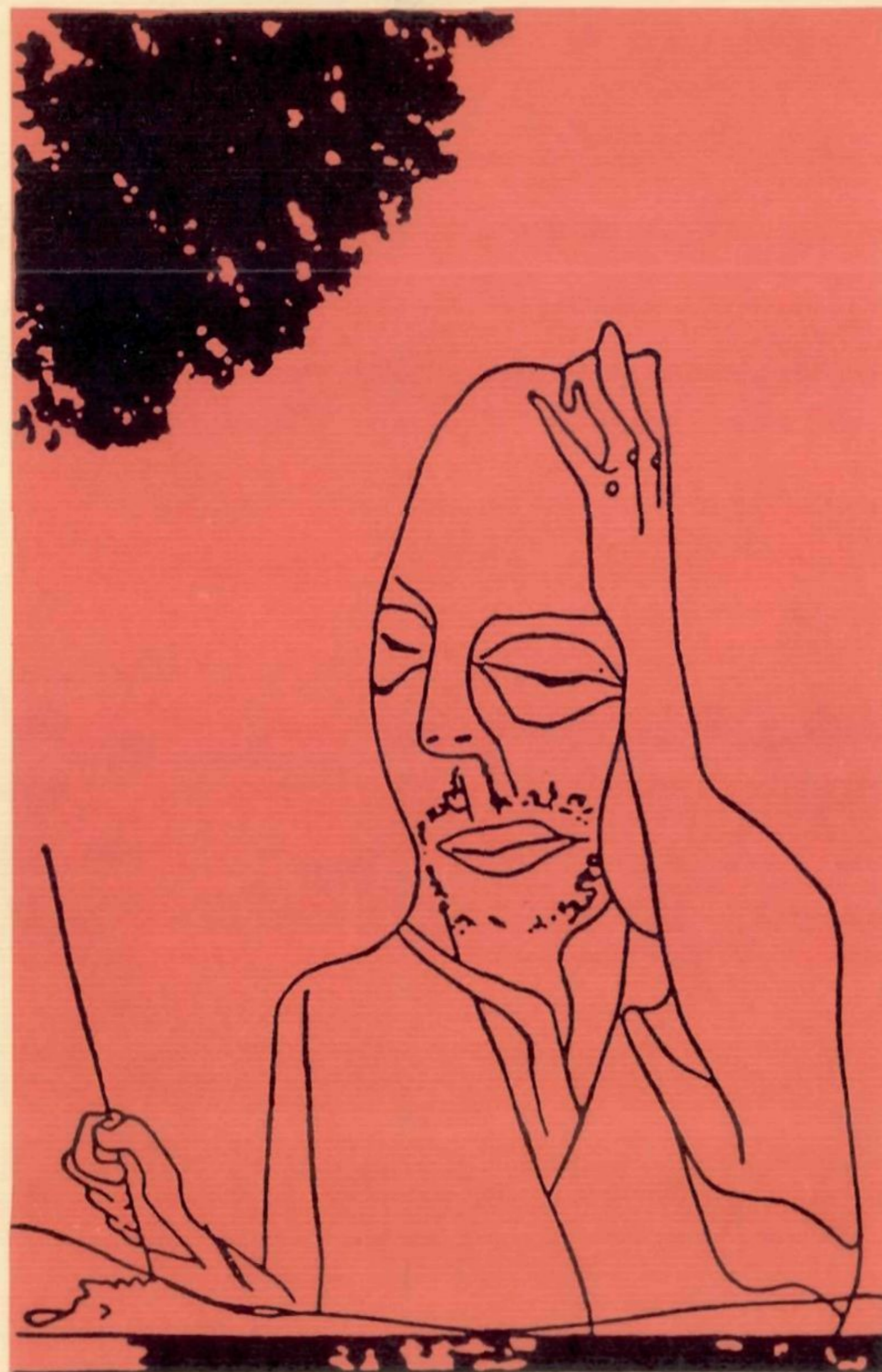


**J. Berrio, O. Casassas  
Ll. Duch, P. Lluís  
R. Nogués, S. Riera**



# **LA CULTURA DAVANT DEL NOU SEGLE**

**P. Darder, J. Estruch, LL. Flaquer  
J. Martínez-Alier, R. Panikkar  
J.M. Puig, F. Ruiz, J.M. Valverde**

- Llibres apareguts en aquesta col·lecció**
- «CRISI I ANTICRISI DE LA SOCIOLOGIA»  
Esteban Pinilla de las Heras  
Juny 1987
- «LES S.A.L. A CATALUNYA»  
Raimon Bonal  
Setembre 1987
- «LES ARMES DE LA DEMOCRÀCIA»  
Vicenç Fisas  
Setembre 1988
- «LA LLENGUA I ELS JOCS OLÍMPICS»  
Noemí Ibáñez i Rosa M. Chico  
Octubre 1988
- «LA MILITARITZACIÓ DE LA CIÈNCIA»  
Vicenç Fisas  
Juny 1989
- «ELS INGRESSOS I LES DESPESES DEL  
SECTOR PÚBLIC A CATALUNYA»  
Núria Bosch, Antoni Castells i Mercè Costa  
Setembre 1989
- «LA POLÍTICA CULTURAL EUROPEA»  
Jordi Berrio, Lluís Bonet, Salvador Cardús  
Josep Gifreu, Isidor Marí i Enric Saperas  
Març 1990
- «DELINQUÈNCIA I DISSOCIALITAT»  
Lluís Ventosa Oliveras  
Maig 1990
- «DEFENSA 2001». Una proposta  
de defensa no ofensiva per a Espanya.  
Vicenç Fisas  
Juny 1990
- «CATALUNYA INDEPENDENT?»  
Antoni Estradé i Montserrat Treserra  
Setembre 1990
- «LA CULTURA DAVANT DEL  
NOU SEGLE»  
J. Berrio, O. Casassas, Ll. Duch,  
P. Lluís, R. Nogués, i S. Riera.  
Juliol 1991

**J. Berrio, O. Casassas  
Ll. Duch, P. Lluís  
R. Nogués, S. Riera**

# **LA CULTURA DAVANT DEL NOU SEGLE**

**amb la participació de:  
P. Darder, J. Estruch, LL. Flaquer  
J. Martínez-Alier, R. Panikkar  
J.M. Puig, F. Ruiz, J.M. Valverde**

**SEMINARI ORGANITZAT PER  
Fundació Estudi i Cooperació  
FundacióJaumeBofill  
Fundació Serveis de Cultura Popular**

**Barcelona, 1991**

© by J. Berrio, O. Casassas, Ll. Duch, P. Lluís, R. Nogués, y S. Riera  
amb la participació de P. Darder, J. Estruch, Ll. Flaquer, J. Martínez-Alier,  
R. Panikkar, J.M. Puig, F. Ruiz, y J.M. Valverde.  
Propietat d'aquesta edició (incloent-hi el disseny de la coberta):  
Publicacions de la Fundació Jaume Bofill, Provença, 324, pral. 08037 Barcelona,  
Fundació Estudi i Cooperació i Fundació Serveis de Cultura Popular.  
Disseny de la coberta: Narcís Comadira, amb un dibuix de P. Klee.  
ISBN: 84-8555-7-28-X.  
Dipòsit legal: B-27047/91.  
Impressió: F & P, Institut Gràfic, S.A., Quintana, 45, 08950 Esplugues de Llobregat  
Prohibida la reproducció total o parcial per qualsevol mitjà, sense l'autorització  
escrita de l'editor.

