor canta la vida valuosa de la comunitat. Ens trobem davant d'una tradició jueva primordial. I nosaltres, com he defensat, també procedim de la civilització jueva. El vocable hebreu *Rasha* significa impiu, i és aquell qui pecca contra l'ésser humà, aquell qui abandona la seva comunitat, aquell qui fa mal als amics, que els traïx. La paraula que se li oposa és *Tzaddik* -que, per cert, en àrab vol dir *amic*-, terme que es pot traduir per just, recte, equitatiu. En aquest cas, la llengua també és significativa.

El tema de l'amor passa al cristianisme a través de Pau de Tars -un jueu hel·lenístic romanitzat-, que fonamenta teològicament l'amor entre els humans. Al cap de vint anys de predicar, Pau redacta una carta -per als cristians de Roma, molt afins a les sinagogues jueves-, en què exposa la seva doctrina sobre la reconciliació que Crist predicà. Es tracta del primer text cristià, que es va escriure probablement entre l'any 50 i el 55. Argumenta així l'amor envers el proïsme:

De fet, amb prou feines trobaríem algú que volgués morir per un home just. Però Déu ha donat prova de l'amor que ens té, perquè Crist va morir per nosaltres quan encara érem pecadors. 5, 7-8

Aquesta raó teològica dóna peu en la carta als galates -redactada cap el 55- a intel·ligir el trànsit de l'estat carnal a l'estat espiritual, com una transició de l'egoïsme a l'amor:

Les conseqüències dels desitjos terrenals són prou clares... enemistats, discòrdies, rivalitats, enfuriments, gelosies, sectarismes... i coses semblants...

En canvi, els fruits de l'Esperit són: amor, alegria, pau, tolerància, benvolença bondat, generositat, fidelitat, dolcesa, domini d'un mateix. 5, 19-23

Per als qui viuen en Jesucrist no compta per res ser crist

cumcidat o no ser-ho; només compta la fidelitat o adhesió, que actua per amor. 5, 6

Vosaltres heu estat cridats a la llibertat. Però mireu que aquesta llibertat no sigui un pretext per a satisfer els desitjos terrenals. Més aviat, moguts per l'amor, feu-vos servents els uns dels altres. 5, 13-14

Els gàlates, als quals Pau tramet la carta, era un poble celta situat a l'Àsia Menor. Per tant, eren pagans, ni jueus ni hel·lenistes. Pau els havia convertit al cristianisme. Quan era a Efes els envià aquest escrit. I retorno al text de l'epístola als romans, missiva que permet de capir tot el pensament de Pau de Tars:

Que l'amor no sigui fingit...

Estimeu-vos afectuosament com a germans, avanceu-vos a honorar-vos els uns als altres. Esforceu-vos a ser sol·lícits! Sigueu fervents d'esperit. Feu-vos solidaris de les necessitats dels germans. Practiqueu amb deler l'hospitalitat. 12, 9-13

No quedeu a deure res a ningú, si no és l'amor que us deveu els uns als altres. Qui estima els altres ha complert plenament la Llei. 13, 8-9

De les tres cartes atribuïdes a un tal Joan –que sembla que no és el mateix que aquell a qui s'atribueix un Evangeli–, la primera, escrita cap a l'any 100, revela d'una manera especial el valor de l'amor entre les primeres comunitats cristianes. Altra vegada hi descobrim un discurs teològic de l'amor:

El qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor. 4, 8

Estimats, si Déu ens ha estimat tant, també nosaltres ens hem d'estimar els uns als altres. A Déu, ningú no l'ha vist mai; però, si ens estimem, Déu està en nosaltres i, dins nostre, el seu amor ha arribat a la plenitud. 4, 11-12

El cristià que va escriure aquesta carta, fos qui fos, aconsegueix conjuminar la mística –*Déu és amor*– amb el realisme més concret –*no es pot estimar Déu, que no es veu, si no s'estima el germà, que estic veient*–. La concreció empírica de l'amor es presenta amb força en el text següent de la mateixa missiva:

Si algú que posseeix béns en aquest món veu el seu germà que passa necessitat i li tanca les entranyes, com pot habitar dintre d'ell l'amor de Déu? 3, 17

A la novel·la *Brat'a Karamazovy (Els germans Karamazov)* de Fedor Mikhailovitch Dostoievski (1821-1881), ve a la boca de l'eremita Zósima una definició d'infern que connecta la versió ortodoxa sobre l'amor amb els primers escrits neotestamentaris. Diu Zósima:

Pares i mestres, ¿què és l'infern? Em penso que és el dolor a causa de no poder estimar. Llibre sisè

Uns versos del poeta català Joan Salvat Papasseit (1894-1924) dibuixen amb elegància els ritmes de l'amor:

Dóna'm la mà que anirem per la riba
ben a la vora del mar,
bategant
tindrem la mida de totes les coses
només en dir-nos que ens seguim amant.

La *fraternité* de la *Révolution française* objectiva de manera laica i emotiva el tradicional concepte cristià d'amor. La *liberté* i l'*égalité* esdevenen fàcilment nocions de filosofia política, però la *fraternité* és més un sentiment que no pas un concepte jurídic, cosa que no sembla apta per fonamentar la justícia. El primer cristianisme havia legitimat l'amor interhumà, tot i que fos teològicament; en canvi la *fraternité* revolucionària –francesa o bé llibertària– sembla que no supera l'estatut de la taquicàrdia i de l'endocrinologia. Malgrat tot, John Rawls, a *Theory of Justice* (Harvard, 1971), mira de recuperar el concepte de *fraternité* assimilant-la al Principi de Diferència, que diu que no s'han d'augmentar els avantatges si aquests no fan servei als menys afortunats (pàg. 105). Malgrat l'esforç de Rawls, la *fraternité*, en principi, sols és una metàfora del llenguatge religiós del primer cristianisme, fet que posa entrebancs al seu ús polític en la democràcia, si no és llegida en el sentit d'una dimensió horitzontal de la convivència política. Però on arribava l'*égalité*, sobrava la *fraternité*. La fraternitat ciutadana convertida en

metàfora assumeix alhora la imatge de la família i fa palès que els ciutadans no formen una família. S'intenta de servir l'amor cristià i, al mateix temps, desteologitzar-lo; una feinada enrevessada i feixuga. Sartre, a l'obra *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, 1960 i 1985), a la pàgina 536, redueix la fraternitat a un procés d'identificació i de *re-creació* originària del grup, que no és res més que un conjunt d'obligacions recíproques. El valor *amor* ens ha conduït, quasi sense adonar-nos-en, fins a la solidaritat o a fer causa comuna amb els altres. El valor *amor* ha de vertebrar l'acte educand.

La dignitat humana ens ha fet pensar en el dret a la vida, a la igualtat i a la llibertat, direccions de la dignitat que només poden prendre cos en una societat justa i en solidaritat. La solidaritat no comença sent intersubjectivitat, sinó intercorporeïtat, com ens ha ensenyat la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. La solidaritat idealista no és res més que evasió. L'altre apareix d'antuvi com a cos, com a cos que no és, per cert, objecte -bròquil, moltó o gasela-, sinó comportament. Els seus gestos d'alegria o d'odi són ell mateix; l'actitud alegre no significa l'alegria, és alegria d'algú. L'ésser humà no és un organisme on viu una consciència; és una unitat que s'expressa mitjançant comportaments. La relació amb altri no és res més que una extensió de la pròpia capacitat. Quan em comunico lingüísticament amb ell tinc un comportament que mira d'expressar la realitat sense mai exhaurir-la. La comunicació lingüística mai no aconsegueix la comunió. Però en l'acte de dir -i no en allò que ja s'ha dit- s'estableix la comunicació, i l'altre hi queda apuntat de dret.

Vivim en el si de sistemes d'interacció, articulats a través de llenguatges i llengües, mitjançant xarxes simbòliques de gestos, expressions i altres maneres de moure'ns en el món social. La biografia de cadascú es troba entreteixida en la d'altres i barrejada en les seves narracions. Així es va forjant el *nosaltres*. El concepte hegelian d'*Aufhebung* ajuda a entendre el procés que mena des de la confrontació *jo-tu* fins a la solució del *nosaltres*. El verb alemany *Aufheben* aplega dos significats oposats: el de conservar

(*aufbewahren*) i el de suprimir (*hinwegräumen*). Les llengües llatines no tenen aquesta riquesa lingüística; tanmateix, aquesta idea es podria expressar amb el verb *assumir*, sempre que amb aquest significat s'inclouï el fet de superar la contradicció sense bandejar cap dels dos termes sinó reconduint-los i conservant-los en un nivell superior que els sintetitza i els aplega. El *nosaltres* és la síntesi del *jo* i del *tu*, i no és pas la simple negació d'un dels dos. No hi ha educació sense el *nosaltres* a la vista.

La solidaritat és més *Gemeinschaft*, comunitat concreta i viva en què cada jo és versió cap als altres com a jo, que *Gesellschaft* o associació impersonal en què es dona versió als altres que jo. Això connecta amb una dada significativa de la nostra tradició occidental; em refereixo al triomf, dintre del moviment monàstic, de la forma cenobítica pel damunt de la modalitat eremítica o dels anacoretetes. Cenobi i cenobita deriven del grec *Koinobion* (vida en comú)-*Koinós* (comú) i *bios* (vida)-. Això era vivible; en canvi l'eremita, l'eremita, intentava de viure en una solitud aspra. *Éremos* en grec significava desert, erm, deshabitat; l'eremita va viure a la intempèrie, en allò inhumà. *Anakhoretetes* -d'*anakhoréō*, em retiro- fou l'anacoreta, aquell qui fugia del món que habitaven els humans. Al capdavant, va triomfar la vida en comú, en solidaritat. La biografia de Dom Helder Camara, arquebisbe d'Olanda i Recife, al Brasil, que morí el 1999, és un exemple vivent de solidaritat envers aquells qui no tenen veu perquè els manca cultura i es troben desproveïts d'uns mínims per enfrontar-se a les urgències de la quotidianitat. La Unió Europea, més enllà dels interessos econòmics, podria representar un intent de solidaritat entre pobles que històricament s'han odiat, solidaritat potser en la línia que va esbossar Heràclit fa vint-i-cinc segles amb aquestes paraules:

Allò que s'oposa tendeix a la convergència, i a partir de coses divergents es construeix la més bonica de les trames. Al cap i a la fi tot arriba a l'existència d'acord amb la discòrdia.

La solidaritat no és uniformització, sinó que pressuposa la diferència, en contra de la concepció dels polítics centralistes i autoritaris, els

quals intel·ligeixen l'ésser humà com si fos una balena o un simi. Espanya no es pot reduir a una colònia de micos uniformats, ja que la ciutadania és diversa.

Si el primer nucli vertebrador de valors occidentals ha estat la dignitat, el segon centre organitzador de l'axiologia és el *coneixement*. Grècia encarnà de manera esplèndida aquest valor, que és la deu d'altres valors. El verb *epistēmai* (situar-se pel damunt de) va donar el substantiu *epistēmē*, que hem traduït amb més o menys encert amb els termes *coneixement* i *ciència*. Les bèsties també coneixen, i Aristòtil, a les primeres pàgines de *Ta metà ta physikà* feia referència, així, a l'*aísthēsis* (sensació o simple fet de sentir) i a l'*empeiría* (capacitat de retenir i organitzar les impressions sensibles). L'*empeiría* implica experiència, memòria. Els coneixements específicament humans, si seguim Aristòtil a l'obra adés esmentada, són la *tékne* (saber modificar les coses), la *phrónēsis* (seny o saber actuar a la vida d'acord amb el bé i el mal), l'*epistēmē* (saber quelcom per causes necessàries), el *nous* (intuïció dels principis racionals, com que A és igual a A, dels quals es desprèn un discurs forçós) i, per últim, la *sophía* (saber que alhora és *nous* i *epistēmē*). Segons Plató, l'*epistēmē* (saber científic, rigorós i convergent) s'oposava a la *doxa* (saber d'opinió i, per tant, divergent); aquesta oposició queda palesa a *Politeia e Peridikaïou* -V 476a-480a-, on podem llegir:

S'han d'anomenar científics aquells qui donen la benvinguda a cadascuna de les coses que són en si, i no aquells qui són entusiastes de l'opinió.

El plantejament epistemològic d'Aristòtil va originar una consideració del coneixement que subratllà la dimensió carnal, si més no en l'origen d'aquest coneixement. El poeta català Joan Oliver (Pere Quart), que morí el 1986, remarca la carnalitat en el coneixement de l'existència

amb els versos següents:

Ara que hi penso...
Tinc tantes coses entre mans.
Fins urgents.
No em recordava que també
he de morir
...
...
A partir de demà
repararé l'oblit.
Volenterós,
amb seny, entusiasme,
esparpillament.

Quan Husserl, a la cinquena meditació de *Cartesianische Meditationen (Méditations cartésiennes)* tracta el tema de la relació amb l'altre, pren

com a punt de partida el jo com a un absolut, tal com va fer Descartes, amb la qual cosa en té un bon feix per superar el solipsisme. Ara bé, se separa del plantejament cartesià en el fet que mentre Descartes fa garant de l'objectivitat de

**La solidaritat
no és uniformització,
sinó que pressuposa
la diferència**

l'ego cogito a una realitat -un Déu veraç i bo-, Husserl situa la garantia de l'objectivitat en la intersubjectivitat. Tanmateix, li manca resoldre la manera d'accedir a l'altre des del meu *ego cogito*. Doncs bé, Husserl coneix l'altre, com a altre, tot servint-se de l'experiència corporal. L'altre, com a subjecte, mai no se'm pot donar directament; m'encalça indirectament a través del seu *Leib*, del seu cos vivent. El conec com a *tu* percebent el seu *Leibkörper* (el seu *cos-de-carn*). Només se'm lliura de manera originària la carnalitat del proïsme; ell, el seu jo, mai no és fenomen per al meu *apercebre'm de*. L'*ego* i l'*alter ego* es relacionen, es coneixen, a base de la semblança carnal. En canvi el cadàver ha esborrat el subjecte de l'altre; el seu cos ha deixat de ser *Leib* i ha esdevingut simple *Körper*, com el senglar abatut o el del pic de les Agudes de la serralada del Montseny (Catalunya). Cos

viu, cos mort. Coneixem des del nostre cos viu, tal com diu Merleau-Ponty a *Phénoménologie de la perception*; el cos vertebrada l'essencial *être-au-monde* (*ésser-cap-al-món*). Conèixer humanament implica finiment i punt final. No hi ha vida sense mort. I canta el poeta català Joan Salvat-Papasseit:

Tot això bé m'espera
 si m'aixeco demà.
 Si no em puc aixecar mai més,
 heus aquí el que m'espera:
 -Vosaltres restareu,
 per veure el bo que és tot:
 i la Vida i la Mort.

Les restes mortals d'un ésser humà mostren brutalment que ha desaparegut tant l'*ego cogito* com el *tu cogitas*, i es fa impracticable el coneixement per manca de *Leibkörper*. Coneixem a partir de la consciència immediata que el jo té de si mateix -*ego cogito*-, del seu flux temporal, el qual no es produeix sense *Leib-Leben* en alemany és viure-, sense carn viva, sense *sarx* segons la llengua grega. Husserl ho expressa així a *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*:

Copsar l'exteriorització, l'expressió, dels actes i dels estats psíquics, es porta a terme sempre a través de la carn com a carn.

Descarnats, no és possible el coneixement, ni que sigui cosa de conèixer, per exemple, la *lex* des del *jus*. La bioquímica del cervell és ineludible.

És ben bé que el valor del *coneixement* s'ha forjat amb empenta i amb èxits seqüencials en l'àmbit de la ciència. Galileu veia la natura com un llibre escrit en llenguatge matemàtic que la física havia de desxifrar. Això va fer molta il·lusió als físics posteriors, que veien el món tal com és. Del segle XVII al XIX, des de Galileu fins a James Maxwel passant per Newton, a tots els va semblar que coneixien el món tal com era en si mateix. Han hagut de ser Einstein amb la relativitat i Bohr amb la mecànica quàntica els qui han posat en entredit la metafísica de la física clàssica. Tot i això, la ciència continua amb la seva ambició demiúrgica.

Paral·lelament al saber científic, el valor *coneixement* sempre s'ha obert a finalitats humanistes. Al cap i a la fi, el món que han escomès els científics és un món mancat de sentit, que es redueix a l'estar aquí. En canvi Aristòtil ja havia diferenciat *epistème* (ciència) de *phrónesis* (sensatesa). També s'han lligat discursos sobre la llibertat i la igualtat humanes. L'ésser humà és *capax veritatis* -capaç de veritat; de cercar-la, és clar-; hom busca la veritat dialogant. Encara més; es dialoga sota la idea de veritat. D'aquesta manera, dialogar implica comprendre'ns mútuament com a éssers lliures. Si puc dir la veritat, si pots dir la veritat; si puc mentir, si pots mentir, és senyal que tant tu com jo som, ambdós, lliures. Tot-hom és igual davant la veritat. La igualtat de tots els homes és una herència hel·lenística: cíncics, epicuris i estoics van defensar la igualtat humana. L'acte de conèixer ens ha portat, com acabem de veure, davant dels valors *veritat, llibertat i igualtat*, però també ens ha presentat l'*àxios carnalit*.

El coneixement humà -no el caní ni el felí- és reconeixement; ens coneixem mútuament com a recíprocs. Alfred Schütz, a *Strukturen der Lebenswelt*, obra que redactà amb Luckmann, expressa aquesta idea:

Hi ha altres homes en aquest meu món, i no solament de manera corporal entre altres objectes, sinó com a dotats d'una consciència que és essencialment igual a la meua. El meu món de cada dia deixa de ser el meu món privat i esdevé món intersubjectiu.

Ara bé, l'acció intersubjectiva humana s'aboca vers el futur, cap a l'esdevenir. I el coneixement que les religions produeixen brolla en aquest humus. El coneixement és també coneixement, encertat o equivocat, del Sentit Absolut. En això han insistit ara i adés els sabers que s'han elaborat històricament a Europa. No hem acceptat reduir el saber al coneixement tecnocientífic; a més a més, ens hem neguitejat pel *per a què* últim de tot plegat. Fins i tot els existencialistes, en elaborar el concepte de contingència -no hi ha Déu, i nosaltres som el nostre propi origen, la nostra explicació i la nostra

última justificació-, fins i tot els existencialistes, deia, amb la seva noció de contingència, han deixat de pèl a pèl el neguit que ens rosega l'ànima quan mirem de capir-nos. Altres s'han llançat amb gosadia cap al coneixement de la divinitat per tal de sadollar el rau-rau, i han defensat, per exemple, que la persona humana és l'*apóstolos* (enviat) de Déu. Així es pot interpretar, posem per cas, l'*Èxode* -23, 21-. La teonomia -no teocràcia- que amara la *Torah* jueva se situa en la mateixa línia de discurs. La mística -sigui la grega del Pseudo-Dionís, la catalana de Ramon Llull, la renana d'Eckhart, la castellana de sant Juan de la Cruz- és un coneixement, és un salt a-racional vers l'Absolut, distint de l'activitat sensible i de la intel·ligible. La mística és, a més, un coneixement directe d'allò diví, a banda de la institució eclesial, a banda de l'autoritat.