## I N D E X

PRESENTACIO	7
<u>PONENCIES</u>	13
LA TRANSMISSIÓ CULTURAL I LES MEDIACIONS DE LA CULTURA <b>Jordi Berrio</b>	15
LA TRADICIÓ EN EL MOMENT PRESENT <b>Lluís Duch</b>	33
ANTROPOLOGIA, CULTURA I VALORS <b>Ramon M. Nogués</b>	55
CULTURA I LLENGUA <b>Oriol Casassas</b>	83
LA CULTURA CIENTIFICO-TECNOLOGICA <b>Santiago Riera i Tuèbols</b>	105
LA CRISI DE LA CULTURA MODERNA <b>Pere Lluís Font</b>	129
<u>COMUNICACIONS</u>	169
NOTES SOBRE CULTURA I TECNOLOGIA DE LA INFORMACIO <b>Ferran Ruiz Tarragó</b>	171
REFLEXIO SOBRE L'ESCOLA <b>Pere Darder</b>	187
ESTETICA I CANVI CULTURAL <b>José M. Valverde</b>	199
LA FAMILIA DEL NOSTRE TEMPS <b>Lluís Flaquer</b>	211
ECOLOGIA HUMANA I ECONOMIA POLITICA <b>Joan Martinez Alier</b>	221
CANVI RELIGIOS I CULTURA <b>Joan Estruch</b>	241
DRET CIVIL I CANVI CULTURAL A CATALUNYA <b>Josep M. Puig Salellas</b>	249
TESIS SOBRE LA INTERCULTURALITAT <b>Raimon Panikkar</b>	277



## SEMINARI SOBRE LA CULTURA DAVANT DEL NOU SEGLE

### Presentació

Lluís Tuñí

A finals de l'any 1988 les fundacions Jaume Bofill, Estudi i Cooperació (ESICO) i Serveis de Cultura Popular van decidir impulsar en la societat civil catalana àmbits de reflexió, diàleg i debat sobre temes importants de la vida col·lectiva. La intenció era activar la consciència social, el compromís intel·lectual i la participació cívica en el plantejament d'opcions, en la crítica i també en la definició i l'assumpció d'alternatives.

Amb aquesta finalitat, es van proposar una doble línia d'activitats: els debats de l'Aula Provença (pel nom de la sala on s'havien de celebrar, a la seu de les fundacions Jaume Bofill i Serveis de Cultura Popular)<sup>1</sup> i uns seminaris per al tractament més aprofundit de temes i, sobretot, per a la recerca i la formulació d'alternatives obertes.

Per a l'any 1989 es va decidir de fer un primer seminari, el tema del qual seria **La cultura davant del nou segle**. El seu abast, amplíssim, presentava una gran diversitat d'aspectes. La cultura i la seva relació amb la llengua, els valors, l'ecologia, etc., suggerien el tractament de qüestions d'un interès extraordinari i apassionant.

Es partia d'una preocupació no pas "culturalista" sinó social. En proposar aquest seminari, les fundacions no pretenien, de cap manera, establir línies de política cultural. Més aviat es tractava

---

<sup>1</sup> Al llarg dels anys 1989, 1990 i 1991 s'han realitzat dotze debats, publicats a la col·lecció "Debats de l'Aula Provença".

de fer un esforç per poder participar i intervenir en els processos sòcio-culturals en una línia humanitzadora i per entendre'ls més o millor.

Les fundacions no demanaven als participants que fessin un esforç per elaborar línies inèdites o absolutament originals sobre la cultura actual i el seu futur. S'esperava, això sí, que possessin en comú les seves reflexions d'anys sobre aquesta qüestió, per poder presentar una aportació vàlida i fructífera a la societat catalana d'avui.

Els participants van ser Santiago Riera i Tuèbols, historiador de la ciència, Ramon M. Nogués, biòleg, Oriol Casassas, metge, Lluís Duch, teòleg, Jordi Berrío, sociòleg, i Pere Lluís Font, filòsof. També Jaume Lorés havia mostrat el seu interès a participar en el seminari, però les seves complexes obligacions li van impedir d'assistir-hi. Va fer de coordinador Lluís Tuñí, de la Fundació Serveis de Cultura Popular.

El març de 1989 va començar aquest seminari, que es va acabar just un any més tard. Se'n van fer dotze reunions (una cada mes, llevat dels mesos de juliol i agost) de quatre hores, de les quatre fins a les vuit del vespre, amb una interrupció de deu minuts.

Per a la primera sessió es va proposar que tots els participants prepararessin un diagnòstic de la situació cultural des de l'àmbit que cadascun triés. Es tractava que tothom exposés amb quin (o quins) concepte(s) de cultura treballa, amb quines eines s'enfronta a la crisi o al problema, quines són aquelles coses que li fan ballar el cap quan es tracta de cultura. D'aquesta manera cada participant oferiria el punt de partida propi, des del qual reflexiona i proposa interrogants i/o solucions.

Tothom va preparar un escrit molt breu, que prèviament es va fer arribar als altres. Va haver-hi unanimitat en la necessitat de posar-se d'acord sobre el concepte de cultura que s'utilitzaria en el seminari. En la recerca d'aquest acord (i no pas d'una definició -impossible- de cultura) es van esmentar els següents elements:

- Cultura és el món del conveni, del convencional, del que depèn de l'home.
- Cultura és un fet social, compartit.
- Cultura són les normes, els coneixements que ens serveixen per fer una cosa. Cultura serien els mecanismes (però no tots) que regularien la conducta. En aquesta línia, en la mesura que aquestes coses són així però poden ser d'una altra manera, cultura és també el que canvia, el que pot canviar.
- Cultura és un concepte polimòrfic, que vol incloure tots els nivells i que es presenta arreu, que no està limitat a un sol aspecte sinó que abasta la totalitat. Cultura implica complexitat (finor, sensibilitat estètica, coneixements, etc.).
- Qualsevol acció educativa (que tendeixi a ordenar el cervell d'una forma coherent) forma part del món de la cultura. La cultura és apresa, és aprenentatge, és memòria de la comunitat, és transmissió i recreació.
- Cultura és allò que no és simple natura. És més aviat una segona natura. La natura és la primera matèria de la cultura. Però l'estat de natura (primera) és una mena d'abstracció.

Mirant de recollir totes aquestes determinacions i matisos, es va proposar que quan en aquest seminari es parlés de cultura es faria referència a les següents característiques:

- **Cultura és allò que no és simple natura**
- **Cultura és un fet social**



- Cultura és convenció, creativitat
- Cultura suposa aprenentatge, transmissió, recreació
- Cultura inclou el món dit simbòlic

Una altra qüestió d'aquesta primera trobada va ser la de l'actitud amb què s'havien de tractar els problemes actuals de la cultura. Aquesta era en realitat una manera de plantejar la raó de ser del seminari. Davant la pregunta de si l'actitud havia de ser resignada o combativa, es va contestar que havia de ser crítica, d'anàlisi, s'havia d'intentar entendre, diagnosticar i, en un segon pas, si era possible, dir una paraula de pronòstic que pogués aclarir, orientar.

A continuació es va procedir a repartir les feines: temes i persones. La distribució va ser aquesta:

- Santiago Riera: Cultura i ciència/tecnologia/ecologia.
- Ramon M. Nogués: Cultura i valors/ètica/religió des del rerafons del binomi cultura/natura.
- Oriol Casassas: Cultura i llengua.
- Lluís Duch: Cultura i tradició.
- Jordi Berrio: Mediacions i transmissió de la cultura.
- Pere Lluís Font: Recorregut dels vectors primordials de la cultura moderna.

Cada un d'ells va preparar un primer document de treball que, distribuït prèviament, va ser àmpliament comentat i discutit.

En una segona volta, l'autor passava a redactar-ne una ponència formal, que novament era rebuda pels participants amb temps suficient per preparar-ne la discussió o el comentari a la reunió següent. Aquests textos, revisats encara una vegada més pels participants a la fi del seminari -incorporant-hi modificacions o suggeriments sorgits al llarg de les diferents sessions-, formen

el cos d'aquesta publicació<sup>2</sup> i van seguits d'una reproducció abreujada d'aquells punts o aspectes del diàleg que van suscitar i que no hi han quedat recollits.

D'altra banda, ja des d'un primer moment es va intuir (i posteriorment es va veure l'encert d'aquesta intuïció) que caldria convidar altres experts que plantegessin al seminari noves i diferents perspectives de les que aportaven els participants habituals. Per això, a partir de la setena sessió (octubre de 1989), van anar passant pel seminari diversos especialistes: Ferran Ruiz, d'informàtica; José M. Valverde, d'estètica; Pere Darder, d'educació; Lluís Flaquer, del tema "família"; Joan Martínez Alier, d'economia/ecologia; Joan Estruch, de sociologia de la religió; Josep M. Puig Salellas, del món del dret; i Raimon Panikkar, expert en el diàleg intercultural. A cada un se li va dedicar dues hores de reunió.

La metodologia emprada amb aquestes aportacions va ser molt semblant a l'habitual del seminari: se'ls demanava un escrit breu (o almenys un esquema)<sup>3</sup> amb un diagnòstic i, si era possible, també un pronòstic, de les tendències que havien sorgit i s'havien desenvolupat dins de l'àmbit de la seva especialitat, i de l'influx que tot això tenia i/o tindria en el món de la cultura. El text era rebut amb temps pels participants i així es podia dedicar més estona al debat/conversa sobre el tema proposat. Aquestes comunicacions també formen part de la publicació, i van seguides de la reproducció resumida del diàleg que van promoure al seminari.

---

<sup>2</sup> Volem fer constar que els textos que atribuïm a Pere Lluís Font i José M. Valverde són la transcripció que nosaltres vam fer de l'enregistrament de la seva intervenció. Creiem que l'honestedat demana que només a grans trets se'ls atribueixi l'autoria. Gairebé podem dir el mateix de les comunicacions de Josep M. Puig Salellas i Raimon Panikkar, només que en aquests casos els hem demanat que revisessin la transcripció feta per nosaltres.

<sup>3</sup> Vegeu la nota 2.

Ho hem fet així perquè no hem gosat demanar a aquestes persones que incorporessin al seu text noves perspectives o suggeriments sorgits en el diàleg, cosa que sí que han fet els participants.

Amb aquesta iniciativa, les fundacions impulsores del projecte han volgut fer una modesta contribució a la cultura del país, no només amb el recull presentat en aquest llibre com a resultat final del seminari, sinó amb el procés seguit com a estil de treball intel·lectual i de reflexió en comú.

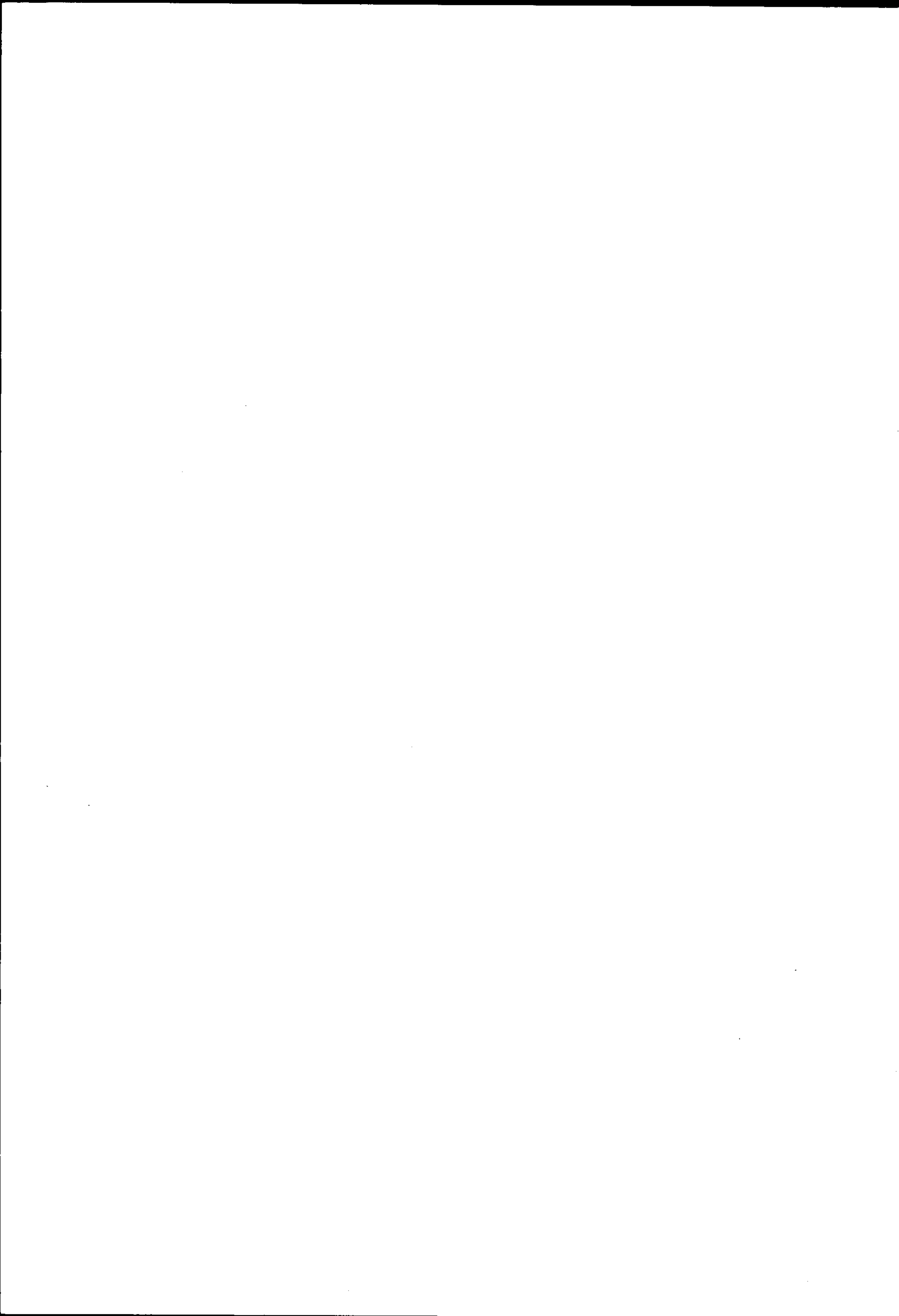
Ens semblava que les urgències de la nostra vida quotidiana i el treball massa condicionat per l'afany de publicitat immediata, feien més difícil el conreu, en altres temps més habitual, de la discussió reposada. Crèiem que calia afavorir el contrast entre visions diferents però obertes a la revisió com a conseqüència d'un diàleg en profunditat, que era oportuna la proposta d'un itinerari temàtic que canalitzés les aportacions diverses però sense unes etapes excessivament rígides, que convenia facilitar l'aportació de la pròpia especialitat però amb la voluntat de superar la compartimentació habitual de disciplines acadèmiques, que calia oferir, en definitiva, un pla de treball que no volgués prefigurar excessivament el resultat final i que, per tant, posés confiança en la llibertat d'exposició dels participants.

Esperem que aquesta iniciativa hagi estat interessant i profitosa pels que hi han participat, però, a més, voldríem difondre, encara que fos parcialment, els seus fruits.

## PONÈNCIES <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Les ponències apareixen en l'ordre en què van ser presentades al seminari



## LA TRANSMISSIÓ CULTURAL I LES MEDIACIONS DE LA CULTURA

Jordi Berrio

### Introducció

Una de les maneres d'entendre la cultura és considerar-la com la resposta que els homes han donat a les exigències del medi, mancat com estava de recursos somàtics per assumir-les. La biologia humana no està adaptada a cap ambient concret, causa per la qual li és imprescindible transformar els ambients humanitzant-los. En certa forma, podríem afirmar que l'home és una ésser no acabat, i aquest fet, que en principi el limita, paradoxalment és el que li ha obert les possibilitats més grans. No disposa de respostes immediates, fixades en el seu organisme, respecte de les alternatives de l'ambient. L'única manera que té de reduir l'excessiva complexitat del món exterior és transformar-lo, donar-li les formes més adequades perquè s'adapti a les seves necessitats. Això significa procurar-se extensions, augmentar les capacitats i desenvolupar les potencialitats. La cultura, doncs, suposaria una actitud respecte dels problemes de la supervivència i vindria a ser la resposta típicament humana a les exigències ambientals. Una actitud i unes respostes que, segons assenyala Arnold Gehlen, demanarien d'antuvi haver adoptat una postura respecte de si mateix<sup>2</sup>, tenir consciència de la pròpia individualitat.