El coneixement a l'Occident ha valorat l'esdevenir absolut de l'ésser humà; el cristianisme, i després el marxisme, són el resultat d'aquest esforç i d'aquesta empenta. El cristianisme va resoldre fora de la història la pregunta per allò definitiu, i al marxisme li va semblar que la solució era a l'interior del procés històric, ni que fos en el seu terme o en el seu final. El cristianisme defensa que Déu és l'esdevenir absolut, que encara no ha arribat. Tanmateix, aquest futur diví no és pas un objecte més de coneixement al costat d'una fórmula bioquímica o del càlcul de la densitat d'una estrella. Heidegger va comentar, durant el semestre de l'hivern 1920-1921, la primera carta de sant Pau als cristians de Tessalònica a la Universitat de Freiburg im Breisgau; va fer referència al temps cristià com a *Kairós* que consisteix en facticitat, en el si de la qual es produeix la saó de tot. El *Dasein* es dona a si mateix el seu temps. Pau de Tars havia escrit a la carta esmentada:

Pel que fa al temps i als moments... vosaltres mateixos sabeu prou bé que el dia del Senyor arribarà com un lladre al bell mig de la nit...

Déu no ens ha destinat al càstig, sinó a obtenir la salvació per mitjà de nostre Senyor Jesucrist, que va morir per nosaltres, perquè visquem en unió amb ell, tant si la seva vinguda ens troba vetllant com si ens troba dormint.

El temps configura la modalitat pròpia de ser del *Dasein*, diu Heidegger, en contra del temps de les coses. A les coses, les mesura el temps; no és pas el cas del *Dasein*, que existeix en tant que anticipa (*Vorlaufen*) la mort. La vinguda de Crist (*Parusia*)-al peu de la lletra significava, en grec, *a més de la presència*- no implica que s'esperí un esdeveniment futur, sinó que convida a viure en vetlla, ben desperts, davant la imminent vinguda de Crist. Aquesta és la lectura heideggeriana del text paulí; el futur absolut queda comprimit en el pas del temps, el qual consumeix, acaba i perfecciona el caminar de l'home. Tampoc no hi manca, en la resposta heideggeriana, l'interrogant entorn d'allò concloent i irrevocable.

L'ésser humà s'autoconeix a manera de conversió incessant, la *conversio* llatina, la *metánoia* grega. Agustí de Tagaste descriu aquesta activitat constituent a les *Confessions*

Vós, Senyor, em fèieu girar cap a mi mateix a fi que em llevés de l'esquena a mi mateix i em veiés al davant, cara a cara, el meu rostre, i pogués contemplar com era de lleig, com era de malgirbat i brut, tacat i ulcerós. 8,7,16

I, al mateix llibre, Agustí exposa la seva conversió de la manera següent:

Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem
nec aliquam spem saeculi hujus.
(De tal manera em convertires a tu que no desitjava esposa
ni em venia bé res d'aquest món). 8,12,30

La conversió antropològica no és cosa d'un moment, sinó un tarannà existencial que ens mena sense parar cap allò millor. L'*altermunitisme* de començaments del segle XXI, que substituï verbalment l'antimundialisme -en comptes d'*anti* es predicà l'*alter*- objectiva en moviments socials la categoria antropològica *conversió*. Abans de res, cal pensar de manera diferent sobre l'*anthropos*. Aquil·les fou el model grec de la guerra; en canvi Ulisses ho fou de la paciència, de la memòria, de la fidelitat i del retorn als orígens. Ulisses va existir en conversió perseverant cap a un món millor que el conflicte bèl·lic. Francesco, el d'Assisi, al

segle XIII, volgué apropiarse a la veritat de l'ésser humà tot servint-se de la pobresa. El seu acte lliure de la *no-possessió* feia llum a un *ethos* que havia decidit fer un gest de conversió que bandejava les distraccions. Coneixem en vista al millor.

El tercer nucli que organitza valors occidentals rebuts de la tradició és la tècnica, la tecnologia. *Ciència* hel·lènica i *tècnica* llatina s'ajunten en el valor *eficàcia*. Enfront de l'*eficàcia*, s'hi palplanta el profetisme hebreu, el valor fonamental del qual és la *dignitat* de l'ésser humà, de la qual he parlat abans. Retorn a la tècnica.

La noció de *tékhnē*, la varen anar precisant els grecs d'ençà dels escrits que s'atribueixen a Homeros; des del principi la *tékhnē* feia referència a les activitats pràctiques, a la producció, i no a la *theoria* o contemplació. Seguint la *Metafísica* d'Aristòtil -A1- la *tékhnē* és una disposició (*héxis*) amb vista a la fabricació de coses (*poietiké* -del verb grec *poieo*, jo faig-). La naturalesa (*Physis*) no produeix tècnicament, això és feina específica de l'*ánthropos*. L'*ánthropos* va produir, per exemple, el Partenó, que Fídies va projectar i els arquitectes Ictinos i Cal·lícrates van realitzar, i també va produir teràpies seguint Hipòcrates (Hippokrates) de Cos, que havia estudiat fil per randa les fractures òssies i les luxacions. El *tekhnites* (tècnic) supera el simple experimentat en el fet que no solamet cura, posem per cas, sinó que, a més a més, sap per què cura; en canvi el curandero es limita a curar, és simplement una bèstia experimentada.

Roma se serví de la paraula *ars* -genitiu *artis*- per assenyalar semànticament cap allò que indicava el terme grec *tékhnē*. Així Quintilià parla d'*ars armorum* (art de la guerra)- i Plini fa referència a *ars medendi* (art de curar o medicina). Nosaltres hem encunyat les expressions *arts liberals*, *arts i oficis*, *arts d'encantament*, *males arts*..., i quan volem fer referència a la bellesa parlem de Belles Arts. No obstant això,

emprem més *tècnica i tecnologia*, que connecten amb el mot grec *tékhnē*. Roma va excel·lir en tècniques: arquitectura, urbanisme, vies de comunicació, aqüeductes, estratègies militars, habilitats quirúrgiques, administració de l'Estat, advocacia, cuina, agricultura, comerç, mineria... La tècnica eficaç fou un valor excel·lent, que nosaltres hem heretat.

La reflexió sobre la història de les tècniques occidentals evidencia que en un primer moment la tècnica es va entendre com a activitat neutra, no ètica, ja que les tecnologies només eren instruments intermediaris de l'acció productiva. Però finalment hem vist com les tècniques esdevenien autònomes i prescindien de les finalitats humanes. Les tècniques han passat de dominades a dominants. Han

deixat de ser neutrals. Les tècniques permeten que uns homes en sotmetin uns altres i que tots plegats es posin a sotmetre la naturalesa. La tecnologia -per exemple la propaganda- ha fet possible l'*homo homini*

**finalment hem vist
com les tècniques esdevenien
autònomes i prescindien
de les finalitats humanes**

lupus (l'ésser humà és un llop envers l'altre ésser humà) de Hobbes. Avui dia homes i màquines s'han ajuntat per tal de formar l'híbrid *home-màquina*, que esdevé un llop per a la naturalesa. Heidegger fa referència al fet que fins i tot l'ésser mateix ha estat capturat i detingut per la tecnociència.

¿Tècnica o tecnologia? Sota la influència de l'anglès *technology* han acabat sent termes sinònims, tot i que s'hi puguin fer distincions que ara no vénen al cas.

L'enciclopedisme il·lustrat va introduir les ciències en les tècniques per tal d'incrementar l'eficàcia d'aquestes i decantar-se així tant d'Arquímides com de Galileu. Actualment la informàtica és quelcom més que una tècnica derivada de la microelectrònica; és informatitzar la societat. Aquests fets nouvinguts no anoreen pas el valor *tècnica*, tan preuat pels romans, però plantegen la necessitat de repen-

sar-la. La tecnologia informàtica ha aportat unes novetats ben serioses en el concepte de tècnica: fins fa poc les estructures s'expressaven matemàticament; avui dia, gràcies a la informàtica, les estructures -naturals o socials- es tracten mitjançant les màquines. La informàtica és una tecnologia que modifica la societat, els éssers humans, tant modifica les maneres de produir com les maneres de pensar i de sentir. Els romans sabien aixecar ponts, però era més per experiència que no pas per ciència. A partir del segle XVII les tècniques brollen a partir de les ciències. Però avui dia passa que, a més, hem deixat de ser els senyors de ciències i de tècniques. Marcuse -*One-Dimensional Man*- i Habermas -*Technik und Wissenschaft als Ideologie*- ens han fet adonar que el progrés va lligat a la ideologia de la ciència i de la tècnica, ideologia que, sota la capa de neutralitat d'aquests sabers valora allò que és operatiu pel damunt del que és humà. Ambdós pensadors ens conviden a reflexionar sobre els criteris que permeten distingir entre tècniques d'accés al coneixement, coneixement i funcions del coneixement. Sense aquesta triple distinció no serà possible elaborar el nou sentit de tècnica o de tecnologia.

Sigui com vulgui, la tècnica en si mateixa estableix un valor antropològic d'Occident. Tècnica quirúrgica, tècnica didàctica, tècnica productora, tècnica arquitectònica, tècnica d'organització d'empreses, tècnica dels mitjans de comunicació social... Ciència i tècnica, eficaces, constitueixen dues fonts axiològiques que ens ha llegat la història europea. Però no n'hi ha prou; també se'ns ha explicat que la dignitat derivada del profetisme jueu és un valor, deu d'altres valors, situat, d'acord amb la tradició, al damunt de qualsevol altre valor. Abans de res, eficàcia; però, si hi ha conflicte entre subjectes humans, s'ha de resoldre per esguard del criteri últim del valor *dignitat* de cadascú de carn i ossos. Ni fonamentalismes islàmics, ni guerres preventives, ni..., han respectat la nostra tradició occidental. Els simis tenen una herència genètica; nosaltres, a més a més, gaudim d'una herència cultural, que és, ineludiblement, una de concreta.

Les tècniques educadores es mereixen una remarca específica. D'entrada vull citar un text del Concili Vaticà II; no pas perquè és un text religiós -que en el meu escrit no té cap importància-, sinó perquè aporta un argument rellevant sobre la mentalitat occidental. A la *Declaració sobre l'educació cristiana de la joventut*, promulgada el 28 d'octubre de 1965, hi podem llegir:

Tots el éssers humans, de qualsevol raça, condició i edat, pel fet de tenir la dignitat de persona, tenen el dret inalienable a una educació...

El Concili declara que els nens i els adolescents tenen dret que se'ls estimuli a apreciar amb consciència recta els valors morals i a prestar-los adhesió personal.

Es convida a educar moralment. ¿Com s'ha de fonamentar la moral si abans no s'ha aportat el suport de la moral? Cada època ha generat la seva axiologia i ha demanat que es tingui el coratge d'acollir-la. Aleshores, la pregunta és òbvia: ¿N'hi ha prou amb transmetre l'herència moral que hem rebut? Aquest interrogant remet vers quin model antropològic s'ha d'acceptar. ¿Quina classe d'ésser humà volem formar mitjançant l'educació?, indiscutiblement el de demà; al cap i a la fi eduquem especialment infants, púbers i adolescents, i no adults. La voluntat educadora és voluntat de futur. ¿Quina humanitat volem per al dia de demà, per al dia de després? Tota la meua investigació ha mirat de respondre aquesta qüestió constrenyidora. Com defensa Gadamer, abans de ser nosaltres som història; a Occident no és factible fer referència a l'esdevenir si ignorem com s'ha sedimentat a Europa un model d'home que persisteix a continuar. El futur seria una fantasia fofa, plantejat des del present, si no es pren com a punt de partença allò que Europa ha pensat abans obstinadament després d'alliberar-se de la ganga històrica.

Els nostres avantpassats, des de Jerusalem, Atenes i Roma, han parlat entre ells -pragmàtica lingüística-, junts els uns amb els altres enfront d'altres, amb dolor, alegria i perplexitat en el cor. El llenguatge fou i ha estat *Gespräch* (diàleg), camí per entendre'ns tots plegats. Aquest i

cap altre és el sentit últim de la comunicació. La parla, a més de judici i raonament, és preguntar i respondre. No parlem només per comunicar-nos bagatel·les quotidianes; a més a més delim per adreçar-nos vers quelcom que puguem tenir en comú. Parlant entre ells, els homes i les dones de l'àrea europea han anat forjant al llarg de la història un *Weltall*, un *universum*, un *kosmos*, l'anomenat precisament occidental. El món no és una addició d'àtoms, de neuroconductors..., el món que ens aclapara i desassossega és marcadament *Menschenwelt* (món de l'ésser humà). El món és el món de l'home, món que esdevé i que mai no es conclou. El món per a nosaltres és el d'Occident, elaborat amb sang i somiqueig i amb algun petit gaudi. A partir d'aquí hom pot pensar una moral de cara a l'esdevenidor, una moral per rejuvenir.

La nostra tradició ha forjat drets humans amb el pas del temps. Dret de l'inculte a la cultura, sigui cosa d'un pàrvul o d'un analfabet. Cultura del cos, de la raó, de l'esperit o endinsament en allò essencial, de l'ànima o capacitat de cercar l'esdevenir total, del cor o sentit de la bondat. Cadascú és persona; i això vol dir que hom no pot sotmetre ningú a un judici absolut.

Les pedagogies del *com* han de proposar mètodes didàctics sense perdre de vista el llegat axiològic de la nostra civilització. Montessori, que havia estudiat medicina i la psicologia experimental alemanya de Wund –produïda al segle XIX–, va poder escriure en la línia de l'eficàcia les ratlles següents, a *Il metodo della pedagogia scientifica* (1909), que he extret de la traducció francesa (*Pédagogie scientifique*, ed. Desclée de Brouwer, 1958):

Pensava que si, un dia, l'educació especial, que havia desenvolupat de manera atractiva als discapacitats mentals, s'aplicava al desenvolupament dels nens normals, el miracle s'ampliarà a tots.

I es va aplicar un mètode fisiològic als nens

normals. Aquella preocupació i aquella pràctica s'alimentaven amb els valors rebuts i deixaven de ser una vulgar exhibició. El 1925 el pedagog Freinet va visitar la Unió Soviètica i es va trobar amb la senyora Krupskaja, companya de Lenin i ministra d'Educació. Freinet, no així Ferrière o Dewey, va voler canviar la societat en la mateixa línia de Makarenko. Tots quatre, malgrat la revolució d'octubre de 1917, es movien en el si d'una axiologia europea. Les tècniques educadores han de ser eficaces, només faltaria, però sobretot han de viure de la justícia, de la llibertat i de la igualtat, valors que s'havien objectivat a Europa tot i que no s'hi havien practicat. La Unió Soviètica tampoc no els va implantar ultra la verborrea. Però hi ha una cosa certa: tots aquests pedagogs estaven entusiasmats per una

axiologia que havia començat amb el judaisme, l'hel·lenisme i la romanitat. Fins i tot la revolució social era defensada al segle XIII per Tomàs d'Aquino a la *Summa theologiae*:

Enderrocar el tirà no és cap sedició, tret del cas en

què la seva caiguda aportí mals pitjors que aquells que hi havia quan ell dominava. IIa,IIae,qu.42,art.2

Deixo la incursió fugaç en el món pedagògic a fi d'indicar com és d'important la tècnica en les qüestions de la justícia. No n'hi ha pas prou amb contemplar la justícia; a més cal treballar per apropar-nos-hi. Però les tècniques per fer arribar, o si més no acostar, la justícia als homes no sols han de ser eficaces –moviments sindicals i també revolucionaris, tribunals de justícia, presons, cossos policials...–, aquestes tècniques, a més a més, han de procurar no menysprear-la. Es pot intel·ligir la justícia paral·lelament amb la moral sense refundre's amb l'ètica. Sant Pau va escriure, segons la versió llatina de sant Jeroni:

Video meliora proboque; deteriora sequor.

(Veig allò que és bo i ho aprovo, però segueixo allò que és dolent)

**El món per a nosaltres
és el d'Occident, elaborat
amb sang i somiqueig i
amb algun petit gaudi**

Aquesta frase concisa és la base per diferenciar entre Moral –que s’ocupa del Bé- i Dret –que s’adreça a temes de Justícia-. La moral coneix allò que és bo i convida a adherir-s’hi; ara bé, més enllà del coneixement hi ha els fets, la facticitat, que sovint giren les espatlles a l’ètica i cauen en allò que és injust –“però segueixo allò que és dolent”.

La formació moral d’Israel es portà a terme sota el concepte de justícia, segons canta el salm 15:

IHWH,

Qui es podrà estar a casa teva?

Qui podrà viure a la teva muntanya santa?

El qui obra honradament,

practica la justícia

i diu la veritat tal com la pensa.

Quan parla no escampa calúmnies,

mai no fa mal al próisme

ni carrega a ningú res infamant. 1-6

El llibre del profeta Isaïes, del segle VIII aC, situa la justícia damunt del culte religiós. Així clama el text:

Diu IHWH:

Estic embafat d’holocaustos de xais i de greix de moltons; ja en tinc prou de sang de vedells, de bocs i de cabrits...

Quan alceu les mans per pregar, em tapo els ulls per no veure-us;

ni que allarguéssiu les oracions, jo no us escoltaria,

perquè teniu les mans plenes de sang.

Renteu-vos, purifiqueu-vos. Traieu de davant meu

les vostres accions dolentes,

deixeu de fer el mal, apreneu a fer el bé...

defenseu l’orfe, pledegeu a favor de la viuda.

Veniu després i podrem parlar,

diu IHWH;

els vostres errors tacats de porpra

seran blancs com la neu. 1, 11-18

Plató medità seriosament sobre la justícia a *Politeia* e *Peri dikaiou*, al llibre V. Admet que no es pot denunciar com a injusta cap conducta si no hi ha una Idea de Justícia que no canvia. En cas contrari, tot és possible. La Idea eterna de Justícia permet protestar contra les injustícies concretes. Si no comptem amb una Idea eterna

de Justícia, un acte qualsevol pot ser just o bé injust, a gust del consumidor. El poeta Miquel Martí i Pol, que morí el 2003, escomet el tema polític de la pàtria, de bascos i catalans per exemple, des d’una suposada justícia infrangible. Va escriure:

En pur silenci

hem preservat uns àmbits.

Edifiquem-hi

tenaços, una pàtria,

l’àmbit de tots els àmbits.

¿Per ventura als polítics, els interessa la Justícia quan, segons sembla, allò que els importa és guanyar unes eleccions i allò que se’n deriva com és el diner i el poder, i això ni que siguin socialistes? I, tanmateix, l’èsser humà és l’animal a qui s’ha confiat l’hermenèutica, o discerniment, del sentit de la convivència en una comunitat en què llibertat i justícia puguin al final abraçar-se.

Des de Plató i Aristòtil passant per Tomàs d’Aquino la noció de Justícia inclou una certa idea d’igualtat. Però, ¿com es pot aplicar en el món dels fets la Justícia eterna? I salta, impertinent, la pregunta: ¿és que hi pot haver un dret que sigui injust? La justícia concreta, històrica, no existeix. ¿Com es pot jutjar com a injusta, en aquest supòsit, una llei positiva o una conducta del carrer?

John Rawls, al llibre *A Theory of Justice* (1971), estableix que dos éssers humans dotats de racionalitat es posaran d’acord sobre allò que sigui just. Tanmateix, segons *Justice as Fairness* (1985) aquest mateix pensador nord-americà replanteja el tema i considera que són raonables les condicions que els membres d’una societat proposen per definir allò que és just en la cooperació social. Potser sigui prudent qualificar com a just allò que està unit a la idea de veritat, mentre que allò que és raonable ve condicionat per la facticitat social. La Justícia no va més enllà de ser una idea que regula conductes, les quals sense la Justícia caurien en la bogeria i l’extravagància. Quan es posen en marxa tècniques justicières no es poden oblidar els plantejaments anteriors.

Per acabar aquesta meditació, cal dir que la *paideia*, o conreu d'allò humà, té necessitat de la *theoria* (ciències), de la *pràxis* (moral) i també de la *tékhnè* (modificació de la realitat).