És així, doncs, que cal entendre la cultura com les idees que determinen les transformacions necessàries de l'ambient; però també caldrà afegir-hi els resultats aconseguits per aquestes idees i els instruments que els homes han creat. Això vol dir que no només s'ha considerat que eren representatives de la cultura les idees i els

---

<sup>2</sup> Gehlen, Arnold EL Hombre. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1980. Pàgs. 9 i ss.

coneixements que serveixen per crear instruments, sinó els instruments mateixos. L'home coneix tècniques, fabrica, transforma, sempre ha estat així; l'ésser humà estrictament natural mai no ha existit.

### **La cultura com a mediació**

La cultura és, en ella mateixa, mediació, regula les relacions dels homes amb la naturalesa i produeix instruments que les materialitzaran. Els homes, des que existeixen, han creat i emprat instruments, tals com eines, estris diversos, mobiliari, indumentària, etc., però també pergamins, papirs, fils conductors, ones electromagnètiques i suports diversos. Tant se val que sigui una destal de sílex o un ordinador: es tracta de mediacions que serveixen per fer més potents i estendre les capacitats humanes. Naturalment les mediacions mai no són -no ho poden ser- neutrals. No existeix l'instrument que tradueixi la idea o el gest amb una fidelitat absoluta. Qualsevol mediació determina d'una manera o altra la cosa mediada. El condicionament de les mediacions pot constituir, i de fet constitueix la majoria de les vegades, l'efecte no desitjat dels instruments. L'exemple més clar el tindríem en alguns medicaments que, ultra guarir-nos, tenen efectes secundaris no cercats. De fet, un dels motors més importants de l'evolució tecnològica rau en el desig de trobar els instruments que s'acostin al més possible a la perfecció, o sigui: que facin allò que se'ls demana sense afegir-hi ni treure-hi res. Per contra, alguns instruments procuren mediacions no només acceptades, sinó absolutament desitjades. Probablement l'exemple més palès el tenim en el llenguatge. És evident que els diferents llenguatges naturals són instruments que els homes empren per tal de comunicar-se. La relació interpersonal i també la social funciona, en bona mesura, mercès als meravellosos instruments que són els llenguatges. Però el llenguatge també té una altra funció instrumental, no menys essencial, que és la de participar en el

pensament d'una manera molt activa. Sembla clar que les estructures lingüístiques condicionen la forma d'articular el pensament, de tal manera que el llenguatge vehicula un tipus de racionalitat molt diferent de la mediada pels altres codis que existeixen. També acostuma a admetre's que cada llenguatge natural conté i imposa una determinada visió del món<sup>3</sup>. És per això que tant se val que el llenguatge i el pensament siguin una mateixa cosa o bé dues de distintes; la manera com el llenguatge intervé en el pensament humà és considerada generalment desitjable i fins i tot imprescindible.

Així doncs, les mediacions de la cultura, a tota hora, han condicionat les idees, les impressions, les emocions que han vehiculat. Sempre ha estat així. Però a la nostra època la instrumentalització de la cultura és tan gran que el paper de les mediacions ha agafat una importància que mai no havia tingut. Si restringim el nostre camp a l'àmbit de les idees, dels símbols, a l'equipament de coneixements dels cervells humans; si passem del que a vegades s'ha anomenat civilització al camp de la cultura pròpiament dita, tindrem que les mediacions de les idees, del coneixement, del pensament posseeixen un protagonisme que alguns consideren abassegador. Som a l'era dels mitjans de comunicació dits "de massa" i del tractament electrònic de la informació; en la nostra civilització, un nombre molt important i creixent de les relacions humanes es fan amb els mitjans tècnics, els quals actuen com a extensions de la nostra sensibilitat i del nostre cervell. No cal dir que els instruments que empren no són neutrals ni transparents. En aquest sentit, ha estat dit que els mitjans són el missatge<sup>4</sup>. Potser es tracta d'una afirmació exagerada, però ressalta el paper actiu que les mediacions tenen en l'elaboració de la realitat que transmeten. Els mitjans de comunicació no són

---

<sup>3</sup> Schaff, Adam Lenguaje y Conocimiento. Editorial Grijalbo, Mèxic, 1967. Pàg. 14.

<sup>4</sup> Vegeu McLuhan, Marshall Pour comprendre les média. Éditions du Seuil. París, 1977.



només el canal. És molt important que tots en compreguem la naturalesa vertadera. Són, evidentment, unes organitzacions tècniques, financeres i industrials molt grans dedicades a l'elaboració, la distribució i la comercialització, la promoció publicitària, el finançament i altres activitats, similars a les de qualsevol ram de l'activitat productiva. Constitueixen vertaders complexos industrials d'una força econòmica progressivament més gran i, d'acord amb això, amb una influència política notable. La indústria de la cultura, en relació amb la resta d'indústries de tecnologia punta del nostre temps, forma part dels sectors més progressius de l'economia capitalista. Però no oblidem que els productes que elabora són d'una qualitat especial: es tracta de productes culturals. S'ha de tenir clar que la indústria de la cultura tendeix a tractar tot allò que elabora amb la lògica de producció que és dominant a l'època moderna dins la manufactura. Els films, els programes de televisió, de ràdio, i també la premsa i els llibres són mercaderies que han de competir en un mercat. A tots s'apliquen criteris de racionalitat econòmica com ara rendibilitat, productivitat, màrqueting, obsolescència provocada, moda, etc.

### **La indústria de la cultura i el seu mercat**

Des de sempre, l'activitat cultural havia tingut algun tipus de transcendència econòmica. Els artistes, els escriptors, els treballadors de l'intel.lecte en general, de qualsevol època, han rebut algun tipus de compensació per la seva activitat. Els músics treballaven al servei dels senyors o de les esglésies, els pintors rebien els encàrrecs de les capes altes de la societat tradicional. Però, a la societat burgesa, els sectors intel.lectuals de la població es deslliuren de la tutela directa dels senyors i entren en una relació abstracta i despersonalitzada amb uns consumidors cada vegada més anònims. Es crea un conjunt de públics que compren llibres, omplen les sales de concert, adquireixen obres d'art,

etc., llegeixen la premsa. S'organitza un mercat de productes culturals regit, tal com pertoca en aquest tipus d'institució, per les lleis de l'oferta i la demanda.

Amb la conversió dels productes i dels actes culturals en mercaderia, dins la societat burgesa s'inicia un procés que culmina amb la creació de la indústria de la cultura. Un procés que canviarà pregonament les relacions que hi ha entre la producció i el consum cultural; també modificarà algunes de les característiques essencials de les valoracions que fem de les obres d'art, de la literatura, del pensament. Els productes culturals, especialment els que pertanyen als seus nivells alts, perden la sacralitat i el distanciament que havien mantingut amb el comú dels homes. D'aquesta manera inicien un procés de secularització, d'apropament i, naturalment, de banalització. En una primera etapa, al principi de la societat industrial, encara que les obres d'art i el productes culturals haguessin adquirit valor de canvi, a base de competir en un mercat, mantenien el caire de produccions humanes especials que mereixien un tractament específic. Tot i que l'art i la cultura en general havien perdut bona part de llurs qualitats religioses i mítiques, se'ls intentà requalificar, situant-los en un món a part. Théophile Gautier i altres artistes romàntics com Stendhal i Prosper Mérimée proclamen "l'art pour l'art"; veuen la pràctica artística com una activitat excelsa, i volen gaudir-ne com si pertanyés a un paradís secret, exclòs al comú de la gent<sup>5</sup>. Tanmateix, l'evolució de les societats industrials vers una massificació progressiva ha fet caure l'art i tota l'alta cultura de llurs posicions de privilegi. A l'etapa actual, amb la seva producció segons uns plantejaments plenament industrials, la cultura ha perdut bona part de les seves qualitats específiques. És un negoci i com a tal se li demana que proporcioni un rendiment. Els continguts, la dimensió estètica cal que estiguin subordinats

---

<sup>5</sup> Hauser, Arnold Historia social de la literatura y el arte. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1964. Pàg. 205. (N'hi ha una versió catalana, Història social de l'art i de la literatura. Edicions 62. Barcelona, 1967).

a la seva funcionalitat econòmica<sup>6</sup>.