Europa va néixer en el judaisme (segle XI aC) i des d'ell, a través del paganisme greco-romà, i finalment de l'hel·lenisme (des del segle III aC), va donar pas al cristianisme -de manera clara després del 325, primer Concili de Nicea-. L'Islam (principis del segle VII dC) també prové de la *Weltanschauung* hebrea, però encara no ha transitat -potser no ho farà mai o potser no ho pot fer- per la Modernitat; en canvi el cristianisme ha sofert la nit de la Il·lustració i encara no l'ha superada amb èxit. Al semitisme -àmbit jueu i islàmic- i al cristianisme, els manquen paraules amb què dialogar. Es tracta, em sembla molt, de qui guanya sobre qui. I que Déu ens agafi tranquils. De tota manera, com es diu popularment, de més verdes en maduren, i pot donar-se el cas que el diàleg triomfi finalment.

Ens podem riure dels valors que la tradició ens

ha llegat, però, ¿és normal que semblen uns babaus perquè no tenim el coratge de plantar cara al poder dement?

L'humanisme del segle XXI no brollarà de cop i volta sinó que s'alimentarà de la seva tradició. Occident afaïçona una història. La comprensió de si mateix s'assoleix mitjançant la comprensió de la història dels símbols culturals, en els quals i

des dels quals prenem forma i consistència. A *La crise de l'immensité européenne et la philosophie*, de Husserl, segons la traducció de Ricoeur -Aubier, París 1977-, hi llegim:

Le plus grand péril qui menace l'Europe c'est la lassitude.

El risc d'Europa rau en el cansament, en el fastigueix i potser fins i tot en el fàstic. Sense esperança defalleixen els valors i les tasques. ¿Per què no girar la mirada vers l'*a priori* cristià?; pot ser que així tinguin empenta i agafin ufana les nostres ales de futur i de posteritat; això sí, sempre que sigui un cristianisme primigeni i no pas el que els segles han substituït. ●

el cristianisme ha sofert la nit de la Il·lustració i encara no l'ha superada amb èxit

LA INFLUÈNCIA DE LA GUERRA CIVIL EN LA POLÍTICA ACTUAL

Josep M. Solé i Sabaté
Historiador. Professor de la U.B.

Transcripció de la conferència que impartí en el xxiv Curs d'Estiu del Grup d'Estudis Nacioalistes - Fundació Relleu "Política i dignitat nacional".
Barcelona 7 de Juliol de 2005

La influència de la Guerra Civil en la política actual no és gens fàcil de determinar, perquè les seves conseqüències discorren soterrades. Avui procuraré fer-ne una síntesi, més a tall d'assaig que no pas com a reflexió d'historiador. Com a prèvia, el següent: el nostre poble demostra tenir molt poca memòria, i això ens fa molt de mal, perquè un país desmemoriat i que, a més a més no és agraït amb la gent que ha fet coses per a ell (i això també ens passa, el cas de Jaume Lorés n'és un exemple), no gaudeix de bona salut.

Malgrat les dificultats esmentades, una reflexió detinguda mostra moltes d'aquestes influències. D'entrada, ens trobem amb molts referents simbòlics acceptats de manera acrítica, com, per exemple, determinades persones que, sense haver estat situades en un context concret, han estat mitificades. I no només això sinó que, en funció de la ideologia política o, simplement, de la simpatia de qui les jutja, o bé són enlairades o bé bescantades. Per exemple: si parlo de Durruti o de Comorera en segons quins ambients, tothom en canta meravelles.

Com que no en tenim biografies, simplement els admirem a partir d'uns apriorismes que no es basen ni en el contingut de la seva obra ni en la seva actuació, cap d'elles passades pel sedàs d'una reflexió objectiva. Un altre exemple que em toca de prop: he estat una de les persones, tot treballant amb en Josep Benet, que ha col·laborat en el mite de Companys. No és que Companys ho necessités, perquè amb una mort com la que va tenir no li feia falta, però hi he ajudat, he tingut una actitud acrítica. Després, en referència a la seva figura, veig que hi ha una sèrie de reflexions que, sense disminuir la seva grandesa a partir del moment en què el deté la policia militar alemanya - sabent que ell representa Catalunya -, cal fer. En la seva actuació hi ha alguns aspectes amb els quals caldria ser molt més crític.

Les persones que més hem estudiat la Guerra Civil som gent que venim d'un pensament bastant lliure, gens dogmàtic. Venim de famílies que no han estat marcades per res en especial, com en Joan Villarroya i, anteriorment, gent com Josep Termes o Hilari Ragner, i pocs més. Cap de nosaltres no ha de matar cap fantasma i, potser per això, hem pogut portar la nostra reflexió cap a un terreny que ha estat beneficiós per al país.

Si ens fixem amb els partits i organitzacions sindicals i polítiques, ens trobem amb el cas extrem. La posició acrítica esmentada és general. Si parles amb antics militants del PSUC, siguin ara socialistes o d'Iniciativa, et trobes amb persones que, tot i estar a les antípodes del que fou el PSUC durant la Guerra Civil, t'en parlen amb entusiasme i admiració. L'actual Esquerra Republicana de Catalunya s'assembla a la d'aquella època com la Unió Democràtica de Catalunya d'ara s'assembla a la de llavors: en res. ERC era un partit amb una profunda sensibilitat social, un partit molt popular, menestral, interclassista i bastant anticlerical. Englobava també un sector de republicans, de gent de casa bona, que hi posava molts diners. Ara i des de fa uns quants anys, aquesta funció la juga, des d'una posició més centrada, Convergència Democràtica de Catalunya. I com la CDC actual, l'ERC d'aleshores feia també una funció de



paraigües per a molts ciutadans. En resum, l'ERC d'ara no s'assembla gens, ni per ideari ni per actitud, a la del primer terç del segle xx. Ara bé, qualsevol militant d'ERC et mostrarà un entusiasme extraordinari pel seu partit durant la Guerra Civil. I és durant la Guerra Civil, en paraules de Carles Pi i Sunyer, un dels seus quadres importants, que ERC es va anar aprimant progressivament perquè se li va escapar molta gent de molts sectors.

Tot plegat ho podem dir de molts altres partits, com per exemple d'Unió Democràtica de Catalunya, aleshores un partit molt compromès, amb unes actituds d'un heroisme extraordinari, defensor de les institucions i perseguit. Aquest compromís social manifest i alhora molt implicat en l'església és una característica segurament molt allunyada de l'actual UDC. No estic dient que sigui millor o pitjor, només ressalto aquesta actitud gens reflexiva sobre els fets.

I si parlem dels fets que van succeir, com per exemple els bombardeigs, els despropòsits són majors. Parlant dels que va patri Barcelona, puc citar una famosa poesia de José Agustín Goytisoló on parla de la "bèstia nazi". Doncs la "bèstia nazi" no era tal, era italiana. I ves per on, l'únic article que m'han censurat va ser a "Studii

historici"; la cunyada d'en Raimon em va demanar un article sobre els bombardeigs a Catalunya durant la Guerra Civil. En Joan Villarroja i jo, amb tota la bona fe del món, el vàrem escriure. I va resultar el següent: no es publicà perquè, i perdoneu el col·loquialisme, aquells progress italians no volgueren reconèixer que el principal agressor de la Guerra Civil amb bombardeigs foren els italians; els va molt bé que fossin els nazis. Doncs no, primer foren els italians, després els espanyols i, al final, els nazis.

Un altre cas, ara referit a les Brigades Internacionals. La major part de la gent no sap que, al final de la Guerra Civil, la major part de brigadistes eren soldats catalans i espanyols. La darrera vegada que vam fer una trobada en un projecte que estic impulsant dels espais de la batalla l'Ebre, vingueren tres-centes persones, només tres de les quals eren ex-brigadistes. La resta: familiars. Això si, tots amb bona fe, per descomptat. I totes carregades amb un mite forjat a partir dels discursos de la Passionària, dels escrits d'Orwell... tot molt bonic, és clar. Però, seguint amb Orwell: el llibre Homenatge a Catalunya, tot i que pot ser molt bonic, en cap cas no el podem agafar com a referència històrica; està farcit d'errors. L'autor ni tant sols no es va assabentar que a Catalunya s'hi parlava el català.

Els referents simbòlics acrítics són arreu. Per il·lustra-ho, explicaré una anècdota de la universitat. Només una vegada a la vida els estudiants se m'han revoltat. Va ser tot comentant la pel·lícula *Tierra y libertad*, del director Ken Loach. En un curs de doctorat els vaig dir l'anessin a veure, i a la classe següent vaig riure-me'n, amb un to fins i tot de complicitat frívola. Feia befa d'aquell conte de fades que és la pel·lícula i els vaig indignar, tot i que l'objecte de les meves burles fossin els errors que farceixen un film que històricament no té sentit i que participa de tot allò mitològic que s'ha dit de la Guerra Civil: estan equivocats els quadres, les referències, els dies, les actuacions... Conclusió: aquells estudiants de doctorat que es volien especialitzar en la Guerra Civil preferien el mite que la realitat. I això mateix podríem dir d'un munt de persones i d'institucions.

Això fa que de vegades sigui difícil parlar sobre aquest tema amb segon qui perquè no acaba d'entendre que es vulgui fer des d'un punt de vista estrictament científic, sense prendre posicions polítiques. Això explica moltes actituds. El cas dels espais de la batalla de l'Ebre, que vol ser un element cultural, potenciador de la pau, és paradigmàtic: quan he anat pels pobles per a convèncer als alcaldes o als membres del Consell Comarcal de la Terra Alta, jo mateix he fet servir els mites i l'actitud acrítica, mentre que en canvi, als cafès i als bars, com que saben realment què va ser la Guerra Civil no es deixen, ni molt menys, enlluernar.

Sobre la política actual hi ha uns oblitats que són inexplicables. L'oblit que ha patit, per exemple, la figura de Jaume Miravittles. Ara, en ocasió del 70è aniversari de la Guerra Civil, en Joan Villarroya i jo estem fent un article sobre el Comissariat de Propaganda, on diem que hi ha tres mestres del segle xx de la propaganda mundial que són: Hitler, Stalin i en Jaume Miravittles. Hitler i Stalin tenien un poder totalitari;

en Jaume Miravittles en plena guerra i revolució, fins i tot tenia l'estat en contra. I va aconseguir portar el fenomen de la Guerra Civil arreu del món. Bé, doncs és un oblit inexplicable, i tot perquè als anys 60 es va dir si era o no espia de la CIA. És veritat que era, i jo el vaig conèixer, un pel saltataulells, però d'una agudesa extraordinària. D'aquí que el gran elogi del Jaume Miravittles no és el de Dalí, que ho és, sinó el de gent com Hemingway, Kappa, Indira Gandhi, etc. M'agradaria veure si alguna població de Catalunya, quan tanta gent ha viscut de coses que ha fet en Jaume Miravittles, li té dedicat un carrer. Molta gent n'ha viscut, gent que estudia art, cinema, cartellisme, gent que estudia la influència que va tenir a Hollywood, etc.

Un altre oblit molt important és el de la quinta del biberó, que a mi em dol especialment perquè el meu pare va ser un d'aquells joves soldats. La quinta del biberó (que Pompeu Fabra anomenà lleva, tot i que hi ha qui diu que no és adequat, perquè

la lleva és tothom i la quinta és una "quinta" part de la població), si ara la poséssim, posem pel cas, a l'Àfrica, diríem que està formada per una colla de nens, de disset o divuit anys. Aquesta èpica és nostra, dels catalans, i de ningú més. Es va fer sobre soldats de Catalunya que van demostrar, i aquí sí que haig d'utilitzar el que ara en diem un llenguatge masculista, un valor extraordinari, van demostrar que tenien allò que s'ha de tenir per sortir per la Serra de Pàndols i per la Fatarella. I això no ho hem convertit en cap èpica. A Espanya, ho han deixat de banda. I fins i tot nosaltres, que en tenim una bona referència, no ho hem tingut en compte. Potser per prudència, potser perquè els catalans, ara, som un poble de mantega i per no sé quantes bestieses més, perquè no volem mostrar que hem estat un poble molt violent a la història.

Llegiré un text de Carles Pi i Sunyer que fou alcalde de Barcelona i, durant la Guerra Civil,

**Hi ha temor
a remoure el passat,
sobretot el de la guerra**

Conseller de Cultura. Diu: “I com eren aquests joves soldats que són ja història feta llegenda? Joventut catalana segada a l'Ebre. Semblaria que el seu sacrifici hagi estat endebades, però el seu record resta amb l'empremta perdurable de l'heroisme. Ells són la vindicació del nostre poble.” Doncs no, no ho han estat. Els hem tingut completament oblidats. Seixanta-cinc anys després hi ha algú que diu: escolta, com a mínim, enterrem-los. I anem enterrant els ossos que anem trobant. Jo, durant dos o tres mesos, he portat en el meu cotxe tres costelles. És un oblit completament inexplicable, fins i tot afrontós per al país. Podríem fer altres cites elogioses dels soldats catalans. Cites per exemple de Stefan Zweig, per no parlar d'escriptors catalans, com Rovira i Virgili.

Un altre oblit important fa referència a l'exili. L'exili no va ser un camí de roses. Explicuem l'exili com si tots els catalans que el feren s'hi donessin les mans, i això no pas és veritat. Hi va haver escissions a l'Orfeó Català de Mèxic, al Centre Català de Buenos Aires, a un munt de llocs; perquè la gent que estava allà havien anat a buscar un patrimoni i una pàtria, i alguns l'havien trobat tot i recordar que eren catalans. De cop i volta els arriba una colla de trinxeraires amb una propaganda, que era la que Jaume Miravittles volia contrarestar, però que era veritat, d'una Catalunya brutal, d'esglésies cremades, de persecució de religiosos, etcètera. Tothom n'estava escandalitzat, fins i tot els qui defensaven la República. Molts ho atribuïen a uns incontrolats. Que bé que ha anat, això dels incontrolats! Si cinquanta anys després en Joan Villarroja i jo hem localitzat tots els incontrolats vol dir que no ho eren, tothom ho sabia perfectament. Excepte un petit nucli delinqüent a Barcelona, pertanyien a organitzacions polítiques del país. És una Guerra Civil nascuda fora però entre catalans.

Dins d'aquests oblits inexplicables, com és que en els llibres d'història no s'explica l'aportació de Catalunya durant la guerra? En els plans d'estudi del Ministeri no hi és. Jo m'he trobat amb tesis doctorals de gent amb bona fe, ja no dic res dels de mala fe, que utilitzen l'argument d'Azaña que Catalunya era culpable de la guerra.

Recordo un tribunal de tesi a Tenerife sobre moviments socials, on no sé per quin motiu va sortir la Guerra en que un dels seus membres va dir “claro, esto de la guerra, si Cataluña hubiera actuado”. Ho va dir amb tota la bona fe. Jo el vaig interrompre i vaig dir que si la batalla més gran de la guerra va tenir lloc a terres catalanes, com a mínim hi vam posar la sang, oi? I aquell senyor, que es diu Paco Galván, va dir “no lo había pensado nunca y pido perdón”.

Podem parlar també del famós mite de la defensa de Madrid, que el llibre de Juan Cervera demostra que recau sobre gent de tot l'estat, amb molts voluntaris primer i després amb les Brigades Internacionals, mentre que la gent de Madrid fa la viu viu. I el mite que nosaltres podríem fer amb l'aportació catalana als fronts de Madrid i d'Extremadura, i amb aquella famosa campanya de Companys “Madrid, Cataluña os ama”, no l'hem fet.

Un altre, els bombardeigs sobre Catalunya. Abans del llibre de Joan Villarroja, no existien. A la primera edició del llibre de Hugh Thomas no hi són. Tampoc no hi són als plans d'estudis. La gent de Salamanca no sap el que va fer Catalunya durant la guerra ni que hi va passar.

Hem tingut una actitud equivocada davant de la historiografia hostil cap a nosaltres. En el llibre Catalunya sota les bombes vam posar dues frases, la primera de Manuel Azaña: “dice un amigo mío que Barcelona tiene que ser bombardeada cada 50 años. El sistema parece cruel però ha sido eficaz.” Segona frase, de Winston Churchill: “en aquests moments que passa el poble d'Anglaterra, apel·lo a que tothom segueixi l'exemple de Barcelona.” No diu Gernika, diu Barcelona. Bé, doncs anant per les Espanyes dir ha provocat molta hostilitat.

Un altre fet és que a molts dels nostres literats, periodistes, representants polítics... els records familiars de la Guerra marquen molt les seves concepcions i la seva actuació. Es diu que els fets de la Guerra Civil són ferides tancades. Jo no ho crec. Si ara comencéssim a parlar aquí sobre la Guerra Civil, a veure si tots ho fariem com si parléssim del 1714. Quan dic que hi va haver uns 2.350 religiosos assassinats d'una manera afrontosa, que hi va haver una guerra

religiosa, em trobo amb alumnes a qui no agrada aquesta certesa, mentre que d'altres es diuen: ara aquest està dient la veritat. Tampoc no agrades quan dius que tots els partits polítics van cometre assassinats, excepte Unió Democràtica de Catalunya. Dic això perquè d'UDC no n'he trobat (no hi poso les mans al foc, però no crec que en cometessin, perquè havien de córrer). La resta de partits, tots. I anem a la postguerra, perquè la Guerra Civil no es va acabar el 1939. Doncs bé, hi ha llocs de Catalunya on no se'n pot parlar. El mes de juny de l'any passat vaig proposar al COMEDA (Consorti de Memorials dels Espais de la Batalla de l'Ebre) que féssim una presentació a la premsa el 12 d'abril. Ja sabia que no podia dir el 14. Això ho comentava amb gent d'allà, gent jove, regidors. Em van dir que el 12 no, que era el dia de la República. Vaig dir que això era el 14, però em respongueren que el 12 foren les eleccions. Cal recordar que entre afusellats, assassinats, morts, bombardejats i exiliats la Terra Alta i la Ribera d'Ebre van perdre el 35% de la població.

Amb aquestes ferides no tancades hi ha una cosa que és important: hi ha guanyadors de la Guerra Civil a Catalunya. I no els agrada que els ho diguis: "el país la va perdre, però la teva família la va guanyar". Això va ser una Guerra Civil, i en Franco va tenir suports importants de catalans, malgrat que ara alguns ho neguin. I les ferides no estan tancades. Per què, si no, s'han d'amagar?

Els partits polítics, enfront tot això, tenen una actitud ambivalent que respon al que passa a la societat. Algú va dir que durant la Transició hi havia hagut uns "botxins de la memòria". L'expressió la trobo exagerada, jo potser en diria pacte per l'oblit o la desmemòria. En tot cas els historiadors hem fet la nostra feina, però la societat no. Molt bona part del que es vulgui saber de la Guerra Civil ha estat estudiat. Hi ha coses que encara caldria aprofundir, com per exemple el Comitè Central de Milícies Antifeixistes. No hi ha cap tesi doctoral que estudiï aquest organisme, l'únic poder en la història de la humanitat que no volia el poder.

Altres fets: la divisió territorial de Catalunya es va fer l'octubre de 1936 en base a un estudi d'en Pau Vila que va publicar la Generalitat. El



bo del cas és que, com tothom sap, quan la Generalitat actual va recuperar la capacitat d'organitzar el territori va tornar, jo crec que amb bon criteri, a aquelles comarques, afegint-n'hi dues o tres, perquè les coses canvien. El meu poble, per exemple, es diu La Miranda d'Urgell, i pertanyia al Segrià, fins que es va fer el Pla d'Urgell. Doncs amb l'actual govern de la Generalitat en algun moment va semblar que les comarques podrien perillar, i resulta que l'estructura del territori es va posicionar en contra.

Un altre fet: les memòries resumides que va publicar en Raimon Galí són una mostra de com era un país normal abans de la Guerra Civil. I aquella normalitat no l'hem recuperada. Per exemple, l'enquadrament de la burgesia catalana a través de la Lliga Regionalista és un fet que s'ha perdut. Molta gent de l'exili preguntava: "A Catalunya, qui dóna el seu vot al PP?" I quan els deies que molts venien de barris benestants de Barcelona, com Pedralbes, et deien: "Però aquesta gent són catalans!" Aquesta gent vota partits d'obediència espanyola. Encara no hem recuperat tots aquests sectors socials des de la Guerra Civil. Potser algun, però no a tots en general.

La influència de la Guerra Civil també es deixa sentir sobre el Memorial Democràtic. Aquí hi hem tingut un sidral considerable. El conflicte entre historiadors ha transcendit a la societat, i sembla que al final ens n'hem sortit. Hi havia una certa voluntat inicial, reflectida en la primera redacció, d'excloure la Guerra Civil. Parlava de la lluita contra el franquisme però no deia res sobre la Guerra Civil. Un altre punt: en aquest Memorial Democràtic ha de ser-hi Vidal i Barraquer? Per què no? En aquest Memorial Democràtic, el fabricant de Terrassa, que era un home demòcrata, com tant bé explica Joan Sales, que amb els seus fills agafa el cotxe, que és detingut amb tots ells pel Comitè de Montcada que els assassina perquè són burgesos que van amb cotxe, ha de ser-hi? O al revés. Hi han de ser, al Memorial, les persones que durant la Guerra Civil cometeren assassinats i que potser la postguerra la feren amb els maquis? Han lluitat per la democràcia aquestes persones? O bé aquelles es persones, alguna de les quals encara és viva, que et diuen: "Jo, per Stalin, hagués matat la meva mare", que no sabem què van fer durant la guerra, però que durant la postguerra van tenir unes actituds d'absoluta misèria? El Memorial Democràtic, doncs, no havia de parlar de la Guerra Civil, com si el franquisme hagués nascut de no se sap on.

Hi ha, doncs, temor a remoure el passat, sobretot el de la guerra. Perquè a nosaltres, i perdoneu la contundència, ens ha anat molt bé el franquisme per no remoure el que aquesta va ser entre germans. Tenim la gran coartada. Pensem que hi ha una comarca a Catalunya on va sortir un no a l'Estatut del 79. Va ser la Terra Alta. Com que el recompte es va fer per provín-

cies (vergonya que encara continua), a Tarragona va sortir el sí. Han passat molts anys i aquesta situació ja no es repetiria. Però fou així, precisament a la comarca més catalano-parlant del nostre país.

I per acabar amb les conseqüències de la Guerra Civil: Franco va guanyar la guerra, i a partir d'això Franco va decidir que l'actual sistema constitucional espanyol seria una monarquia imposada per ell. Això és així, tot i molestar a columnistes de diaris, a molta gent que creu que la monarquia és un sistema que equilibra la política espanyola, d'acord amb l'exemple que sempre posaven: imagina't de President de la República en Felipe González i President del Govern l'Alfonso Guerra, i que valia més el Rei, que navega amb el Fortuna. Agradi o no, les coses són així: el resultat del militar colpista que guanya la guerra i posa en marxa el sistema constitucional.

Acabo amb aquesta anècdota: quan va sortir el tema dels símbols franquistes que quedaven a Catalunya em van trucar a casa de la cadena SER. Els vaig demanar un moment per canviar de telèfon, i mentrestant pensava que aquests em trucaven amb alguna mala fe, segur. Em van preguntar: "Hay monumentos franquistas en Cataluña?" "Hombre, y tanto!" vaig contestar. Vaig parlar de la Guerra Civil, de la famosa làpida de Bot que hem estat negociant de treure, no per destruir-la, sinó per dur-la al cementiri. I vaig afegir: "Pero hay dos símbolos extraordinarios de la Guerra Civil. De uno es difícil hablar, y es el propagandista más grande del franquismo, que fue Santiago Bernabeu. Y lo más importante, el sistema constitucional español, la monarquía, fue impuesto por Franco." Es va acabar la conversa ràpidament. ●

JUST ARA QUE NO LA TENIM ÉS QUAN ESTÀ MÉS A LA VORA DONA CARME

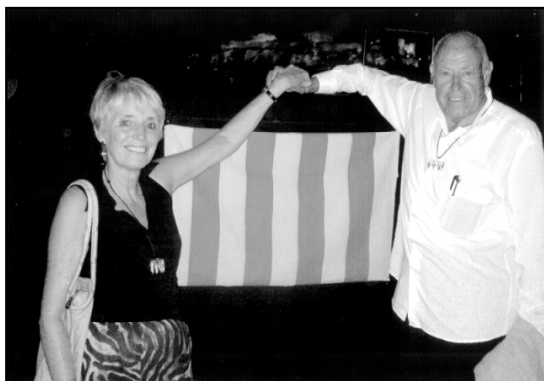
Josep M. Ballarín i Monset

Tota la bona nova de Déu als homes és en cada una de les benaurances, cada una d'elles, intocable, és un diamant tallat a cantells tan vius que no deixa cap caire nou per a floritures literàries. Pobres en l'esperit, desconhortats, bonhomiosos, famolencs i assedegats de justícia, compassius, portadors de pau, perseguits per la justícia. I, més que d'altres, els nets de cor, que veuran Déu, nogensmenys.

MENTRE VOLTEM PER AQUEST MÓN, les benaurances només les arribem a tocar amb la punta dels dits. La vida només dóna un tast de pobresa de debò o de pau encomanadissa. I feina a veure Déu en aquest món de trencacolls.

ACABEM DE LLEGIR LES BENAURANCES, sentint que hem perdut na Carme Almeda. Sí, Pep Espar, ja no la tens al costat, sentint-li aquella tan seva netedat de cor, només entrellucant Déu, sense acabar de veure'l. Ara, just ara que no la tenim és quan està més a la nostra vora. A prop com mai. Aquella gentilesa de dona s'ha tornat somriure gòtic, que no veiem però sentim viu com mai. I per a això ni cal la fe en l'altra vida, n'hi ha prou amb l'enyorança.

PEP I LA TEVA NIUADA, SOBRETOT TU, per tot el que et resta de vida, trobaràs arreu d'on visquis una cadira buida, una esberla ànima endins. Però veuràs des de la puresa de cor, la mirada adolorida cap a na Carme se't farà mirada cap a Déu. Fins que a poc a poc, molt a poc a poc, trobis la quietud de la inexplicable companyia dels morts. La Carme és i serà per a tu, i



per a tots els qui ens l'estimàvem, un senyal d'eternitat endins.

PERÒ L'ENYORANÇA SEMPRE ÉS REAL, mai no és un somni en les boires de la tristesa. Enyorar na Carme és reveure-la, sentir-la a tocar. Sentir-la tan a tocar que no és tan sols una promesa del regne dels cels, és una bonhomia que ens fa posseir la terra. Sense més embuts, mai no ens sabrem acostar prou al regne dels cels si no som capaços d'estimar aquest pegadet de terra, tan nostre que no en tenim d'altre, amb un nom del qual no en tenim d'altre. Catalunya.

NA CARME S'HAVIA TROBAT AMB SON PARE deixat mort en no sé quina carretera o quin cementiri de per allà la plana de Vic. Ara no en volen parlar, només parlen dels assassins de l'altra banda.

Amb aquest record que no podia oblidar, com tampoc tu, Pep, no pots oblidar ton pare mort a les mateixes per allà a la Molina, àdhuc amb el record del pare mort pels uns, na Carme no es

va arrepenjar en els altres. Vet ací una colla de noies estripant *Vanguàrdies* al carrer Pelai en homenatge a aquell qui havia dit allò de *“los catalanes son una mierda”*.

I TOCAREN GAIREBÉ L'ÈPICA EN ELS FETS DEL PALAU, avui oblidats per més d'un historiador perquè només els val la feina, no pas menyspreable, dels deixebles de qui aleshores era el Pep de Sibèria. Na Carme, com no en podia ser d'altra, es va casar amb el Pep, mestre Espar Ticó, més que conegut i sabut i no pas entre Balaguer i la Sibèria. I vet ací que en aquest país tenim un Pep de Sibèria que mai no enviarà ningú al Gulag. S'estima Catalunya a gratcienc sense bestreta, amb una generositat única. En Pep no ha parat mai. Duent a cada pas de la vida aquella mirada de tendresa de na Carme a partir la llesca de pa de cada dia. Ella va ser sempre una mestressa de casa, que ho diguin les filles.

NO CAL PAS PREGUNTAR-SE MASSA D'ON POAVEN el coratge aquells nois i aquelles noies per defensar un país que semblava tombat a les darreres. A veure si ens ho sabem dir d'una punyetera vegada i no ho oblidem més. Com

deia, aquest país semblava a les últimes, no només s'ho deien els qui ens el tenien amal·lonat, s'ho creia més d'un de la mena de casa.

EL GRAN POETA D'AQUELLS ANYS, reclòs en la seva tristesa del cementiri de Sinera, nogensmenys que en un càntic als temples es planyia d'aquesta pobra, trista, bruta i dissortada pàtria. A l'altre cap, ens venien a dir que qualsevol problema nacional quedava resolt amb la justícia social. I ens posaven l'exemple de Iugoslàvia. Mentre tots els Peps i Pepes d'aquest país, que són els més, no tenien d'altre lloc per esbravar-se que sortir de fogó a Can Barça.

NA CARME I LA SEVA COLLA tingueren esperança, maldaven per aquest país perquè, aleshores en dies d'esperança i fins avui, només amb brins d'esperança, cantaven allò que ens feu renéixer. *“Déu va passar-hi en primavera / i tot cantava al seu pas”*.

CADA RACÓ DE MÓN ÉS PRIMAVERA fent-se eterna. Tan eterna com la que ara viu la Carme, Pep. ●

Publicat al diari *Avui* el 19/06/06

Ramon Tremosa
entrevista



Foto: Carol Junyent

Francesc
Marc
Alvaro

**VISC DEL QUE ESCRIC,
 VISC DEL QUE DIC**

Per què has fet un llibre sobre Franco?

Perquè era una necessitat personal, biogràfica, intel·lectual i emotiva. *Els assassins de Franco* és un llibre sobre el final de Franco i la transició per explicar-me a mi mateix i a la meva generació. Quan un es vol explicar una realitat complexa, es fa preguntes i aquestes porten a més preguntes i, al final, d'aquí surt el llibre. El llibre és una interrogació, sobre molts mites, sobre molts tòpics i sobre un relat que a mi no em satisfia. Un relat oficial que a mi no em satisfà tal com s'està donant i tal com s'està perpetuant.

Creus que amb el llibre obres una altra manera d'explicar la transició?

Una prèvia: jo no sóc historiador, ni pretenc ser-ho. Des del punt de vista més lliure de l'assagista, la meua voluntat ha estat intentar tren-

car una mica la crosta de la versió oficial. Està bé si aquesta primera ruptura serveix perquè, més endavant, els historiadors, amb el mètode que els és propi, s'hi posin i també altres especialistes en ciències socials. El que trobo sospitos és que hàgim trigat tant a dir segons quines coses, aquesta unanimitat en determinats relats, el pensament únic sobre la transició. Deia Raymond Aron que la història sempre és un relat a revisar; en la naturalesa del discurs històric hi ha la necessitat de revisió. El que és una raresa és que, en el tema de la transició, el relat s'hagi fixat i la revisió no s'hagi fet. Hi ha aportacions acadèmiques que han ampliat el camp, llibres sobre la lluita obrera, el paper dels estudiants, els moviments veïnals, etc. Però no s'ha tocat gaire el dogma, la premissa, la tesi nuclear -això és el que modestament intento fer jo.

El personatge del vell combatent comunista amb qui converseu, que et fa de contrapunt, és pura invenció, un alter ego, la suma de diferents coneguts?

Tot llibre, de ficció o no, és una construcció, per tant el personatge, estrictament, no existeix; però sí que existeix. Hi ha molts amics meus del PSUC en aquesta figura, però cap d'ells és aquest en concret. El personatge intenta xuclar de la vida d'aquesta gent que jo respecto molt, gent que va lluitar molt, gent de base, que no té cap càrrec, que mai no n'ha tingut, que es creia unes idees, i que em serveix per fer l'autocrítica a l'interior del llibre. Sé que proposo unes tesis molt, diguem-ne, insòlites per al pensament habitual dominant i aquesta figura em serveix per plantejar un joc dialèctic, que crec que hem de fer per no caure en un pensament dogmàtic de sentit contrari al que jo denuncio.

Parlant d'història, creus que la relació entre Espanya i Catalunya és una història circular?

Vols dir que torna a repetir-se? El problema de la història d'Espanya i Catalunya és que hi ha una pregunta que cada generació es torna a fer. I, al final, hom acaba trobant una mena de catàleg de respostes que són bastant semblants.

¿Trobarem unes respostes que siguin diferents a les que teníem a començaments del segle xx, als anys 20, als 30, a la postguerra, als 70? ¿Tindrem noves respostes? Perquè, si analitzem el debat Catalunya- Espanya d'avui en dia, trobem molts jocs de miralls amb l'etapa de la Mancomunitat, amb l'etapa de l'Estatut republicà. Tot és una mica repetitiu. Amb el recent debat estatutari era molt fàcil traspasar les paraules dels anys 30 a les portades d'avui. Però hi ha un marc general que està canviant: la globalització i la tensió entre globalització i identitat. Si la qüestió catalana té a favor aquestes noves inèrcies, podrem entrar en una pregunta nova. Agafem un fet nou del món tecnològic i comunicatiu com a metàfora del que vull dir: el domini “.cat”. El domini “.cat” indica que ara tenim uns instruments per expressar la identitat i per ser en el món que no teníem abans. Canvien les dimensions i les regles. ¿Sabrem jugar-hi a favor? Crec que és la gran pregunta. Les noves immigracions, el mercat global, el canvi tecnològic i educacional, ¿jugaran a favor o en contra del que som? Neutrals no crec que ho siguin, perquè no hi ha mai res neutral. Per tant, aquestes forces que són molt superiors a les polítiques que es puguin fer a Espanya i a Catalunya, ¿quin paper tindran? Depèn del dia, això ho veiem com una amenaça o com una oportunitat. En tot cas, ara podem fer noves preguntes perquè al catalanisme també es veu influït pel canvi de paradigma. El salt és enorme, irreversible. De l'any 1906 fins fa 10 minuts en la història tot era igual, i és ara que el catalanisme està inscrit en un marc de ruptura cultural, tecnològica, de formes de vida i valors, totalment distint. Per entendre'ns, el catalanisme de 1980, en essència, compartia el mateix món de referents que el de 1906. Ara, ja no. La ruptura global, de fons, ens afecta i hem de saber moure'ns-hi.

Segueix “todo atado y bien atado”, segons ho va deixar Franco?

Hi ha dos mites nefastos, dels quals n'estem vivim encara, en el pitjor sentit. El mite del consens i el mite de la reconciliació. Aquí es va dir que, quan vam sortir de la dictadura, es va forjar un gran consens i que aquest consens havia de

durar sempre. Primera trampa: per què un consens que serveix el 1976 ha de servir ara? No, la vida és dinàmica, la societat és dinàmica i la política és dinàmica- aquell consens no val ara. Segona trampa: la transició es va fer sobre la reconciliació. Fals. Aquí hi ha un sil·logisme enganyós que afirma que la transició espanyola va ser un pacte entre tots que va donar com a fruit la Constitució de 1978, que és també la superació del passat de guerres i enfrontaments. D'aquí, els ideòlegs de la transició en deriven que la Constitució és intocable i sagrada perquè cristal·litza i representa la reconciliació dels espanyols enfrontats en els antics bàndols perdedor i guanyador de la Guerra Civil. La conclusió esdevé dogma: Reformar o refer la Constitució de 1978 posaria en perill aquella reconciliació mitificada, s'obriria la caixa de Pandora. Aquest és el discurs de la por atàvica i primària. Cal dir ben clar que la Constitució és només (i no és poc) el conjunt de regles de joc per sortir de la dictadura franquista. I cal dir també que els ciutadans no es van reconciliar en morir Franco, ni amb la Constitució ni mitjançant cap altra via. El que hi va haver és un "deixem-ho estar". En cert sentit, sí que tot està *atado y bien atado*, però no és allò que volia Franco sinó allò que s'inventen els pares de la transició. Ens posen una balda doble, reconciliació i consens. Així, per exemple, quan imaginem un nou marc de relacions amb Espanya des de Catalunya, sempre ens trobem amb la balda.

Tu has fet altres llibres...

Jo he fet dos llibres de reculls d'articles, un *Una política sense país*, el més recent, i l'altre més antic, *Per què no engeguem la política?* Selecciono els articles menys caducables, els que van més enllà de la peripècia concreta. Veig, mirant amb perspectiva el que he escrit, que sempre em faig la pregunta última sobre la

naturalesa de la política. Dit això, penso que Catalunya ha de fer política o ho tindrà malament. M'explicaré: crec que cada vegada que Catalunya no ha fet política ha pres mal. No fer política es la rauxa i el cop calent, el 6 d'octubre, la consigna del "pit i collons" que acaba en frustració. El català, que diuen que és pactista, de vegades té una ànima irrealista, el gran autoengany. Però en un país com Catalunya, on els nivells de renda són els que són, on l'ascensor social funciona, les solucions no polítiques no quadren. No vivim a Chiapas. Dit això, també és veritat que no hi ha una sola manera de fer política, sinó moltes, algunes millors que d'altres: més astuta, més refiada, més reflexiva, més ambiciosa, moltes. També ha passat que, en alguns moments, els ciutadans no

**Espanya ha sabut
cap on anava des de
la transició i des d'abans.
Això no ho he vist a Catalunya,
ni amb Jordi Pujol ni ara**

hem entès el sentit d'una determinada política. Alguns encara no hem entès, per exemple, per què, l'any 2000, CiU va donar el sí a una majoria absoluta d'un PP intransigent. O per què, l'any 1993, es va donar suport final al govern corrupte del PSOE. Aque-

st país té una política que sembla que no és política, o que no està clara. Dominen els s o t r a c s tàctics. Això em preocupa. Ho podem passar a la societat civil: tampoc no em queda clar si els agents econòmics, civils, culturals, socials tenen estratègia de país. Quants empresaris han tingut clara la combinació de la identitat i la internacionalització? Espanya, en canvi, ha sabut cap on anava des de la transició i des d'abans, en l'època dels tecnòcrates del franquisme. Això no ho he vist a Catalunya, no hem tingut, ni amb Jordi Pujol ni ara.

Per tant, què és el que ara toca?

Una de les coses que no hem de fer els narradors de la política és usurpar el lloc dels polítics. Si pogués contestar aquesta pregunta, em llançaria a la política. Jo només puc fer diagnòstics provisionals; els pronòstics, me'ls he de

mesurar molt. El meu paper és de narrador i el narrador ha de tenir un principi de prudència... En tot cas, toca una estratègia de país ambiciosa. El procés el sap qui està dins la política i no vull caure en l'error típic dels intel·lectuals, allò de tenir la pissarra perfecta i entregar-la al polític amb l'ordre: faci això o m'enfado. El polític em respondria, amb raó, que no tinc ni idea de la complexitat de les coses. Però tampoc no vull donar un xec en blanc als polítics per tal que facin tot el que vulguin, perquè sé que els polítics, amb la coartada de la complexitat, també ens colen gols.

Canviant de registre, com veus l'espai de comunicació a Catalunya i a Espanya? Quin diagnòstic faries del món de la comunicació?