Si ens situem en els nivells alts, només la cultura tecnològica ha seguit un desenvolupament puixant. Les humanitats i també les diverses arts coneixen una etapa de desorientació pregona a causa de la pèrdua de vigència que tot sembla indicar que han experimentat. Si tendim a valorar la cultura només en la mesura que ens pugui proporcionar directament influència i negoci, resta evident que ja no són vigents els pressupòsits que fonamentaven les cultures de nivell alt que existien fins ara. Sembla ser que l'afirmació que féu Hegel fa uns dos-cents anys sobre la decadència de l'art ha esdevingut definitivament realitat ara, a finals del segle XX<sup>7</sup>.

La indústria de la cultura és un negoci de grans proporcions, ha trastocat tot el panorama cultural anterior i ha creat unes noves maneres, no només de produir-la i distribuir-la, sinó també de consumir la cultura. Però a més, la comunicació col·lectiva proporciona als homes del nostre temps noves maneres de veure les coses, condiciona la percepció dels individus que componen les seves audiències i, finalment, influeix en els processos cognoscitius. En els nostres dies, els professionals de la indústria de la cultura treballen segons unes pautes molt i molt establertes. Existeixen un seguit de rutines professionals a partir de les quals s'elaboren els missatges. Si agafem com a exemple els gèneres informatius, tenim que els periodistes elaboren les notícies a la premsa i als mitjans àudio-visuals. Cal adonar-se que les notícies mai no són, no ho poden ser, un pur reflex de la realitat. Allò que arriba a les audiències com a notícia ha estat seleccionat entre

---

<sup>6</sup> Per al tema de la indústria de la cultura, vegeu Adorno, Theodor i Horkheimer, Max Dialectic of enlightenment. Verso Edition. Londres, 1979; Bell, Daniel et al. Industria cultural y sociedad de masas. Monte Avila Editores. Caracas, 1974; Benjamin, Walter L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica. Edicions 62. Barcelona, 1983; Morin, Edgar L'esprit du Temps. Grasset. París, 1962.

<sup>7</sup> Adorno, Th. Teoría Estética. Ediciones Orbis. Barcelona, 1983. Pàg. 13.

un conjunt d'esdeveniments i se li ha donat una forma adequada al mitjà que l'ha de difondre. De la mateixa manera, els altres gèneres, que tenen una presència activa als diferents mitjans, contenen conjunts de pautes de conducta convencionals per mitjà de les quals els professionals elaboren els missatges concrets. A cada moment, allò que finalment arriba a les audiències dels àudio-visuals o als públics lectors és el resultat d'un procés d'elaboració professional i tecnològica molt complicat.

Els mitjans de comunicació col·laboren d'una manera molt activa en la realització del programa de temes que ocuparà l'atenció del públic. D'aquesta manera, podem dir que el sistema comunicatiu, amb d'altres sistemes com poden ser el polític, confegeixen allò que ha estat anomenat "l'opinió pública". És a dir, probablement no resta molt clar si els mitjans ens fan pensar i opinar d'una manera determinada, però sí que sembla indiscutible que ens imposen sobre quines coses i temes cal que centrem la nostra atenció<sup>8</sup>.

En definitiva, els mitjans de comunicació, a més de proporcionar-nos, dia rere dia, la llista de temes que han de centrar la nostra atenció, són els grans agents que construeixen la noció de realitat que serà admesa socialment i que funcionarà. Sense plantejar-nos el tema filosòfic de la realitat objectiva i partint de la base que existeix, el fet és que la noció que els homes en tenen i a partir de la qual actuen és un producte social. La manera de concebre i de transmetre la imatge del món que funciona socialment està elaborada i difosa per un conjunt d'institucions socials, entre les quals els mitjans de comunicació

---

<sup>8</sup> La noció d'"opinió pública" coneix una pregona transformació als nostres dies, car a més del corrent que podem considerar científic i que representaria la posició majoritària i convencional, hi ha el crític, representat per Jürgen Habermas, i el sistèmic, per Niklas Luhmann. Vegeu: Habermas, Jürgen Historia y crítica de la opinión pública. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 1981; Luhmann, Niklas Stato di diritto e sistema sociale. Guida Editori. Nàpols, 1987; Saperas, Enric La sociología de la comunicación en los Estados Unidos. Editorial Ariel. Barcelona, 1985.

tenen un paper la importància del qual no para d'augmentar<sup>9</sup>.

### **Les mediacions en els processos de transmissió cultural**

Els mitjans de comunicació intervenen d'una manera molt activa en els processos socials de formació i transmissió de la cultura. Això fa que, a més, també tinguin un paper important en la formació de la personalitat dels individus i en allò que podríem anomenar "la publicitat postburgesa"<sup>10</sup>.

Les mediacions tècniques a disposició nostra es troben en camí de fer canviar, a més dels processos de transmissió cultural, la manera que tenim de formar la personalitat i la intimitat nostres. Sembla que el burgès de la societat liberal s'ajudava, amb les diverses lectures que feia, a formar la seva personalitat. Deixant de banda la instrucció científico-tècnica que rebia, la premsa li proporcionava informacions i opinions sobre les qüestions públiques; la lectura de novel·les i de literatura en general li servia per estructurar la seva intimitat, especialment, encara que no únicament, en els dominis de la sensibilitat i l'emotivitat; les diverses arts acabaven de fer el fet. Els mitjans que hi havia durant els segles XVIII i XIX ajudaren a formar el primer públic actiu d'individus que participaven en la vida política i també en la intensa activitat cultural que es desplegà en el món modern.

La democràcia liberal, restringida als cercles de burgesos, evolucionà cap a l'engrandiment i la integració de les classes populars, però hagué de pagar el preu de la massificació. El resultat ha estat l'edificació de les societats actuals, les quals

---

<sup>9</sup> Berger, Peter i Luckmann, Thomas La construcción social de la realidad. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1983; Saperas, Enric Los efectos cognitivos de la comunicación de masas. Editorial Ariel. Barcelona, 1987.

<sup>10</sup> Ens referim aquí als processos de socialització secundària Berger, Peter i Luckmann, Thomas Ibid; pàgs. 174 i ss. D'altra banda, la noció de publicitat postburgesa es refereix als públics, els temes i els mitjans que són característics de la societat que ja podem anomenar "postburgesa".

no sabem com anomenar exactament<sup>11</sup>. Tot i amb això, a nosaltres ens convindrien noms com els de "societat de la informació" o també de "l'opulència comunicativa". Amb aquestes denominacions voldríem ressaltar la importància de les poderoses mediacions que funcionen en la transmissió cultural i en la formació de la personalitat dels individus. Els nous usos comunicatius, les maneres diferents com les persones es relacionen actualment porten camí de canviar pregonament llurs personalitats.

Un dels fenòmens més significatius que podem constatar en la cultura actual és el procés d'empobriment evident dels llenguatges naturals. Les estructures sintàctiques se simplifiquen i els repertoris morfològics es redueixen cada vegada més. En aquest procés, les formes i els interessos de la indústria cultural hi col·laboren d'una manera important. A canvi, la comunicació visual guanya importància dia rere dia. Cal fer notar que l'empobriment del llenguatge i el progressiu ús de codis alternatius de naturalesa visual han de tenir necessàriament conseqüències en les capacitats cognoscitives dels individus. Pels coneixements de què disposem, sembla que el predomini de la comunicació visual pot empobrir la capacitat discursiva i les possibilitats d'abstracció dels individus. Tot es presenta com si la cultura hegemònica als nostres dies anés pel camí de fornir als consumidors un seguit d'impressions visuals, auditives, tàctils, emocionals en tot cas, sense una coherència buscada en el discurs i, evidentment, sense una racionalització dels continguts de la consciència. Tanmateix, això no vol dir que els discursos dels àudio-visuals, per sobre o per sota de la seva incoherència formal, no mantinguin una perfecta coherència ideològica. Cadascun d'ells ofereix a les audiències un

---

<sup>11</sup> Hi ha una notable confusió a l'hora d'anomenar les societats desenvolupades contemporànies. Com que les dimensions que prenen són molt grans, hi ha diverses denominacions segons el punt de vista que s'agafi. Hom parla de "societat de massa" si es vol ressaltar sobretot el fet de l'existència de la massa com a agrupament humà característic; de "societat postindustrial" si ens fixem en l'estructura d'ocupació típica; de "societat de consum" si es vol fer referència a una dimensió antropològica que s'hi ha desenvolupat. Encara existeixen altres denominacions emprades usualment. Totes destaquen algun dels aspectes, les característiques o les condicions de les nostres societats o hi fan referència.

model en miniatura de la ideologia i dels valors dominants<sup>12</sup>.

Paral·lelament a l'empobriment del llenguatge, es produeix un canvi en el paper de la lectura en la formació de la personalitat. La incidència de la cultura àudio-visual, a més de minvar la quantitat de lectura, ha modificat la mateixa creació literària. El públic culte burgès havia format la seva intimitat en la lectura. La literatura li proporcionava més de ficció, mentre que la premsa el relacionava amb la realitat social, i tot plegat estructurava i desenvolupava la capacitat discursiva. Als nostres dies, les historietes il·lustrades, el cinema, la televisió han satisfet el potencial imaginari i les necessitats de ficció dels públics actuals amb uns productes menys elaborats i sobretot menys racionalitzats que els que oferia la literatura tradicional als seus públics lectors. A més, tot i que es continua llegint literatura, la novel·la dels nostres dies no és tan complexa i elaborada com la precedent. Així, encara que molta gent, més que mai probablement, continuï llegint, els textos que són a les seves mans estan molt influïts per la cultura àudio-visual. A més, tot sembla indicar que el paper de la lectura no és ja el mateix.

En un context de canvis generalitzats en els continguts i també en els mecanismes de producció i consum cultural, els dispositius i la mateixa naturalesa de la transmissió cultural no poden quedar-ne al marge. El paper de la família en la culturalització dels seus membres ha minvat d'una manera molt important en els darrers anys. Els fills s'emancipen emocionalment i psicològicament dels seus pares molt més aviat que no ho feien abans. La figura del pare ha perdut autoritat i poder. Continuen funcionant els lligams sentimentals entre els membres de la família, però el prestigi i la capacitat dels pares de condicionar la conducta dels seus fills ha minvat a ulls veients.

---

<sup>12</sup> Adorno, Theodor i Horkheimer, Max *Ibid.* Pàgs. 120 i ss.

De manera paral·lela a la degradació de la figura del pare, s'ha produït un deteriorament remarcable de la del mestre. Des de molts punts de vista, el mestre havia absorbit molts dels trets que primitivament corresponien al cap de família. Si més no la seva autoritat en provenia. Tot sembla indicar que els fenòmens d'anomia que s'observen en la conducta dels adolescents i dels joves actuals són causats en bona part per la manca de punts de referència indiscutibles. El paper moral del pare i del mestre no han estat substituïts. L'educació formal actual forneix el conjunt de coneixements tècnics, com més va més grans, que calen per desenvolupar-se en la societat actual. En aquesta comesa és força efectiva, però amb tot ho és molt menys en la que procura interiorització de valors i de normes morals de capteniment.

Els individus actuals tendeixen a deseixir-se dels lligams que mantenien amb les institucions tradicionals de la societat. Família, escola i també Església coneixen un procés evident de pèrdua de llurs funcionalitats. Pel que fa a l'Església, hem de dir que ha minvat en la seva influència social a l'hora de mantenir les formes tradicionals de capteniment; tampoc exerceix amb la mateixa eficàcia la seva tasca secular de transmetre la ideologia dominant. Ara bé, la reducció de la influència que l'Església catòlica tenia entre nosaltres de cap manera no vol dir que els homes actuals hagin prescindit d'allò que podríem anomenar de manera vaga "formes de religiositat", ni de pensament màgic. Cal que fem notar que el deseiximent respecte de la influència de l'Església tradicional no respon, la majoria de les vegades, a una progressió vers actituds més racionals.

En totes aquestes qüestions, els mitjans de comunicació fan un paper cada dia més important. Tot sembla indicar que, en una societat que canvia de manera contínua, la necessitat que els individus interioritzin coneixements i pautes de conducta nous



continua existint després d'acabada l'etapa d'educació formal. Els mitjans, la publicitat, la comunicació social fan el paper d'adaptar contínuament els ciutadans a les necessitats canviants del sistema. D'aquesta manera, els mitjans de comunicació es converteixen en instruments de socialització indiscutibles. Els programes de ràdio, de televisió, el cinema, la mateixa publicitat proposen els valors i les pautes de conducta que són admesos socialment. És així com els individus fan un reciclatge diari; fan seus els coneixements indispensables per poder-se moure en un món que canvia a un ritme molt accelerat.

Però, la mateixa naturalesa dels mitjans els impossibilita per realitzar algunes de les funcions que abans s'acomplien dins la família o també en el si de les altres institucions que col·laboraven en el control social. El paper normatiu i ètic del pare tradicional no pot ser assumit totalment per la comunicació social. La mitologia dels famosos, els líders polítics, intenten de satisfer algunes de les funcions abans reservades a la família. Però els seus resultats no són equivalents. El líder, el dictador, el famós poden marcar punts de referència, poden ajudar a sublimar la figura del pare, però de cap manera no assoleixen el complex de relacions emotives, econòmiques i normatives que es reunien al seu entorn.

Tot això fa que sembli raonable afirmar que han canviat bona part de les circumstàncies i dels factors que conformaven socialment la personalitat dels individus. Podem parlar d'individus diferents, amb una intimitat formada per camins també diferents i amb instruments que han variat parcialment. D'altra banda, les noves relacions paterno-filials porten camí de condicionar la sociabilitat dels individus. Segons la psicoanàlisi, l'esperit comunitari es forja en la relació de companyonia que s'estableix entre els

germans enfront del pare repressiu<sup>13</sup>.

### **Els mitjans de comunicació i la democràcia**

En aquest mateix ordre de coses, podem parlar de l'existència d'una nova publicitat, tant literària com política i també cultural en general. Els mitjans de comunicació converteixen la vida política en espectacle. Programes de divulgació política, retransmissions de sessions parlamentàries, debats de tota mena il·lustren els públics sobre l'activitat pròpia dels partits i dels seus líders. Els mitjans es converteixen en un aparador a través del qual la gent pot tenir la impressió que participa en els debats ideològics i en la presa de decisions. La intervenció del públic actiu de la democràcia liberal, en la discussió racional de la qual hom suposa que s'obtindran les millors raons, ha estat reduïda a un pur simulacre. La massa actual assisteix passivament a l'espectacle del debat polític. La democràcia es converteix progressivament en una gran representació molt ben muntada. Tanmateix, l'antic públic ha hagut d'abandonar l'escenari per seguir la representació des del pati de butaques, en un exercici de passivitat. D'altra banda, els continguts de la representació s'han desvirtuat. En la publicitat postburguesa, els temes i els àmbits de discussió, a l'hora de la veritat, resten tancats i només són substituïts per llur espectre.

En els inicis dels nous mitjans àudio-visuals, hi hagué una fe reconstruïda en la democràcia. Hom creia que la ràdio permetria la intercomunicació perfecta i la democràcia podria tornar a ésser directa. El món esdevindria una mena de gran poble. Després de més de mig segle d'experiència i, encara més, amb l'aparició d'un mitjà de comunicació nou i hegemònic: la televisió, ja podem afirmar que les esperances en la nova democràcia han estat una il·lusion. En lloc de la comunicació total, ens caldrà admetre que es produeix

---

<sup>13</sup> Freud, Sigmund Psicología de las Masas. Alianza Editorial. Madrid, 1969. Pàg. 62.

una remarcable distorsió en les relacions comunicatives. Tot i que les mediacions són consubstancials amb la naturalesa cultural dels homes, el control de la comunicació social no està repartit d'una manera igualitària. Actualment, els mitjans de comunicació s'han convertit en un instrument de poder econòmic, polític i social. De tal manera que la realització personal dels ciutadans, el seu poder social i la seva participació democràtica estan parcialment determinats pel paper que fan en la comunicació tècnicament "mediada". Una comunicació democràtica demana la possibilitat d'informar i d'informar-se sense limitacions. Els mitjans de comunicació col·lectius, amb la seva complexitat funcional i el gran volum econòmic que impliquen, resten totalment fora de l'abast del comú dels ciutadans.