La meua mirada és la de l'assalariat. En comptes de posar l'èmfasi en el sector públic, que crec que és molt important, vull lamentar la poca complicitat del sector privat en aquesta tasca. Hem tingut una classe emprenedora poc còmplice amb el país. No descobreixo res; ja ho ha dit molta gent. Ara, això ha tingut una traducció molt greu en el món dels mitjans de comunicació. ¿Per què hem estat un país tan incapaç de donar emprenedors que juguessin la carta dels mitjans en clau de país? És molt fotut això, oi? ¿Per què tenim unes elits a les quals costa tan de veure el vincle entre negoci i identitat? Per exemple, considerem l'exemple magnífic de *Les Tres Bessones*. És de manual la manera com ho han fet per triomfar amb aquest producte cultural de nivell: identitat, internacionalització, negoci i qualitat. *Chapeau*. Si em pregunten què ha donat la cultura de masses a Catalunya, jo sempre dic *Les Tres Bessones*. I no és cap ironia, és fantàstic. Però em pregunto per què *Les Tres Bessones* és una excepció i no la normalitat. Tornem a la resposta anterior: estratègia -que no és una cosa només dels polítics. La gent que produeix *Les Tres Bessones* per a televisions de tot el món ha triomfat perquè té una estratègia. Primer, un producte bo; segon, penetració comercial i internacionalització; tercera, no té complexos. Faig èmfasi en el sector privat perquè en el sector públic tothom s'hi veu en

cor. Ja sé que TV3 ha estat i és molt important, però els privats han de jugar-se-la molt més. Sé que hi ha dificultats, el *Harry Potter* traduït al català és més car que la versió castellana. Però sabent tot això, l'empresa que llança *Les Tres Bessones* no plora i treballa, aprofita els camins. Tornant al que dèiem abans. Ara la cultura catalana té a favor una cosa que la cultura catalana de 1906 no tenia: ara ens podem internacionalitzar més. És més fàcil ara, per a un creador català i per a un empresari català, sortir al món que l'any 1906. És veritat que hi ha més concurrència i competència, però és més fàcil sortir.

Per què no tenim elits? O bé tenim les elits que ens mereixem? Per què no sabem fer un lobby, per exemple?

Fas preguntes de seminari, molt difícils. Primera, tenim les elits que són fruit de la història i també tenim elits noves, que, a vegades, són invisibles. Per exemple, la majoria de la nova classe emprenedora catalana no té les arrels a Catalunya, i això és el dinamisme de la nostra societat. El fet no té prou visibilitat, però és així. Les noves fortunes catalanes no responen als cognoms de sempre - aquesta és una dada interessant. Aquestes fortunes noves són més receptives que les velles famílies, algunes vegades, a certes iniciatives de país - això també ho vull dir. Aquí el cognom no assegura res, ni en un sentit ni en un altre, per sort. Segona, les elits a Catalunya també participen d'aquesta societat del benestar, confortable, que hem construït. Per tant, les elits, i els qui no som elit, en general fugim de l'enfrontament. La societat catalana és una societat que refusa el conflicte perquè és una societat en la qual es viu bé. En general, som acomodatus. Les elits també són porugues, són conservadores en el sentit vital. És la imatge dels senyors del *Círculo Ecuestre*: si tu pots vendre la teua empresa de tota la vida a una multinacional i dedicar-te a jugar al golf, faràs el mateix que fa una part de les elits catalanes. Tenim el cas de Chupa-Chups, empresa venuda a una multinacional italo-holandesa. Això té una part positiva, que som una societat amb molta capacitat d'ab-



Foto: Carles Domènech

sorbir el conflicte i atemperar-lo. I una part negativa, que aquest mateix sistema de confort ens fa tous i ens fa tenir por de fer noves coses, d'ariscar-nos, d'endeutar-nos i d'anar més enllà.

Parlem ara de conjuntura; si ara vingués un extraterrestre i li haguessis d'explicar el perfil personal i polític dels líders dels partits catalans, com descriuries, per exemple, Josep Piqué?

Tinc un epíleg a un llibre que la revista *Relleu* va referenciar, *La política i l'art d'actuar*, d'Arthur Miller, que en la versió catalana va editar La Campana, on parlava precisament del teatre català polític. Hi feia un repàs als dirigents polítics actuals. Per resumir: en la política catalana i espanyola, hem passat dels lideratges calents als lideratges freds, dels grans generals amb sentit anticipatiu, per bé i per mal, anem a un tipus de lideratge més modest, més prosaic, més basat en els mètodes i les mecàniques aplicades. Hem passat de l'èpica a la prosa quotidiana. Els líders tenen cops de geni que cristal·litzen situacions especials, però també es mengen tot allò que els envolta. En canvi, els lideratges

freds són formiguetes que van treballant, no donen mai cap gran moment, però van foradant la pedra. Si això passa és potser perquè la societat és així, més semblant als líders freds. Aquest canvi de rasant ha creat en la ciutadania un efecte estrany: passar de Felipe González i Jordi Pujol a les figures d'ara fa que la gent necessiti més missatges, més explicacions. Quan el líder deixa de ser el tòtem, l'important és el missatge. Per això aquest canvi ha agafat tothom una mica fora de joc. Encara no hem construït missatges prou forts com per omplir el buit que han deixat els líders que van fer la transició. Estem reconstruint missatges sobre la marxa, el que s'emet és força vaporós.

La campanya de ZP, és a dir, avantposant les inicials del president, creus que era un intent per evitar aquesta ambigüitat?

He de dir que no tinc fe en les virtuts, diguem-ne, teològiques dels polítics. Quan un dispositiu en un polític una confiança molt metafísica, és quan ve la decepció. I com que sóc partidari de la decepció preventiva, ja em falla la fe prèvia.

El problema que tinc amb ZP és que ha basat bona part de la seva retòrica política en una gran demanda de fe per part del públic -de la qual jo no participo. El fet és que fabrica dues coses: fabrica creients i fabrica descreguts, com ja ha passat en alguns sectors de Catalunya i Espanya. Són dimensions perilloses de la política. M'agradaria que els polítics, sense obviar la dimensió sentimental de la política, no fessin aquestes demandes de fe tan absolutament abstractes, sinó que oferissin arguments i demanessin adhesions més particulars, modestes i acotades. Si voleu, una inversió més a curt termini que no a termini llarg. Perquè també t'ho cobraries abans, oi? Es clar, quan ZP pregunta si creus en l'Espanya federal, ofereix una inversió a llarg termini. Jo no la compro, no me la crec aquesta Espanya federal.

Per què no engeguem la política?

Jo reivindico la política, malgrat tot. Per què? Perquè les alternatives a la política són pitjors. N'hi ha diverses: el populisme, el cesarisme, la guerra, la violència i, de vegades, el misticisme. Tots aquests productes alternatius a la política em fan por, perquè exclouen una cosa que crec que és essencial: la possibilitat de pacte. L'única que blindava el pacte és la política. El problema que té la política és que un pacte pot ser bo o pot ser dolent; -en canvi, la mística, la guerra o el populisme no es plantegen aquesta categoria. Per això la política deixa normalment insatisfets gairebé tothom. És el mateix problema que té la democràcia. La democràcia és el règim de la insatisfacció, però és el millor de tots. La política és la insatisfacció perpètua, però és el camí més viable per a determinar les coses del bé comú, perquè es basa en el pacte. Per això jo sóc molt polític, fins i tot quan la política és dolenta -i de vegades ho és. Sóc partidari de la política perquè tots els altres escenaris, em sembla, ens porten a perdre. Això és

difícil de defensar quan a la societat hi ha un sentiment antipolític molt fort, que es cristal·litza en frases del tipus "tots els polítics són lladres", etcètera. Aquesta defensa de la política no és fàcil, que consti. Has d'anar una mica contra el sentit general.

Sobre les altres coses que escrius, també dones una visió poc confortable. Parla'ns una mica dels temes de l'educació, de la immigració,...

La veritat és que, per part meua, és una gran gosadia parlar d'aquests temes; són de gran complexitat i ja hi ha molts experts que se n'ocupen; jo només en parlo des d'un punt de vista d'idees generals, per dir-ho a la manera de Joan Fuster. En educació, m'acullo al paradigma de George Steiner i dels grans humanistes: l'educació és una conquesta i és un esforç. És un aprenentatge i com tot aprenentatge no té res a veure ni amb la diversió ni amb la gratificació que projecta la societat de l'entreteniment. És exactament el contrari. L'educació

és una inversió a llarg termini. Com que vivim en la societat de la immediatesa, que vol la satisfacció ja ara, l'educació és un discurs que va en contra del sentit general de l'època. Jo estic en el front dur: l'educació o és una conquesta i un esforç o no sé què és. Sobre la immigració, la meua tesi és la d'un liberal partidari de la societat oberta, i també la d'un ciutadà català que defensa una identitat dinàmica però arrelada. M'explico: tot país ha de permetre la integració dels nousvinguts, per a ascendir en l'escala social i tenir dret a l'oportunitat d'una nova vida. Perquè aquest nostre país s'ha fet així i perquè crec que això és el millor, el més just i el que, al final, beneficia tothom. Però això no es pot fer de qualsevol manera i, sobretot, no es pot fer apel·lant a dos extrems: la demagògia autoritària d'una dreta poruga que diu que la immigració és dolenta; o la

**Jo reivindico la política,
malgrat tot. Per què?
Perquè les alternatives
a la política són pitjors**

demagògia paternalista i bonista d'una esquerra fleuma i naïf, que diu "qui vingui tothom". No. Perquè això sigui eficaç i els que vinguin tinguin dret a l'ascensor social cal fer-ho bé. Raonadament, amb quotes, amb sistemes d'accés controlats, i amb intel·ligència. Al discurs, hi introdueixo l'element de la identitat. La identitat catalana no és estàtica, és dinàmica. Però, com deia Chesterton, una casa pot tenir moltes finestres, però, si només hi ha finestres, no tenim casa. La identitat catalana no és essencialista i ha de poder absorbir els qui arriben. Però aquests s'han d'integrar en un corpus preexistent bàsic. Aquí hi ha una dialèctica que no es pot obviar. La societat t'ofereix un ascensor social; a canvi, t'has d'adaptar a uns valors bàsics. L'immigrant construeix una nova vida i assumeix un mínim que van des del respecte a la llei fins a conèixer una llengua. Si no és així, és perillós i és una frivolitat.

Explica'ns un mínim currículum.

Jo començo a la premsa comarcal, molt jove, quan tenia 12 anys, fent cosetes al Diari de Vilanova. Després, faig de corresponsal de *La Vanguardia* a la meua ciutat i, més tard, començo la carrera de Periodisme a la UAB i també faig coses a *l'Avui*, perquè hi ha un moment que *l'Avui* busca redactors nous i em fitxen, en l'etapa del desaparegut Albert Viladot. Salto a Barcelona i estic uns anys fent de redactor polític a *l'Avui*; després me'n vaig del diari i passo a dirigir, durant dos anys, la revista *Cultura*, que editava la Generalitat. Ho combino amb articles al diari *Avui* i a *El Observador*. Són anys de fer coneixences i aprendre molt. En acabar, torno a *l'Avui* per a ser cap d'Opinió i, en paral·lel, començo a fer classes a la Universitat Ramon Llull. Després, tinc una oferta i plego de *l'Avui* per establir-me com a columnista per lliure de *El Mundo* i col·laborador extern de *l'Avui*, on escric una columna diària durant tres anys. A finals de l'any 2000, començo a treballar per *La Vanguardia*, dins de la renovació que impulsa José Antich com a director. Paral·lelament, faig col·laboracions en revistes, *El Temps*, *Serra d'Or*, algunes ràdios...



Foto: Carles Domènech

Té algun tret comú, la teva generació de periodistes?

Costa de dir. Potser el que tenim en comú és que no hem participat del que dèiem en començar l'entrevista, de la transició. Els qui són a la ratlla dels 40 rebem un relat i un producte d'un món que no hem fet nosaltres. I que la majoria accepta, però que alguns comencem a impugnar i a qüestionar. Som els receptors d'una falla, no som els constructors, però en canvi els constructors encara hi són. Són els nostres *jefes*, són els qui estan per sobre. Aquí hi ha una dialèctica, perquè la generació que va arribar al poder amb la transició era una generació molt jove. I fa molts anys que hi són i manen.

I la gent que tens a la Universitat, com la veus?

Sóc dolent per contestar això, perquè sembla que sigui injust. Si et toca un any de gent dinàmica, dius que tot va bé, si et toca un any de gent apàtica, estàs molt malament. Diria que són un pèl despolititzats, respecte nosaltres -encara que entre nosaltres també hi havia molta gent despolititzada. Amb una baixada de nivell notable, per tornar amb el que dèiem de

l'educació. La cultura de l'esforç no té prestigi. En general, les noves generacions busquen aconseguir les coses amb el mínim esforç. També hi ha una perillosa tendència a oblidar les responsabilitats d'un mateix amb un mateix i la resta. Per dir-ho amb una imatge: el meu pare em va traspasar la idea que, si ets bo per anar de festa, també has de ser bo l'endemà per anar a treballar. És un pensament molt eficaç, és la base de la meritocràcia. Tu ets responsable de tu i has de saber-ho en tot moment. Avui aquestes idees no tenen gran circulació. Els pares d'ara acostumen a un excés de facilitat i a delegar la responsabilitat en les estructures. També hi fa molt el canvi de paradigma cultural global: la memòria i la capacitat d'abstracció reculen enfront la imatge; el concepte d'informació suplanta el concepte de coneixement. Això crea un nou perfil de persona. Em deixes dir una última cosa?

Tantes com vulguis.

Penso que a Catalunya ens trobem en una situació greu (i això connecta amb el meu últim llibre), de pensament únic políticament correcte i pretèsament progressista. Quan intentes desmarcar-te d'això, és molt complicat. Perquè l'hegemonia és en mans d'aquest dictat políticament correcte progressista. Diria que a Catalunya hi ha uns circuits amples i uns d'estrets. El més ample és el que és una mica catalanista i molt progressista. Sobretot molt progressista, en el sentit més banal del terme. No diré noms, ja els dic en el meu llibre. En canvi, hi ha d'altres circuits més petits. El que jo vull circular és un

circuit liberal en el sentit cultural i polític, i catalanista-sobiranista. Aquest és un carrer encara molt estret, difícil i molt, per dir-ho així, malentès per certs sectors. Però crec que és el carrer amb més futur, perquè és un lloc de trobada de molta gent que no es refia dels venedors d'utopies barates i aposta pel treball seriós i la crítica permanent i raonada.

Aquesta posició, quines conseqüències personals comporta?

El problema és que, depèn del dia, estàs a l'altar d'uns i al Tribunal de la Santa Inquisició dels altres. Allò important és pensar per un mateix, fer-ho sense complexos respecte la derivada final a la qual t'adscriuran. De fet, ja estàs adscrit abans de parlar. Els sectaris necessiten etiquetes fàcils. Lluitar contra l'etiqueta que et posaran és perdre el temps. Sense que soni petulant, no és massa important que el Francesc-Marc Alvaro tingui l'etiqueta d'aquests o dels altres, sinó que aquests o els altres vulguin tenir l'etiqueta de ser *francescmarquistes*. Jo dic el que penso i qui vulgui que s'ho quedi. El meu discurs és la meua batalla i qui escolta que en faci l'ús que vulgui. Visc del que escric, visc del que dic, i la resta és un accident posterior. Jo escric per seguir escrivint, aquesta és la meua llibertat. No escric per aconseguir un càrrec o un objectiu inconfessable. Els qui exercim aquesta feina no podem esperar concitar la unanimitat de tothom, això fora sospitós. Vivim en la polèmica democràtica i hem d'assumir la polèmica que generem, que és fonament de llibertat. ●

QUAN S'EMBRUTA LA POLÍTICA?

Joaquim Ferrer

La història dels pobles és feta per onades que van configurant etapes. Aquestes onades expressen aspiracions o són el resultat de dificultats o encerts. Periòdicament, cada poble formula les seves prioritats i s'esforça en aconseguir-les. Hi ha ocasions en què aquests objectius tenen més contingut que en d'altres. És el resultat de les giragonses del debat de les idees.

Ara, a principi del segle XXI Europa té, en general, uns capdavanters sense gaires idees, amb una preocupació prioritària per l'avanç econòmic dels Estats que representen i amb una notable capacitat per al doble llenguatge que és aquell que permet defensar una cosa, actuar en sentit contrari i expressar-se encara de forma diferent a les dues anteriors.

Han estat elegits amb claredat en marcs democràtics i confirmant un dels grans avantatges d'aquest sistema, són plenament representatius de les majories. Heus ací, doncs, que el nivell en general mediocre d'aquesta fornada de capdavanters ens porta a cercar el seu origen en l'actitud de les majories que els han elegit.

Si ens apropem a l'estat anímic d'aquestes majories observem que hi ha un important descrèdit de l'acció política que porta a què sigui considerada sovint com un refugi de depredadors dels recursos públics. És un fenomen en augment, la crítica sobre l'acció política i l'interès per mostrar sobretot les seves mancances i errors que té com tota obra humana.

Resultat d'aquesta crítica de l'acció política és l'allunyament progressiu d'amplis sectors de la població per als quals ha perdut prestigi social, eficàcia i, fins i tot, sentit en la vida de les persones.

Com sia que aquest fenomen va en augment arreu d'Europa i troba antics ressons en països

com Catalunya que ha tingut una història política especialment complexa, és interessant i indispensable raonar sobre les causes que provoquen que s'embruti el mateix concepte del que és la política i, no cal dir, les seves realitzacions.

Segurament, si analitzem les causes d'aquest fenomen ens sorprendrà constatar que hi tenim un protagonisme amb el que fem i amb el que no fem o que fem de forma insuficient. ¿I si l'origen d'aquesta imatge fosca, bruta, que té la política fos provocada per les tendències que travessen la nostra pròpia vida quotidiana?

Així doncs, analitzem algunes d'aquestes tendències i deduïm-ne les nostres responsabilitats quan s'embruta la política. Com succeeix i per què.

Primer. Quan es trenca l'equilibri entre idees i gestió.

Són dos elements complementaris, les idees generen les prioritats i expressen projectes però necessiten del saber organitzar la gestió dels programes amb què es cristal·litza l'acció de govern.

Primer podem dir que són les idees i en segon lloc el saber-ne fer la gestió, però ningú no pot ignorar que sense els dos elements, idees i capacitat de gestió, res no pot cristal·litzar en realitats. Cal, doncs, un equilibri entre un i altre element. Ambdós indispensables en qualsevol moment.

Què ens succeeix ara? Doncs que la formulació concreta de les idees ha anat aprimant-se i marginant-se en benefici de la gestió que sense aquelles esdevé freda, mecànica, sense pols.

La societat utilitza la gestió en l'acció política, la creu necessària, però no l'estima. El que genera complicitat és la idea que esdevé una pràctica, quan aquesta va sola, sense la força primera de la formulació, sense una proposta deixa de ser important.

Sentim a dir: És un bon gestor! Aquest sembla que és el màxim elogi que avui pot fer-se a algú en l'acció política, però, en realitat, és el desplaçament del caràcter central d'aquesta. Perquè la gestió sovint es menja la idea i, fins i tot, fa exhibició de la manca d'intenció política.

Arreu d'Europa aquesta marginació de les idees polítiques en benefici del que s'anomena la gestió és el ressorgiment d'aquell antic plante-

jament que, en les nostres latituds, ens recorda el comentari atribuït al general Franco que en una ocasió recomanava: Faci com jo, no faci política.

Demonitzar la política, les idees, és deixar el camí obert al que se'n diu la gestió, que és, en el dia a dia, la tendència a la burocratització, a l'acció freda, sense ànima.

L'acció política ha començat a substituir-se en la nostra societat per l'anomenada gestió, quan les idees no s'actualitzen i no estimulen el sentiment popular. Quan l'equilibri entre les idees i la gestió es trenca, la societat va allunyant-se del que és l'acció política que confon amb la freda administració.

Ens cal retomar l'equilibri dels dos factors indispensables: les idees i la seva gestió. Són necessaris. Les idees sense capacitat de gestió són un fracàs i la gestió sense idees un retrocés en l'aplicació de les llibertats.

Segon. Quan deixem d'interessar-nos-hi.

És veritat. Hi ha ocasions davant les quals sembla justificat desinteressar-nos de l'acció política. És quan el soroll que fa contrasta amb la migradesa del projecte que es debat. Aleshores, algú pot creure que el més natural es allunyar-se'n i treure de la nostra vida aquesta preocupació.

Però, encara que l'enrenou que es fa en l'escenari polític sigui superficial, contradictori i mancat d'interès, ningú no pot desconèixer que es allà on s'escenifica el debat de les idees i les orientacions i prioritats que seguirà la societat. Allunyar-se'n no té cap sentit, és semblant a l'infant que davant una realitat que no li agrada es tapa la cara amb les mans i crida: No hi sóc! És evident que nosaltres no podem fer aquest gest infantil per fugir d'una situació que ens enutja.

Nosaltres sabem que qualsevol societat, si està estructurada en democràcia, té unes institucions, eleccions, llibertat per a expressar opinions i per crear eines per a projectar-les. No podem fer com aquell infant que s'amaga darrera les mans.

El marc democràtic que tenim ha estat guanyat amb esforç de molts i molts, durant èpoques difícils de grans repressions. Nosaltres sabem com és d'arriscat aconseguir les llibertats i hem de saber també que mantenir-les ens demana una atenció permanent.

Una de les normes fonamentals d'una democràcia rau en fer de cada persona que en forma part, un element actiu, creatiu, constant que s'aplica en la vida quotidiana, en aquells grans principis que creen la democràcia: la igualtat, la justícia i la fraternitat.

Fa poques setmanes llegia el volum de les Memòries de Pere Carbonell que comprèn des del 1945 al 1960 i en les primeres pàgines recorda quin gran efecte li provoca el pensament de Marcel·lí Domingo, que en la dècada dels anys trenta proclamava que el primer ciutadà de la República havia de ser la figura del mestre. Era una bella prioritat, però encara n'hi ha una de més engrescadora. Per a una societat que viu en democràcia, el més important és cada persona que en forma part, és una peça bàsica, sense ella res no funciona en una democràcia. La pitjor notícia que podem rebre en un resultat electoral és que hi hagi un percentatge alt d'abstencions. Perquè representa que molts s'allunyen d'un sistema que es fonamenta precisament en l'ideal que cada persona aportï conviccions i idees al govern "del poble per al poble", segons la clàssica definició de democràcia.

¿I si hi hagués algú o alguns que cerquessin el descrèdit de la democràcia i de l'acció política per actuar amb més facilitat en benefici propi?

Aquest raonament no ens pot fer oblidar que, efectivament, l'acció política és, de vegades, superficial, contradictòria... Però, l'actitud per part dels adults no es la d'allunyar-se'n, que res no resol, el que cal és actuar de forma que recuperi continguts i prioritats útils.

Aquesta complexitat pròpia de qualsevol democràcia augmenta en un país com Catalunya que ha aconseguit iniciar i desplegar un procés de reconstrucció nacional, després d'haver-ho intentat i començat en diverses ocasions durant dos segles i mig en els quals sobrevisquérem a uns règims de centralisme i uniformisme.

Aquesta especial complexitat és present a Catalunya en fenòmens com el sucursalisme polític i la fragilitat dels valors que forgen la responsabilitat de les persones en una societat.

Viure en democràcia és un estadi avançat en la història de la Humanitat.

Hi som, però ens cal reconèixer que no és fàcil, exigeix una constant tensió, la voluntat de participar en la construcció d'una societat més plena en tots els camps, des de l'espiritual a l'econòmic, del social al cultural. Res del que succeeix en la nostra societat ens es aliè, tot ens interpel·la i sabem que només amb l'acció de tothom és possible avançar.

Per a generar aquest corrent de participació cal desvetllar un debat sobre les exigències i perspectives de la vida. Necessitem aquest constant impuls en l'àmbit individual que pot sorgir de conviccions religioses i ètiques. Cal reconèixer aquests dos grans sistemes i mètodes. La pedagogia dels conceptes bíblics s'hi fonamenta, negar-ho o oblidar-ho és escanyar l'energia que nodreix l'acció política, amb exigència, sense defallença.

Quan deixem d'interessar-nos per la política estem demostrant un rebuig per unes pràctiques que considerem superficials o falses, per unes persones elegides que no responen a les expectatives, per unes formacions polítiques de curta volada, per uns mitjans de comunicació que cerquen el tremendisme... És veritat que som capaços de viure lluny d'aquest teixit d'interessos en un ambient més clar, sincer i lluminós, però ens enganyem si creiem que podem girar l'esquena a la política i no rebre'n les conseqüències negatives.

Quan una societat s'allunya de l'acció política s'està arriscant a què aquesta vagi a raure no a les mans dels millors que han de sorgir, sempre, de la majoria, del poble.

Malgrat les dificultats, malgrat les tendències a la superficialitat o a l'egoisme, ens cal reconèixer que l'actitud pròpia dels adults, la que és constructiva i té possibilitats de futur és la que planta cara als obstacles, als errors, a la buidor... i els hi oposa plantejaments de sinceritat, de generositat, de treball a favor de tothom.

Si ens desinteressem de l'acció política no podrem protestar davant de ningú per la seva inconsistència. Serà com si ens miréssim en un mirall en el qual veurem la nostra fugida de l'interès per les qüestions polítiques, és a dir, generals. A qui reclamarem, si nosaltres hem estat dels qui hem desertat?

Així com no es lícit desentendre'ns dels afers públics, tampoc no ho és adaptar-nos-hi, empassar-nos superficialitats, demagògies i sucursalismes.

L'acció política és indispensable i, a més, ha de ser de qualitat, és a dir, fonamentada en conviccions profundes i amb compromisos permanents.

Tercer. Quan no som autoexigents.

Algú pensarà en llegir aquest enunciat: ¿Què té a veure el que jo sigui poc o molt autoexigent amb la política que marca en cada moment la direcció del país?

Hi té a veure i molt. No és el mateix un país de gent que fa d'espectador de la política, que un en el qual una majoria s'esforça per a ser coherent i anar progressant en tots els camps com a resultat d'una voluntat de perfeccionament.

A les estadístiques, que semblen que ho volen explicar tot, els és difícil deduir en quin grau són autoexigents o no els habitants d'un país.

Hi ha, en primer lloc, la dificultat d'obtenir respostes sinceres, que mostrin els alts i baixos que sovint caracteritzen la vida quotidiana.

En general, ningú no vol mostrar-se incoherent, superficial o egoista. En l'època del disseny preferim donar una imatge brillant. Però, en realitat som així? És important saber com som. Perquè d'aquesta anàlisi se'n derivarà conèixer les possibilitats que tenim de progrés real com a persones i com a nació.

Es diu i és cert que el sud d'Europa influït pel Cristianisme en la versió catòlica exhibeix grans conceptes i una pràctica individual pobra, mentre que el Cristianisme de les esglésies reformades proporciona un grau més elevat de costums responsables en la vida quotidiana.

Així doncs, saber en quin grau ens apliquem allò que diem creure i que considerem desitjable és del més alt interès, perquè en el cas que no es tradueixi en comportaments aviat deduirem que si en l'àmbit personal no ho posem en pràctica, serà impossible avançar encara que hi hagi una pluja de lleis que ens vulguin empènyer endavant.

Heus ací, doncs, que la primera lliçó que ens cal aprendre i considerar com el gran punt de referència és la que ens diu que pràcticament res d'important no podem fer si no creiem en

el conjunt de responsabilitats que s'espera que acceptem i apliquem dia a dia.

Si algú ens pregunta si creiem en una societat que s'autogoverna, que vol ser justa, creativa, fraternal... i no fem res perquè esdevingui real, efectiva, decebríem les possibilitats i condemnariem el conjunt del poble al qual pertanyem a no avançar perquè només amb la consciència clara del que s'espera que fem, podem generar i mantenir un procés de creixement.

Com valorar en cada moment aquest procés d'aplicació del que diem creure? Analitzant les formes col·lectives i les preferències que manifestem.

Fruit d'aquest exercici, periòdicament, es pot constatar que aquelles formes superficials, com la "premsa del cor" o el fenomen dels esports que en èpoques anteriors s'havia cregut pròpies de l'opi d'una dictadura, han tornat a ser preferències destacades.

Què ha succeït? ¿Estàvem equivocats aleshores en creure que aquests fenòmens pretenien substituir activitats de més qualitat i interès? Potser ho estem ara en continuar considerant-los índexs de la superficialitat?

Ara, com aleshores, el factor determinant de les formes de vida és una voluntat de conèixer i aprofundir creences religioses o ètiques i fer-ho a fons, com a normes de vida.

Si en el pla individual cada persona no opta per un procés exigent i continuat en àmbit col·lectiu el resultat és d'una notable superficialitat.

Qui pot estranyar-se que la política sigui com és si nosaltres, sovint, som com som?

Qui desfarà aquest cercle que no ens permet avançar? Aquells qui considerant els conceptes de veritat, justícia, esforç, voluntat, estimació... decideixin fer-ne normes de vida arreu... també en la política.

Aquest esforç cal que ens diguem una vegada més que no és fàcil. Demana la convicció d'enfrontar-se amb els obstacles que crea una societat en la qual senyoreja el benefici propi en tots els ambients i nivells.

Alguna vegada s'ha dit que en iniciar el restabliment de la democràcia i l'autogovernement en esfondrar-se la dictadura franquista existí una gran oportunitat. És cert i s'aprofità en bona part, però, ningú no va poder evitar que les tendències a la superficialitat i l'egoisme propis de l'època penetressin o simplement emergissin.

Aquest és un combat de qualsevol època, és el que fan aquelles persones que havent descobert interès de determinats conceptes lluiten per posar-los en la pràctica cada dia. Quan creix el seu nombre, la política esdevé més coherent, quan augmenta l'egoisme la política és més superficial.

El que fem en l'àmbit personal és després el que influeix en el col·lectiu. Si el que fem és lluitar per ser coherents, és a dir, més justos, més savis, més fraternals, així serà la tendència de la política. En cas contrari, ¿què exigim a la política, si no ens ho apliquem a nosaltres?

**Qui pot estranyar-se
que la política sigui com és
si nosaltres, sovint,
som com som?**

Quart. Quan equiparem la política amb un ofici.

En els darrers anys els mitjans de comunicació es refereixen sovint a les persones elegides per a llocs de

responsabilitat col·lectiva, com a "polítics". És un error que posa al descobert una rara concepció de la democràcia.

Es refereixen als "polítics" com si fossin una mena específica de persones, com si fos un gremi, fins i tot, s'ha arribat a parlar d'una "classe política". És una denominació que trasllueix un distanciament entre els qui tenen aquestes responsabilitats i la resta de la gent. També es una forma de crítica d'uns comportaments als quals s'atribueix un excés de paraules i una manca d'autocrítica. És una manera d'assenyalar algú que resulta incòmode i té antics ressos antidemocràtics.

Davant aquesta terminologia, i, sobretot, davant el que representa, què cal fer?

Primer ens cal recordar que tothom pot esdevenir candidat, és a dir, optar a una responsabili-

tat i que la gent que l'aconsegueix es renova, de vegades perquè hi ha fixada la impossibilitat de tornar a presentar-se o, senzillament, perquè d'altres candidats són preferits pel vot dels electors.

En una democràcia tothom pot ser candidat, però cal reconèixer que a la pràctica, aquesta presentació es fa en candidatures que són canalitzades a través de formacions polítiques, que també poden crear-se lliurement, però, que també a la pràctica, necessiten d'un gruix d'opinions i de recursos. En resum, tothom pot ser candidat, però les condicions que ordenen el procés d'elecció el canalitzen i el fan més complex.

Així i tot, res no justifica que es parli dels "polítics" com dels fusters o dels pèrits agrícoles. Presentar-se a unes eleccions en una candidatura és, habitualment, la lògica evolució d'un interès per les qüestions col·lectives, que fa que aquella formació política que, lliurement s'ha triat, proposi aquella persona per a una determinada responsabilitat. És, doncs, generalment, una tria que es fa en destacar-se unes conviccions.

Aquest és el procés en centenars i centenars d'homes i dones que són presentats en candidatures i que en fer-ho tenen la il·lusió de servir la comunitat, en el nostre cas, Catalunya, en qualsevol dels àmbits on se celebren periòdicament eleccions. Hi ha excepcions? Hi ha processos en els quals l'ambició personal s'imposa a la voluntat de servir? Sí, de ben segur, però el procés és obert i crec que, en conjunt, és animat per homes i dones que no tenen altra objectiu que el de servir, potser se'ls pot criticar, que amb un excés d'ingenuïtat, pensen que faran aquelles reformes que han de marcar la història. Però, cal insistir, hi ha, sobretot, en el gest de presentar-se una clara voluntat de ser útil.

La circumstància de destacar fins el punt de ser presentat en unes eleccions i posteriorment guanyar-les i esdevenir un responsable elegit no es pot comparar amb un ofici. Els mandats, les legislatures són per a quatre anys i en acabar-se hi ha un canvi notable de candidats. És, doncs, un error, equiparar la política que fan aquelles persones elegides amb un ofici.

La teoria és clara, si l'opinió pública ha començat a assenyalar els elegits com "els polítics", alguna raó hi haurà que expliqui aquesta

terminologia aparentment equivocada.

Si analitzem el que l'opinió pública vol dir quan parla "Dels polítics" arribarem a la conclusió que hi constata uns equips de persones que noten allunyats, amb programes polítics que en la pràctica s'assemblen i que regulen l'efervescència dels debats segons les conveniències.

El sistema democràtic no és ni perfecte ni infal·libre, és el resultat de generacions que han cercat amb esforç una forma de governar-se en la qual tothom pugui emetre la seva opinió i tingui un pes. Aquest sistema, com és prou conegut, es fonamenta en la defensa de llibertats en els àmbits individual i col·lectiu.

¿Què ens cal fer quan en la nostra societat la gent comença a assenyalar "els polítics" com si fossin els practicants d'un ofici, com l'exercici d'uns coneixements específics?

Ens cal recordar a tothom que les responsabilitats en una democràcia són obertes a tots i ens cal també recordar que aquell qui es presenta a de fer-ho pensant en els altres. Són els dos elements que emmarquen l'elecció i la pràctica d'una responsabilitat política en una democràcia.

No deixem que s'empetiteixi la política com si fos pensada per alguns i no deixem de proclamar que presentar-se i exercir una responsabilitat política és un honor i mai un profit personal.

Com en tota pràctica que aplega milers de persones hi pot haver i, de fet, els mitjans de comunicació informen de casos de persones que traïxen aquesta responsabilitat, però cal defensar el que és la crida a tothom a fer-se'n càrrec i l'aportació en benefici de la comunitat, com les condicions que el vot dels electors decideix.

Si l'opinió pública percep com una cleda als qui tenen responsabilitats polítiques, cal airejar el sistema cridant tothom a apropar-s'hi i a analitzar la possibilitat de dedicar-hi uns anys. No podem resignar-nos a què vagi estrenyent-se el cercle dels qui hi opten i que creixi l'opinió que aquestes responsabilitats no son per a la majoria.

Cinquè. Quan ens fem més egoïstes.

Un dels índexs que assenyalen amb més claredat l'egoïsmes d'una societat és aquell que indica que és favorable a l'existència de tot tipus de serveis per a la comunitat, però que es

manifesta molt sovint contrària a tots els qui puguin molestar amb la seva proximitat.

El cas més conegut és la construcció de presons que registren un rebuig gairebé generalitzat. Aquesta temença, a la menor molèstia o a la por al que es pugui produir, també s'expressa de vegades contra la construcció d'una comisaria de policia, contra l'ampliació hospitalària o sobre el projecte d'una nova carretera... Tothom ho vol, fins i tot, la reclama, però lluny del seu domicili.

Aquesta actitud trasllueix una gran mancança en la comprensió del que és un país, del que és una comunitat nacional, del que és la responsabilitat en un poble.

És evident que unes dècades de democràcia amb cotes d'autogovern no ens han fet millorar de forma substancial en aquest aspecte.

La situació política actual crea un combinat d'efectes negatius. Moltes persones sembla que creuen que "els polítics" només defensen interessos que els resulten allunyats, això els fa apartar-se'n. Sense comprendre el que és el debat que s'expressa en el sistema democràtic, atribueixen les polèmiques a defectes dels qui hi intervenen i aleshores contemplant el funcionament d'institucions i representants cada vegada més estranys per a ells, rodolen cap a una protesta sistemàtica o bé un escepticisme respecte a les lleis.

És l'automarginació que es vesteix de diverses formes, però que amb prou feines amaga una preocupant manca de corresponsabilitat amb la societat de la qual es forma part.

Aquesta actitud pot encobrir-se amb l'ajuda d'una terminologia que es justifica en la defensa dels propis drets i deures.

Aquest neogoisme rampant és també el fruit d'una visió del món superficial i pessimista. Són, en part, el resultat de les visions apocalíptiques que sistemàticament ofereixen els informatius.

És aquesta falsa panoràmica que diu que al món només hi ha aprofitats i especuladors. Que s'apressa com au rapinyaire a cercar entre el que hi ha de podrit al món per a fer-ne una generalització que, lluny d'animar la creativitat, aclapara creient que tot és com deia Pedroló amb ironia, "fosc, tirant a negre".

Qualsevol activitat humana pot realitzar-se amb criteris egoistes, evidentment, però, també pot sorgir d'actituds de responsabilitat, amb afany de construir, a favor de tothom.

En qualsevol país, l'egoisme com a criteri efectiu entre les persones és negatiu, però en una nació com Catalunya, encara en una trajectòria de reconstrucció, és fatal, perquè es digui com es vulgui, s'amagui sota paraules tranquil·litzadores, el cert és que l'egoisme individual afecta l'àmbit col·lectiu, li minva força en fer-lo progressivament indiferent respecte a tot el que no siguin els interessos particulars, entesos com una prioritat absoluta.

Un país no va endavant si no hi ha una aportació desinteressada al comú. Es dirà que ja es paguen els impostos. No n'hi ha prou, cal, també, una actitud càlida cap als afers públics, que han d'estar voltats per l'atenció i la disponibilitat.

Una societat egoista és aquella en la qual els seus membres només estimen els interessos més particulars. No serveix per a construir. Catalunya, en les últimes dècades, ha estat capaç de combinar la defensa i projecció dels interessos i projectes en l'àmbit individual i en el col·lectiu. Aquesta voluntat, en els darrers anys, l'hem vista trontollar. Ara som en plena eclosió de l'egoisme polidament recobert de conceptes que volen ser tranquil·litzadors. Ens cal una nova embranzida per a treure dels nostres actes, en la vida quotidiana, la pols de l'egoisme i tomar a ser capaços d'oferir les millors energies als nostres afers particulars, però, també, a la política catalana.

Cal tornar a interessar-nos pels afers col·lectius perquè sabem que si renunciem a fer-ho, empobrim el marc polític i això ens acabarà afectant individualment i col·lectiva.

Si la política no ens agrada només hi ha una actitud coherent i útil: fer-ne i millorar-la.

CAP A UN NOU PENSAMENT POLÍTIC

Els objectius aconseguits, la nova època de Globalització en la qual vivim, les experiències que acumulem i els nous desafiaments ens porten a la necessitat de noves síntesis, que configuren un nou pensament polític.

Aquest no pot créixer del no-res, del buit, sorgeix del que hem estat capaços de construir, incorporant-hi la voluntat de respondre millor a les necessitats i aspiracions actuals.

Neix del treball immens fet per milions de persones que aconseguiren crear un sistema de llibertats, de redistribució de la riquesa, de capacitats creatives i de justícia per a tothom. Neix també de la convicció que cal que aquestes noves síntesis han de respondre més clarament als neguits del món actual.