Els diferents papers que hom realitza en la comunicació social fan paleses les desigualtats del nostre temps, tant a escala nacional com internacional. A l'interior de cada comunitat, el control de la comunicació social està repartit de manera desigual. En termes generals, podem dir que les classes populars només poden ser consumidores de l'oferta que se'ls ofereix. I la mateixa cosa passa en l'àmbit internacional: els països del primer món controlen els fluxos comunicatius mundials i, d'aquesta manera, condicionen la vida i el desenvolupament cultural de la resta de països. Per aquest motiu alguns autors crítics consideren que la situació que hi ha al món en els àmbits de la comunicació i de la cultura constitueix un dels trets més característics del nou colonialisme.

### **Cloenda**

El panorama de la cultura actual presenta les mateixes perspectives de present i de futur que la resta d'aspectes de l'estructura social contemporània. Per aquest motiu, si en el pla polític hauríem de parlar de refer la democràcia, segons les condicions especials que hi haurà a partir d'ara, en el cultural ens caldrà

reclamar un ús diferent de les possibilitats que ens proporcionen les tecnologies electròniques. No podem assistir impassibles a la reconversió dels públics actius en audiències passives de la programació àudio-visual.

L'ús que fem actualment dels mitjans de comunicació està determinat pel tipus de sistema sòcio-econòmic que és dominant. Els possibles mals de la televisió, del vídeo o de la ràdio deriven dels defectes del nostre sistema social. Els mitjans contenen possibilitats culturals que ara no podem o no sabem aprofitar. De tota manera, allò que hem de tenir clar a l'hora de plantejar-nos la cultura novament en tots els seus nivells és que les coses ja no tornaran a ser com abans i que l'alta cultura i la cultura popular tradicional són història. La nova cultura característica de l'era electrònica tindrà altres virtuts i altres defectes que nosaltres hem intentat apuntar.

### Del diàleg sobre aquest text

La crisi de la figura del pare (i del mestre): El que en general s'afirma en el document és que fa crisi com a punt de referència, com a auctoritas acceptada. L'estructura "superjoica" està en crisi. Potser el que hi ha és un canvi de funció i una pèrdua de pes.

\* \* \*

A la societat moderna s'ha progressat en igualitarisme (els homes són més iguals) però no en llibertat. Es tracta, però, d'un igualitarisme barroer i envejós. La llibertat profunda, en canvi, ha disminuït. La democràcia s'ha pervertit: la perversió de la idea roussoniana basada en el poble és l'estalinisme; la perversió de la democràcia basada en l'individu és la societat de masses. Potser fins ara s'havia guanyat en llibertat i igualtat, però això s'està perdent: la llibertat, violentada pels mitjans de comunicació, la igualtat per l'igualitarisme (Berrio).

\* \* \*

La descripció que es fa en aquest document, en la qual els valors són contradits (Casassas), serveix per prendre'n consciència i genera un desig de resistir-s'hi, de sostreure-s'hi (Nogués, P. Lluís). I potser en una anàlisi cultural com aquesta es troba a faltar la **dissidència**, la **marginalitat** (Duch). Però, **¿fins a on es pot ser dissident** i quin futur pot tenir aquesta dissidència? (Riera).

Jordi Berrio: Aquest escrit és fruit de les meves reflexions dels darrers anys, amb les quals he volgut entendre què ha passat aquí. L'escola de Frankfurt ja parlava en els anys trenta de la fi del marxisme, però això no arribava aquí. Quan ho captem -anys seixanta- vénen les onades de neoromanticisme.

Ideologies i utopies que voldrien respondre als problemes actuals estan endarrerides. S'està creant una nova societat que demanarà unes noves formes de crítica. La crítica actualment és una cosa exòtica, els crítics ja no són empresonats, sinó que van al manicomi.

En el fons es tracta de veure si hi ha nous sectors socials que tinguin interès a canviar les coses. Marx va trobar en el proletariat el sector social que, com que no es beneficiava del sistema, estava disposat a canviar-lo. Actualment el sistema ha integrat a tothom (pot funcionar perfectament amb un 20 % de desocupats). Una nova ideologia progressista s'hauria de muntar en algun sector que comptés, que tingués un cert poder i que estigués disposat a fer canviar les coses. ¿Quin és aquest sector? Avui el coneixement s'està convertint en l'element estratègic de la societat actual: qui té el coneixement té el poder. Els gestors del

coneixement -que no tenen poder polític- poden ser aquest sector. Els sectors marginals, per ells mateixos, no poden fer el canvi, encara que el futur connectarà amb el que aquests sectors pensen i fan. Ni el quart món ni el tercer són en aquest moment una amenaça per al sistema. Avui el primer món no necessita el tercer ni per explotar-lo, i això és nou.

\* \* \*

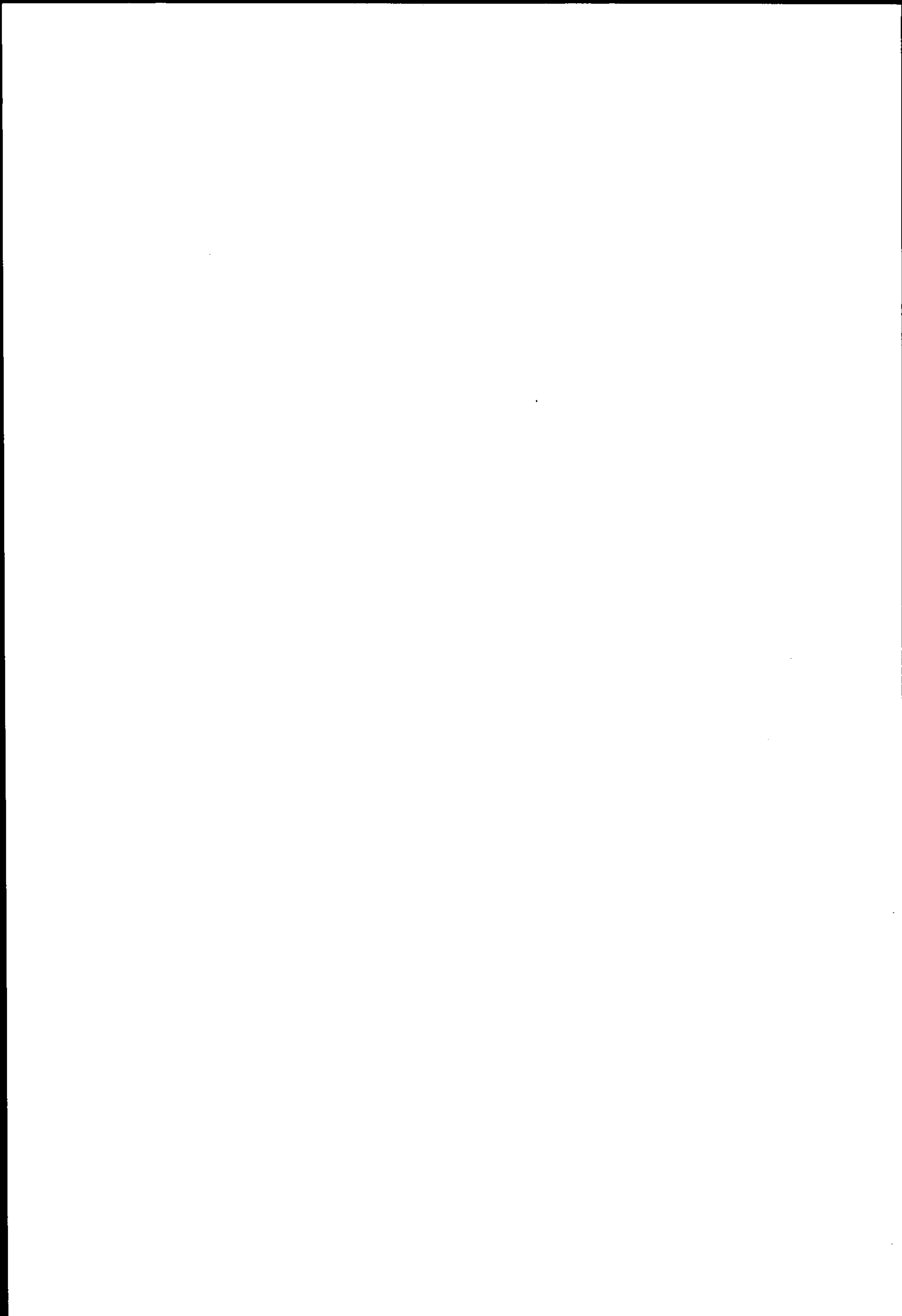
L'afirmació que "L'Església és menys eficaç en la transmissió de la ideologia" és veritat no sols perquè ha perdut pes social, sinó també perquè no ho vol fer. "Ni ha aprofitat el retorn del sagrat": potser perquè el que arriba són coses molt degradades.<sup>14</sup>

\* \* \*

Avui es debat si els mitjans de comunicació fan canviar la gent o reforcen les tendències dominants, o fan canviar les mentalitats (condicionen la cognició).