Aquest pensament polític ha de néixer de la realitat, amb la voluntat de servir-la i de seguir transformant-la positivament. Necessitem aprofundir per evitar la superficialitat que erosiona les millors conviccions. El primer que cal afirmar és que les persones necessitem un codi moral i cívic i la voluntat de fer-ne norma de vida. Cap idea no és útil si no porta a la seva pràctica. La simple estètica no és suficient. El que no té arrels és, sovint, fum. Aspirem a arribar a nous horitzons però construint camins fets amb materials de reconeguda utilitat en la història de la Humanitat.

Aquest nou pensament polític que ens cal sorgeix d'entendre la persona com un ens complex. No hi ha només necessitats materials, n'hi ha, també, d'espirituals.

Les persones no vivim en un núvol, ens cons-

truïm a través de realitats familiars, socials, laborals i en cada un d'aquests àmbits hem de manifestar sentiments i conviccions. El sistema democràtic ens hi ajuda, però és indiscutible que cal que rebem també l'impuls de la nostra convicció.

El "políticament correcte" és una fórmula que ha tapat sovint la complexitat de les realitats, però aquestes segueixen existint, segueixen presents en la nostra vida. Anem cap a noves síntesis polítiques que seran més sensibles a les necessitats i aspiracions de les persones i, en conseqüència, no és desitjable que les inquietuds i sensibilitats espirituals hagin de marginar-se en la formació i en la vida de les persones.

Conviccions que han d'estar construïdes des de la pròpia responsabilitat i llibertat.

Aquest pensament polític seguirà creient en la reforma com a mètode per a crear realitats permanentment actualitzades i creurà en la responsabilitat personal que és l'única que ens hem d'exigir, en cada moment, el que fem.

Les noves síntesis polítiques han de fer una lectura de les realitats amb voluntat d'aprofundir-les. Sense etiquetes, amb la intenció d'entendre-les i de respondre-hi.

Aquestes noves idees van apropant-se perquè les necessitem. Cal afavorir la formació d'aquestes noves eines. ●

LA TERCERA FASE

Josep Hereu

A propòsit d'obra de R. SIMONE,
La tercera fase. *Formas de saber
 que estamos perdiendo*

Segons R. Simone, estem entrant en una nova fase extraordinàriament important en la història del coneixement, ja que ens trobem enmig de grans canvis. Ens trobem en el que Simone anomena una "tercera fase" en la manera com es formen els coneixements de l'espècie humana. No només els coneixements acadèmics, sinó totes les formes de coneixement.

No és la primera vegada que es produeix un canvi important en la manera com es formen els coneixements. Simone distingeix dues grans fases anteriors:

- La primera fase fou l'invent de l'escriptura, la qual va permetre fixar en termes escrits les informacions en un suport estable. Plató, en el *Fedre*, ja advertia que el text escrit perdia la capacitat de respondre les preguntes del lector. El text s'estabilitza i es fa tancat. Els pensaments, en estabilitzar-se en la forma escrita, moren. Aquest pensament, tanmateix, cal complementar-lo amb les tesis de la filosofia hermenèutica tal com han estat proposades per M. Heidegger, H.G. Gadamer o P. Ricoeur.

- La segona fase arribà vint segles després amb la invenció de la impremta, la "revolució inadvertida" –segons l'expressió d'E. Eisenstein– que va modificar profundament diferents aspectes de la vida cultural i social. El llibre ha estat durant segles un símbol del coneixement i la cultura.

- La tercera fase ha arribat els últims 20 anys

del segle xx. S'ha produït un dràstic canvi quantitatiu. La quantitat de coses que sabem pel fet d'haver-les llegit és molt inferior que fa 30 anys. Sabem moltes coses que en realitat mai no hem llegit enlloc, i encara menys en llibres. Les hem "vist" a la TV o les hem "llegit" en una pantalla d'ordinador. O les hem escoltat a la ràdio o en un "walkman". La lectura de coses escrites no és ni l'únic ni el principal canal per adquirir coneixements en l'actualitat.

El pas d'una a l'altra de les grans fases de la història de la manera de conèixer ha estat produït per fenòmens de distintes categories: tècnics i mentals. Des del punt de vista tècnic, determinats invents materials han modificat de manera decisiva la nostra manera de conèixer: l'estilet o la ploma, la impremta, l'ordinador i els *media*. Des del punt de vista mental el salt està constituït pel pas de l'oralitat a l'escriptura i de la lectura a la visió i a l'escoltar, punt aquest analitzat per un altre autor italià –guardonat enguany amb el premi Príncep d'Astúries– G. Sartori, en la seva obra *Homo videns*.

La mateixa idea del saber i de la cultura han canviat profundament en el pas d'una fase a l'altra, perquè el mitjà que utilitza un missatge, com ens deia Marshall McLuhan, acaba ràpidament per influir en la naturalesa mateixa del missatge. Hem perdut ja algunes formes de coneixement, però en tenim d'altres que abans eren inimaginables.

L'antiguitat va identificar dues vies privilegiades de la percepció: la vista i l'oïda, i va establir entre elles una oposició i una jerarquia. Als segles xvii i xviii es torna a plantejar la qüestió a propòsit de la nova ciència. Aquests dos sentits donen peu a dos modes diferents de coneixement i d'intel·ligència. Mentre la percepció visual parteix sempre d'una mena de "quadre" en el qual no es distingeix un abans i un després, en l'escoltar l'abans i el després són fonamentals.

En un cert moment de la història la jerarquia fou modificada per l'aparició de l'escriptura, primera gran revolució cognitiva de la història segons Simone. L'escriptura, que fa estable el discurs, va posar a la nostra disposició una extraordinària memòria individual i col·lectiva en la

qual es varen poder conservar informacions que fins aleshores només es conservaven en la ment. L'escriptura va privilegiar el "veure" (visió alfabètica) enfront del sentir. Es va desenvolupar una oposició entre dos tipus d'intel·ligència: simultània i seqüencial. La impremta, per la seva part, va contribuir a la transició d'un públic d'oients a un públic de lectors.

La lectura i, en general, la utilització de codis alfabètics, afavoreixen la formació i l'ús de la intel·ligència *seqüencial*; la TV i, en general, la utilització de codis iconogràfics, basats en la imatge, afavoreixen la intel·ligència *simultània*.

Hi ha una estreta relació entre els dos tipus d'intel·ligència i el *mitjà* privilegiat en una societat donada. El llenguatge i l'escriptura afavoreixen la intel·ligència seqüencial; l'activitat de mirar imatges té a veure amb la intel·ligència simultània.

Si haguéssim de destacar les característiques de cadascuna d'elles, podríem fer-ho de la manera següent:

1. Ritme. En el cas de la lectura, el ritme de representació del text és determinat pel lector. En la visió el ritme és d'*hetero-arastre* per part de l'emissor.

2. Corregibilitat. La lectura és corregible, la visió no.

3. Convivialitat. La lectura és poc convivial. S'ha de realitzar en silenci, en soledat, en concentració, i és impossible llegir mentre es fan altres coses. En canvi, la visió pot tenir lloc en ambients molt més convivals. Es pot mirar i escoltar col·lectivament i en companyia, però es llegeix en soledat.

4. Multisensorialitat. La visió és multisensorial, la lectura no.

5. Grau d'iconicitat. El significat i el significant s'assemblen. La fotografia d'un nen se li assembla més que la paraula *nen*. La visió permet captar un nivell icònic fonamental, la lectura no. Les imatges posseeixen un alt grau d'iconicitat, la lectura un grau zero.

6. Citabilitat. El text es pot citar, la visió s'hi presta poc.

7. Afabilitat. Un medi és amistós si és fàcil tenir-hi accés. El canal més amistós és aquell que dona "menys feina" al seu usuari i que més estimula el *pathos*.

L'únic avantatge de l'escriptura-lectura enfront de la visió és la citabilitat. Tota la resta ho és de la visió. Segons l'expressió de G. Sartori, l'*homo videns* ha substituït l'*homo legens*.

La societat de la *tercera fase*, tal com l'anomena Simone, pot ser definida amb algunes propietats que es refereixen precisament a la distribució dels coneixements:

a) Els coneixements dels quals podem o hem de fer ús en l'actualitat han augmentat enormement.

b) Han augmentat sobretot els pre-coneixements necessaris per a una sèrie de comportaments. S'ha invertit el paper dels "vells" i els "joves". Els vells tenien la prerrogativa de saber "com fer" les coses, i havien de transmetre-les als joves. Els nascuts després de 1970 han tingut accés a formes complicades de coneixement pràctic que els altres no han tingut. Els nous "vells" són ara els "joves".

En èpoques anteriors a l'actual, el que Simone anomena coneixements evolucionats i sofisticats es formaven en llocs ben definits; els ingenus i pràctics, en canvi, es formaven a qualsevol lloc, encara que amb diferents graus de subtilitat. Els coneixements evolucionats es difonien a través de la mediació del llenguatge i, per tant, només eren accessibles als qui tenien alguna pràctica verbal. Els coneixements pràctics i operatius s'adquirien generalment "mirant com es feia", és a dir, sense recórrer a instruccions o regles explícites; en altres casos, a través de la comunicació oral. Molts coneixements es podien adquirir de forma immediata, sense haver d'aprendre prèviament cap *software* previ. El coneixement evolucionat quedava al marge de qualsevol possible control, ja que l'expert gaudia d'un privilegi intangible.

Amb la instauració de les societats democràtiques i amb la consolidació dels mitjans de comunicació de masses, el grup de persones dotades de coneixements s'ha fet cada vegada més nombrós, de manera que la difusió del coneixement s'ha anat fent gradualment més àmplia i més ràpida. El volum de coneixements en circulació és ara infinitament més gran. Es fan cada vegada més nombrosos els "bancs de

coneixement”, és a dir, els lloc físics en els quals s'acumulen informacions per a poder-les trobar quan és necessari, amb el resultat de donar per fi un caràcter estable al capital de coneixement disponible (com per exemple internet).

És cert que el coneixement és més abundant i està més ben conservat, però no és en absolut tan accessible com pogué semblar. Per a poder accedir-hi és indispensable superar la barrera del *software* que és cada vegada més complexa. En la societat tradicional, el coneixement era limitat i poc accessible; en l'actualitat és abundantíssim, però la seva accessibilitat és només potencial.

A finals del segle xx hem passat gradualment d'un estat en el qual el coneixement evolucionat, que s'adquiria sobretot a través del llibre i de l'escriptura, a un estat en el qual s'adquireix a través de l'escoltar o de la visió no-alfabètica. Estem retornant al domini de l'oïda i de la visió no-alfabètica, encara que no sempre en el mateix sentit.

En les últimes dècades del segle xx, les generacions joves han adoptat costums comunicatius completament diferents als dels seus pares, i s'estan acostant gradualment cap a un llindar més enllà del qual es troba el silenci. Així trobem que el llenguatge de les joves generacions és genèric, no-proposicional, a diferència del llenguatge de les generacions anteriors, que era bàsicament proposicional. La pràctica proposicional és típica de qui considera que l'experiència, si és rellevant, ha de ser expressada en paraules i que aquestes proposicions són més significatives quan més relacionades estan entre elles formant un text.

Si haguéssim de caracteritzar l'actitud proposicional diríem que és:

1. Analítica
2. Estructurada
3. Col.loca les dades en el temps i en l'espai
4. Referencial

En canvi, l'actitud no proposicional és:

1. Genèrica
2. Vaga des del punt de vista referencial
3. No dóna noms, sinó només “paraules generals” dintre de les quals s'hi pot introduir el que es vulgui.
4. Rebutja l'estructura

Aquests dos tipus d'actituds en relació al llenguatge donen lloc a dos tipus de cultura:

1. Cultures proposicionals
2. Cultures no proposicionals

La cultura no-proposicional es regeix per la màxima de la fusió: tot es presenta en una massa indiferenciada, *tot està en tot*, i analitzar, jerarquitzar i estructurar és inútil o il·lícit. L'anàlisi espatlla la percepció i la riquesa de l'experiència.

Com en tants altres aspectes de la cultura actual, diu Simone, ens trobem en un moment de completa inversió de les coses. Potser és encara aviat per saber si el resultat final és positiu o negatiu, però hem de ser conscients que allò que s'està rebutjant és un dels pilars més arrelats de la nostra cultura. ●

Notícia de Cinema

LA NÚVIA CADÀVER (CORPSE BRIDE)

Manfred Díez

Va ser durant les vacances de Nadal –una tarda d'aquelles que un no sap ben bé què fer– que el meu estimat veí em va embolicar a anar al cinema juntament amb els seus tres fills, de sis, nou i onze anys, i un amic seu de l'escola. El pla era aquest: es tractava que els nens passessin una bona estona veient una pel·lícula –que havien triat ells–, amenitzada la cosa amb un bon sortit de crispetes, i quedant els adults en un discret, i si convenia sacrificat, segon terme. El protagonisme havia de ser per a la quitxalla. Aquest era el pacte. I, vés per on, a banda del plaer que sempre suposa veure gaudir els infants, l'experiència ens oferí l'afegit de contemplar una pel·lícula encisadora, *La núvia cadàver* de Tim Burton. Tenint al cap films com *Edward Scissorhands* (1990), *The Nightmare Before Christmas* (1993) o *Charlie and the Chocolate Factory* (estrenada el mateix juliol del 2005),



aquella anada al cinema prometia. I el cert és que no ens va defraudar. Ben al contrari, ens va entusiasmar, tant als adults com als menuts. Potser no és el millor treball que hagi fet Tim Burton –o en el qual hagi participat–; en aquest sentit, hi ha qui diu que *El malson abans de Nadal* (*The Nightmare Before Christmas*) és la seva veritable obra mestra; però sí que és indiscutible que disposa de tots aquells ingredients que fan que una pel·lícula pugui captivar l'ànim de l'espectador.

Quins són aquests ingredients? El primer i el més important: haver triat fer una

cosa i haver-se mantingut fidel a la tria. En una entrevista, comentant les raons que el van portar a realitzar aquesta pel·lícula, el director californià explica que, “després de fer *Malson abans de Nadal*, buscava fer alguna cosa en el mateix mitjà, perquè l'encanta”, segons diu ell, “l'animació amb *stop-motion*.” Aquesta és una tècnica de filmació, utilitzada tant a la pel·lícula citada com a *La Núvia cadàver*, consistent a rodar fotograma a fotograma. Es tracta de captar en cada nova imatge un petit canvi de posició en uns objectes que romanen estàtics, de manera que, en projectar-los, es tingui la sensació que es troben en moviment. Constitueix una manera de treballar ben artesana, ja que no s'empra tecnologia digital, per la qual cosa es van haver d'invertir cinquanta-dues setmanes de rodatge –quan en la filmació d'una superproducció del tipus Harry Potter es dediquen unes catorze setmanes–. Així doncs, partint d'una manera de fer cinema molt específica, Tim Burton cercà el material idoni per a crear una obra. I això se li posà a l'abast per via d'un sinistre, però al mateix temps tendre i commovedor, relat: “un parell de paràgrafs d'una

vella història popular, que semblaven ben adequats per a aquest tipus concret d'animació. Com en el *casting*", conclou Burton, "vols unir el mitjà amb el material. (T. Burton a *Warner Sogefilms*, 2005). La tria del tema, doncs, no fou aleatòria, va estar determinada per la forma d'expressió.

La Núvia cadàver no és sinó un conte portat al cinema. Com tots els contes, també les llegendes, i fins i tot els mites, algun punt de recolzament en la realitat presenta. En aquest cas el relat fa referència a les persecucions i vexacions a què era sotmesa la població jueva a la Rússia del segle XIX. Sembla que en aquell temps bandes de fanàtics exaltats de tant en tant atacaven bodes jueves, mataben la núvia i l'enterraven amb el vestit de casament –per això, vegeu, www.cinenganos.com/pelicula/CorpseBride. A partir d'aquests fets verídics, que convé tenir-los en compte, situant l'espectador en una vila de l'Europa oriental –terra propensa al misticisme–, la pel·lícula ens narra una història impossible. A l'estil del millor Burton, la trama s'ententeix al voltant del casament atzarós d'un viu amb una morta. Un viu, de nom Víctor –a qui dona veu Johnny

Depp–, que en vida manifesta una certa tirada cap a la mort: té veta d'artista, li agrada dibuixar papallones i tocar el piano, però és maldestre en els afers mundans; i, per un altre costat, una morta, l'Emily –la dolça veu de la qual pertany a Helena Bonham Carter, parella actual del director–, que en la mort es mostra molt lligada a la vida: hi té un compte pendent que l'impedeix d'alliberar-se'n. És una miraculosa unió del natural amb el sobrenatural el que constitueix el cor de la narració. Plantejament que resulta summament atractiu al pensament i fecund en imatges, i que dona mostres del geni del director californià, sempre disposat a posar la raó en situacions límit –aspecte que es demostra amb un simple cop d'ull a la seva filmografia–. Per a elaborar una història a partir d'una situació tan inversemblant com aquesta, sense fer una atzagaiada o caure en el mer absurd –cosa que fora molt desagradable per a una ment infantil–, es requeria de l'ús d'un mitjà molt poètic. Això és el que deuria atraure Burton, quan va llegir el relat per primera vegada. La tècnica d'animació, a banda de permetre una llibertat de creació, que el treball amb actors i

escenaris reals, si més no, limita, ajunta la virtut de predisposar l'espectador a deixar de costat la lògica racional per jutjar allò que veu i sent. S'ha de tenir en compte que una bona part de l'acció transcorre en el món dels morts. Qui l'ha vist mai aquest món, oi? Arribats aquí, ja no se sap massa qui va triar qui: si fou Burton qui va triar el tema, o si va ser aquest que es va servir de Burton per a prendre cos.

Si forma i contingut es manifesten com un matrimoni feliç en aquesta pel·lícula, també resulta un encert la definició dels personatges. La paleta dels creadors mostra un joc "fauvesc" de caràcters contraposats. Els uns es defineixen per oposició amb els altres. En Víctor s'oposa als seus pares, el senyor i la senyora van Dort, peixaters de professió i gent d'èxit en els afers d'aquest món. El negoci de peix enllauinat que regenten els converteix en uns burgesos adinerats. Per la seva banda, Victòria, el tercer personatge protagonista d'aquesta història, i la núvia viva d'en Víctor, s'oposa també als seus pares, el senyor i la senyora Everglot, en la mesura que no considera les relacions humanes sota el rígid i hipòcrita esquema d'unes formes aris-

tochràtiques. Si els pares d'un encarnen la figura dels nous rics descurats en les formes, els pares de l'altra són la viva imatge de l'aristocràcia decadent que només viu de les formes; si els primers volen el reconeixement social dels segons, aquests volen compartir la caixa amb els primers -cal recordar, en relació amb això, que el context del film és el segle XIX-. Des d'aquest angle, en Víctor i la Victòria, que han vist concertat el seu matrimoni pels seus pares, en el fons estan fets l'un per l'altre, com, d'una altra banda, els seus onomàstics ja semblen indicar. Els uneix el rebuig a la tradició de les seves respectives famílies i una fe sincera en el món de l'esperit. Una actitud molt romàntica, per cert. És simptomàtic que la primera trobada de tots dos es produeixi com a conseqüència de la interpretació d'una peça musical per part del noi, la melodia de la qual fa que la noia se senti atreta i s'hi atansi. I encara més simptomàtic: també el moment en què en Víctor manifesta el seu sentiment d'afecte envers l'Emily, el vèrtex d'aquest triangle amorós, coincideix amb la interpretació d'una peça al piano, aquesta vegada, però, a quatre mans,



compartint l'execució amb la morta. Coneguda és l'especial predilecció que, des de temps de Kant, els pensadors romàntics sentien per la música, la qual consideraven l'art espiritual per excel·lència. Finalment, l'Emily. En front de qui defineix la seva personalitat aquest personatge? La resposta és que en front dels vius. Ella no pertany a aquest món. Fou la víctima innocent d'un assassinat comès per la mà d'un home extremadament vil: l'encarnació del mal, representada per Lord Barquis. L'Emily és una ànima en pena que només assolirà satisfacció per mitjà d'un sacrifici d'amor. Alliberarà en Víctor de l'atzarós compromís que té contret amb ella

i permetrà que aquest s'uneixi amb la dona que veritablement estima, la Victòria. Fent-ho, haurà eliminat les restes d'egoisme que encara quedaven en ella, el seu amor serà ple i es convertirà en un esperit pur. Es transformarà en una munió de papallones que ascendeixen al cel, tot fent giragonses sota la llum blanca de la lluna.

Com veieu, i tal com deia més amunt, la pel·lícula és un conte portat al cinema. Ara, un conte romàntic. Amb un regust que recorda les llòbregues històries del mestre Edgar Allan Poe o la poesia d'exaltats sentiments de Charles Baudelaire. A l'equilibri entre el missatge i la tècnica i l'afinat tracta-

ment dels personatges, els acompanya una banda sonora de qualitat, a càrrec de Danny Elfmann, habitual en els treballs que dirigeix Burton, i de qui cal assenyalar que ha sabut traslladar bé l'esperit romàntic, a voltes deixatat, que impregna la història en les melodies de les seves composicions. Completen el conjunt d'ingredients que fan d'aquesta obra un treball reeixit: un guió sobri i sense grans complexitats, perquè el tema de per si ja és prou complex, i una acurada posada en escena, en la qual destaquen el disseny exagerat, però extremadament graciós, de l'aparença física dels personatges, i el joc de llums i de colors dels escenaris, sempre al servei de les situacions que es representen. En resum: una olla amb un punt just d'ebullició. Cal recordar que *La Núvia cadàver* es va fer mereixedora a la nominació a l'òscar per la millor pel·lícula d'animació l'any 2005 –òscar que es va acabar emportant *Wallace & Gromit: La maledicció de les verdures* de Nick Parck i Steve Box– Acabarem assenyalant que, part del mèrit en el dibuix dels personatges és d'una empresa de disseny catalana. Carlos Grangel, el seu responsable, s'ha convertit en un altre

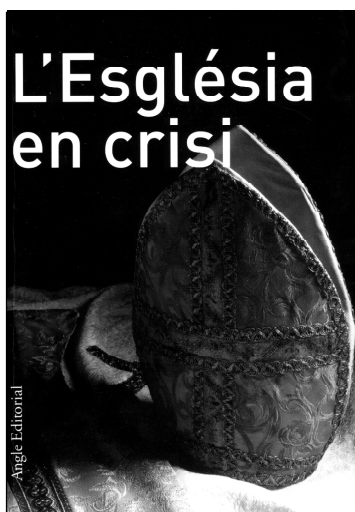
dels habituals col·laboradors de Tim Burton. De tant en tant, la rauxa, sàviament aconduïda pel seny, ofereix uns resultats ben dignes d'admiració. ●

Manfred Díez i Garcia

Fitxa tècnica:

Director: Mike Johnson i Tim Burton
Producció: Tim Burton i Allison Abbate
Guió: John August, Caroline Thompson i Pamela Pettler; basat en els personatges creats per Tim Burton i Carlos Grangel
Fotografia: Pete Kozachik
Música: Danny Elfman.
Doblage original: Johnny Depp (Víctor Van Dort), Helena Bonham Carter (Emily, la núvia cadàver), Emily Watson (Victòria Everglot), Tracey Ullman (Nell Van Dort), Paul Whitehouse (William Van Dort), Joanna Lumley (Maudeline Everglot), Albert Finney (Finis Everglot), Richard E. Grant (Barkis Bittern), Christopher Lee (Pastor Galswells), Michael Gough (Elder Gutknecht).
Direcció artística: Nelson Lowry
Nació: USA i Regne Unit
Any: 2005
Duració: 76 minuts

Notícia de **llibres**



L'Església en crisi

L'Església en crisi

DDAA

Angle Editorial,
Col·lecció Dissidències n. 8,
Barcelona, 2004.

Si per actualitat s'entén allò que acaba de succeir, aquest llibre, publicat ara fa dos anys, no és d'actualitat. Però si la importància del tema i les aportacions dels autors superen en molt el relatiu pas del temps, heus aquí que els discurs de si val o no la pena parlar d'aquest llibre en aquest moment perd, crec jo, el protagonisme.

Sols hi ha dues qüestions d'aquest llibre que ens poden referenciar al temps concret: D'ençà de la seva publicació a Roma tenim un nou Papa, i a Barcelona un nou Arquebisbe, amén de la subdivisió de la nostra diòcesi en tres.

Pel demés, el llibre és una bona eina de reflexió i com el seu coordinador (Francesc Romeu) diu, el que pretén és crear debat. Les anàlisi que s'hi fan van a fons, i estan fetes des de la lleialtat, i per persones que se senten d'Església, que l'estimen. Per dir-ho de forma més planera s'estripa poc. I això m'agrada.

Com ja he dit en altres ocasions, no podria ressenyar un llibre que no m'agrades. Per tant, us el recomano vivament. Si us decidiu a llegir-lo, potser us passarà com a mi: confirmareu la vàlua d'alguns dels autors que ja coneixeu, i en descobrireu d'altres a qui val la pena seguir la pista.

Us deixo amb alguns retalls curts, d'alguns dels autors. He subratllat molt, i per tant ha estat difícil fer la tria. Finalment he optat per la diversitat i la simplicitat, i potser el meu breu resum no fa justícia al valor del conjunt de les aportacions.

Joan Carrera

...“la temptació seria caure sota la pressió de les dificultats que podria portar-nos a vies d'inhibició, d'involució o de reacció contraproduents”

...“L'Evangelí posa la primera dificultat (parlant d'evangelització) en la nostra poca capacitat d'acolliment, que decep l'esperança de la gent”

Francesc Romeu

“Penso en una Església que cada vegada quedarà més marcada pels laics i per les comunitats que no pas pels seus dirigents...”

“Cal anar alliberant els capellans de les tasques administratives... que qualsevol laic pot fer molt millor, per permetre que els capellans puguin dedicar més temps a l'acompanyament de les persones creients, o poc o gens creients, i a l'animació espiritual de la comunitat”

Ma. Teresa Llach (1933)

...“estic convençuda que no és la vida religiosa la que està en crisi, sinó un determinat model de vida religiosa... el model que està en crisi és el que s'instal·la en les seguretats i les lamentacions. El que es dol més per la falta de quantitat que per la falta de qualitat...”

“La paraula crisi en japonès té dues accepcions i dues grafies: una que vol dir perill, i l'altra que significa oportunitat”

Joan Torra (1954)

...“m’agrada repetir amb força que en el text conciliar del nostre particular Tarraconense, hi tenim el programa de futur de la nostra Església”.

...“costa recordar que les situacions de crisi han estat sempre moments de creixement, i que la mateixa Església va néixer de la situació de crisi radical que hi va haver amb la mort en creu de Jesucrist...”

...“per tenir futur l’Església ha de ser pobra,... ha d’aprendre a perdre el poder... haurà de ser l’Església del servei... haurà de ser molt humil i haurà de saber viure molt més en el silenci de les paraules per parlar amb el testimoni de la vida... l’Església té el seu futur en el diàleg”...

Josep Boix (1929)

...“estic convençut que el vocabulari teològic *de sempre* pot ser, i sovint ho és, un obstacle per comprendre el Déu que ens revela Jesucrist i es proclama, revela i viu en l’Església.... i un missatge que no s’entén provoca indiferència.”

Comparteix amb un teòleg contemporani de qui no diu el nom la següent formulació: “cada vegada crec més en Déu,

però dubto molt de les paraules amb què expresso la meua fe, que vol ser autèntica i veritable”

Enric Puig (1945)

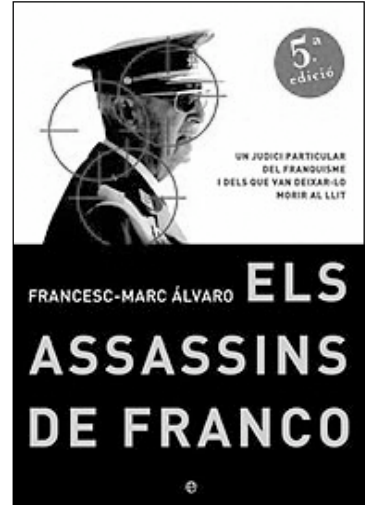
Parlant dels joves i l’Església. “Aquest distanciament generacional, accentuat en la darrera dècada, demana una presentació de l’Evangeli i la possibilitat de viure la fe, diferent d’aquella que s’ha emprat les darreres dècades.”

“Davant la manca de preveres, religiosos i religioses joves, convé cercar persones joves a qui s’ha de donar una formació que supleixi aquesta activitat amb esperit de missió en el vessant organitzatiu i de coordinació...”

Albert Sáez (1965)

...“La reformulació del llençatge de l’Església és una revolució molt més profunda, que implica refer les categories en les quals s’expressa, és a dir, la reformulació de la narració i de l’argumentació que fem servir els catòlics per transmetre, explicar, per fer conèixer fins on sigui possible una experiència personal i intransferible com és la religiosa.”

A. Matosas



Els assassins de Franco

Francesc Marc Álvaro
L'esfera dels llibres.
Barcelona. 2005

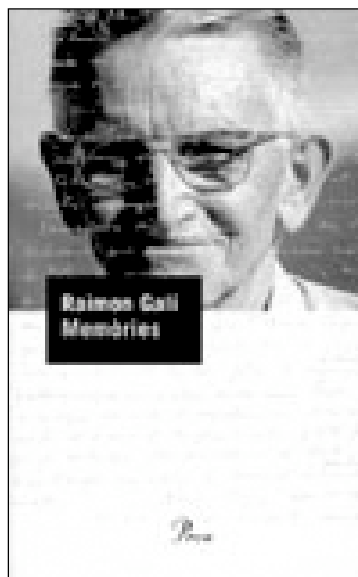
Aquest és un llibre amb una certa vocació de “pamflet” en el millor i autèntic sentit del gènere, és a dir, una obra relativament curta on s’ataca quelcom, en aquest cas la gran impostura que, a parer de l’autor, va ser la transició. Com ell mateix ens adverteix, no ha pretès escriure un llibre d’història, sinó un llibre sobre la història i sobre la pervivència d’aquesta en el present, com tampoc un llibre de memòries, tot i que es basa en records personals i records deixats en préstec. El punt de partida són els records innocents de la infantesa de l’autor

(confessem que ens resulten entranyables les referències a la “senyu” o als pastissos Bucanero) sobre els fets -i l’òptica amb què els percep- que se succeïren en el moment de la mort de Franco: a diferència del que ens diuen que van fer tots aquells qui han estat o són algú en el món polític-mediàtic-cultural, els pares de l’autor ni estan tristos ni contents ni han obert cap ampolla de cava, com la immensa majoria silenciosa d’franquistes (que ni eren fans de Franco ni pensaven com acabar amb ell). A partir de la vivència familiar -que inclou un oncle assassinat a Mauthausen- l’autor es passeja pels records de l’època, i ho fa constatant la doble impostura de la dita transició democràtica. D’una banda, la dels antics franquistes i tota mena de col·laboradors del règim dictatorial que amb el pretext de la reconciliació no sols no han estat importunats ni perseguits sinó que, fins i tot, han pogut continuar la seva vida política sense impediments de cap mena, en el que constitueix una gran operació d’amnèsia col·lectiva, més o menys voluntària. De l’altra, i aquest és el vessant més “políticament incorrecte” del llibre, la dels antifranquistes

de l’espectre comunista, respecte dels quals s’ha donat per descomptat el seu tarannà i vocació democràtics, en el que constitueix una intolerable però interessada confusió entre antifranquista i demòcrata. En efecte, l’autor proclama que l’emperador va nu: aquells fills de casa bona decidits defensors de la dictadura del proletariat (mereixen una especial atenció els maoistes de Bandera Roja) que avui trobem excel·lentment instal·lats dins la classe dirigent del nostre país (política, mediàtica, universitària i cultural) han magnificat el seu (fals) heroisme, quan no solament no van acabar amb el dictador, sinó que mai no van ser apòstols de la democràcia liberal. El repàs que l’autor efectua respecte d’alguns personatges del món intel·lectual no té preu (pel que fa a les raons de la poca simpatia del món del pensament pel liberalisme, ens permetem recomanar del sociòleg francès Raymond Boudon, “Pourquoi les intellectuels n’aiment pas le libéralisme”, Odile Jacob, París, 2004). Tot això permet a l’autor realitzar un judici sobre el franquisme, però no únicament respecte els franquistes, sinó els comunistes en el paper d’antifran-

quistes. És en relació a aquests últims que el llibre pot tenir un cert to de merescut ajustament de comptes, perquè si el judici moral del franquisme i dels franquistes en el fons està envoltat d’un cert consens, no succeeix el mateix amb l’antifranquisme marxista, que per dir-ho en plata, ha tingut i té butlla.

A. Orriols



Memòries

Raimon Galí i Herrera
Proa, Perfils, 2004.

Des d'un punt de vista històric, les Memòries de Raimon Galí, aparegudes l'any 2004, ofereixen diverses lectures.

D'una banda, interessen per la visió que donen dels esdeveniments que han succeït a la Catalunya contemporània, en les seves successives fases o etapes: Noucentisme, etapa republicana, Guerra civil, exili a Mèxic, retorn a Catalunya i, finalment, l'obra de redreçament cultural a través del moviment CC i el seu protagonisme en diverses institucions escolars i culturals del país.

D'altra banda, pel coneixement directe del pensament pedagògic dels seus pares

-una pedagogia catalana d'inspiració cristiana, allunyada de les estridències revolucionàries i de les connivències espanyolistes- que fa que Raimon Galí adopti una actitud dura i crítica amb bona part dels protagonistes de la renovació pedagògica que es va donar a casa nostra a partir dels anys seixanta del segle passat.

Val a dir que en l'itinerari intel·lectual de Raimon Galí destaquen dos aspectes principals. En primer lloc, el seu compromís polític amb la història i cultura del país, per la qual cosa ha romàs fidel a una militància catalanista de pedra picada. En segon terme, però no menys important, la seva filiació cristiana, la vivència del sobrenatural, la crida de la transcendència divina.

Fet i fet, compromís polític i religiós s'entrecreuen en diferents moments d'aquestes memòries.

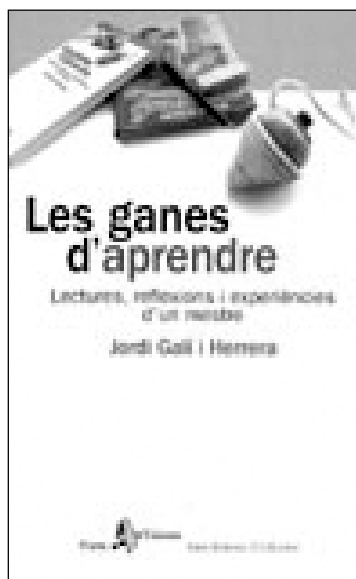
Lògicament un llibre de memòries com el de Raimon Galí es troba curull d'històries, anècdotes i facècies que, tot i el seu interès, no poden ser comentades amb detall.

Si algú pot dir que aquestes memòries tenen un punt d'àcides i corrosives es deu a les crítiques i acusacions que Galí deixa anar al llarg de les pàgi-

nes del llibre que ens ocupa. Així s'han d'entendre les seves consideracions sobre l'aclimatació a casa nostra de les teories de Mounier que bo i assumint una direcció política es desmarquen de l'orientació cristiana. Per Raimon Galí la cosa és evident: l'arraconament de Péguy i l'èxit de Mounier va tenir conseqüències fatals per a la nostra història recent.

Raimon Galí insisteix una i altra vegada en la seva crítica a la presència d'elements comunistes en la vida cultural i universitària catalana. De tal faisó, que aquest conjunt de circumstàncies va determinar un canvi de rumb en la nostra tradició pedagògica que s'arrela en el moviment de renovació del primer terç del segle xx. A l'hora de fer consideracions, Raimon Galí no afluixa: més perillosa que la dictadura militar, és la dictadura intel·lectual que esborra sistemàticament tot allò que li fa nosa.

A partir de l'article *El compromís cívic dels germans Galí: memòria i pedagogia*, de CONRAD VILANOU I TORRANO, de propera aparició a la revista Relleu.



Les ganas d'aprendre

Jordi Galí i Herrera
Pòrtic 2005

L'obra que ens ocupa es tracta d'una obra escrita de bell nou, encara que reflecteix l'univers de lectures que Jordi Galí ha realitzat al llarg de la vida i que, d'alguna manera, conformen aquestes "ganes d'aprendre", expressió que ha manllevat de l'escriptor francès Marcel Pagnol. Altrament, aquesta obra –que agombola els records i opinions de l'autor amb fragments de la literatura universal– també posseeix un innegable interès per a la història de la pedagogia catalana atès que al llarg del llibre desfilen

alguns dels protagonistes de la renovació pedagògica del país del segle XIX, sobretot de la seva primera meitat.

Un dels nuclis durs d'aquest llibre rau, possiblement, en el reconeixement que en la personalitat de l'autor es dona una paradoxa entre la seva capacitat intel·lectual i la seva voluntat que, en un exercici d'humilitat i sinceritat, reconeix que en el seu cas marxen per camins dispars. En efecte, Jordi Galí accepta que tota la seva trajectòria intel·lectual ha estat marcada per la convicció, que ha manllevat de mossèn Batlle, que el que és essencial en educació és una "intel·ligent formació del caràcter", com a premissa indispensable per a la formació d'unes elits que dirigeixen el país.

En l'obra, Galí reproduïx fragments literaris de caràcter ben diversos però que tenen com a comú denominador aquell afany de superació que sempre comporta la vida escolar, entesa des d'una perspectiva que excel·leix l'esforç, el mèrit i el treball de l'alumne. Dit d'una altra manera: Jordi Galí veu en l'escola –una de les grans creacions modernes– el motor per ascendir socialment i el mecanisme per fomentar

una educació del caràcter que permeti configurar unes elits que siguin capaces de dirigir les regnes de la societat.

Tant és així que per Jordi Galí l'educació del caràcter arriba a ser més important que la formació intel·lectual.

La pedagogia de Jordi Galí penetra en el lector talment com si es tractés d'una fina pluja d'hivern. És una pedagogia viva que neix de la pràctica quotidiana i de la reflexió teòrica perquè no oblidem que, a banda de la seva formació filològica, Jordi Galí també és un pensador contrastat com bé sabem els membres de la Societat Catalana de Filosofia. Tal vegada, en el cas de Jordi Galí es pot dir allò que la filosofia esdevé pedagogia i que, al seu torn, aquesta pedagogia implica una consciència cívica perquè només és ciutadà qui compleix uns deures: els drets –tan reivindicats en aquesta cultura postmoderna– han de ser una simple conseqüència d'un comportament presidit pel compliment dels deures de cadascú.

En qualsevol cas, no és fàcil sistematitzar la pedagogia de Jordi Galí que es desprèn del Manifest per l'ensenyament que tanca el seu elogi de les ganas d'aprendre. En conjunt,

ens trobem davant d'una pedagogia que a contrarecorrent no accepta el discurs d'ensenyar a aprendre, sinó que insisteix en la conveniència d'aprendre coses perquè és ensenyant coses, a través de processos, matèries i assignatures, com el mestre estableix amb l'alumne aquella relació humana fonamental que desvetlla les ganes d'aprendre. Ni més, ni menys.

A partir de l'article *El compromís cívic dels germans Galí: memòria i pedagogia*, de CONRAD VILANOU I TORRANO, de propera aparició a la revista Relleu.

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 ninos*.
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 CONTRADICCIO"

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

ALTRES TÍTOLS

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

ESTUDIS NACIONALISTES

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

FUNDACIÓ ALEXANDRE GALÍ

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

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