---

<sup>14</sup> Sobre el tema religiós, vegeu la comunicació de Joan Estruch.



## LA TRADICIÓ EN EL MOMENT PRESENT

Lluís Duch

### I. Introducció

"La crítica de la tradició és una de  
les grans tradicions d'Europa"  
(C.Fr. von Weizsäcker)

Reflexionar sobre la tradició és una gran gosadia. Al nostre país, aquest mot ha estat -i, possiblement, encara ho està- segrestat per grups i institucions que, a partir d'interessos no pas gaire clars, volien imposar, sovint sense excloure diverses formes de violència, llur pròpia visió del món a les consciències dels ciutadans. El "mal ús de la tradició" es troba a l'origen de tot un reguitzell de confrontacions que, a casa nostra, han tingut penoses conseqüències per als individus i la col·lectivitat.

A més, cal considerar un altre aspecte de la qüestió que, sovint, hom no ha tingut prou en compte i que incideix molt directament en l'esmentat "mal ús de la tradició". Em refereixo al fet que moltes tradicions han estat "muntades", "escenificades" per legitimar noves situacions. Eric J. Hobsbawn les anomena "tradicions inventades": "són respostes a situacions noves que prenen la forma de referència a situacions velles, o que estableixen un passat propi mitjançant una repetició quasi obligatòria"<sup>1</sup>. Els canvis profunds -i, sovint, no prou assimilats- de la societat moderna impel·leixen els qui detenen o els qui volen aconseguir el poder a configurar algunes parcel·les de la vida social de manera que semblin invaria-

---

<sup>1</sup> Hobsbawn, E. J. "Introducció": L'invent de la tradició [1983] (ed. E.J. Hobsbawn i T. Ranger). Eumo. Vic, 1988; pàg. 14. Segons aquest autor, les tradicions autèntiques es caracteritzen perquè són molt vinculants, mentre que les tradicions inventades tendeixen a ser poc específiques i força vagues (cf. id., pàg. 21). Potser s'hauria de dir que totes les tradicions, en un moment o altre, han estat "inventades". Aquest llibre, encara que té un marc geogràfic i ideològic que no és el nostre, pot ser un bon ajut per comprendre les característiques i la dinàmica històriques dels fenòmens tradicionals.



bles, inalterables al pas del temps. D'aquesta manera hi "afegeixen" una bona dosi d'antigor que confereix prestigi i legitimitat a les innovacions que volen introduir.

S'ha d'esmentar, encara, un fenomen d'indubtable repercussió en el món occidental, en general, i que, molt particularment, incideix en la tradició, tot i que freqüentment no s'ha tingut prou en compte. A Europa, a partir de les darreries del segle XIV, adquireixen molta força -sobretot als Països Baixos i a la vall del Rin- tot un seguit d'espiritualitats (la devotio moderna serà la més coneguda) que accentuen intensament la subjectivitat humana en detriment d'unes pràctiques religioses i d'uns comportaments morals dirigits primordialment vers el "món exterior". Continuant aquesta línia, les reformes<sup>2</sup> del segle XVI, malgrat llur diversitat, tenen en comú la recerca de la "religió de la interioritat"; en l'àmbit catòlic, el "camí metòdic" ignasià té molts punts de contacte amb la pietat proposada pels reformats. D'aquesta manera, ja en el segle XVI, es continua la via iniciada per les espiritualitats de l'edat mitjana tardana, que continuarà sense interrupció fins als temps moderns.

La crítica a la tradició que ja s'insinua en els primers compassos dels moviments espirituals del segle XIV, afermarà, a poc a poc, dos elements que, en els temps a venir, ocuparan un lloc preeminent en la història europea: 1) el **subjecte** com a centre del pensament, de l'acció i dels sentiments; 2) el **moment present** com a qüestió decisiva, al qual se sotmeten el passat i el futur (això pot observar-se, per exemple, en qüestions tan diverses com el "discerniment d'esperits" ignasià o la temàtica de la "predestinació - èxit" d'arrel calvinista).

---

<sup>2</sup> No crec que es pugui parlar de "Reforma", sinó que hom s'ha de referir a les "reformes", ja que els diversos moviments que aparegueren a Europa durant el segle XVI partien de bases ideològiques irreconciliables entre si. A més, cal tenir en compte les "reformes dins les reformes" (Müntzer, els germans suïssos, Paracels, Hubmaier, Hoffmann, Arndt, etc.), que hom coneix també amb les denominacions d'"ala esquerra de la Reforma" (R. Bainton) o "Reforma radical" (G.H. Williams), les quals compliquen encara més aquest "siècle héroïque" (Lucien Febvre).

Voldria al·ludir a una altra faceta d'indubtable importància en relació amb la tradició. Em refereixo a l'oposició que tan dràsticament marcà la Il·lustració entre **autoritat** (sovint equiparada amb els prejudicis) i **raó**. La reforma luterana -vista des del segle XVIII, per exemple- és considerada, a Alemanya, com la suprema gesta èpica que bandejà, al mateix temps, l'autoritat del "papa filòsof" (Aristòtil) i la del papa de Roma. Aleshores era possible començar a aplicar amb propietat la raó a tots els àmbits i a totes les situacions de la vida, perquè els prejudicis (per exemple, en forma de superstició) i l'autoritat (legitimada mitjançant un suposat "dret positiu diví") havien de sotmetre's a les lleis de la raó i superar amb èxit el seu judici. Possiblement en aquesta qüestió es procedí d'una manera massa ràpida i perjudicial: una acurada distinció entre auctoritas i potestas<sup>3</sup> permet desllindar dues parcel·les de realitat, sovint confoses, però tanmateix ben diferents. L'autoritat, en efecte, no és imposició, sinó un reconeixement que fa la mateixa raó que, "coneixedora dels seus propis límits, atribueix a un altre una millor perspectiva (bessere Einsicht)"<sup>4</sup>. El poder (potestas), en canvi, no intenta fer créixer (augeo) l'altre, sinó que cerca, per damunt de qualsevol altra consideració, doblegar, imposar-se a l'altre, a fi d'afirmar, sense consideracions morals de cap mena, els interessos i els punts de vista propis.

Amb la Il·lustració comença una crítica indiscriminada, com a conseqüència d'una lamentable confusió, de l'autoritat i del poder tradicionals, a fi d'assolir el millorament material i moral de l'ésser humà (idea del progrés). D'aquesta manera hom pretenia desvincular la tradició de la comprensió de l'home. La seva emancipació no seria efectiva fins que l'ésser humà, al marge de qual-

---

<sup>3</sup> Vegeu, en aquest sentit, Benveniste E. Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas [1969]. Ed. Taurus. Madrid, 1983. Pàgs. 326 i 327.

<sup>4</sup> Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Mohr. Tübingen, 1960. Pàg. 264.

sevol determinació procedent del passat, no tingués a les seves mans la totalitat del seu destí.

El Romanticisme, amb la seva crítica de la Il·lustració, volgué rehabilitar la tradició mitjançant un reguitzell de moviments que tenien com a divisa el retorn ad fontes. Hom establí -sovint arbitràriament- una fons (política, cultural, religiosa, estètica, etc.) a la qual calia retornar per tal de viure en plenitud. Possiblement, tant la crítica il·lustrada de la tradició com la rehabilitació romàntica de la tradició es van moure en un pla abstracte i carregat de prejudicis. Potser no tingueren prou en compte que pervivència i canvi són dues magnituds que cal considerar ahora en l'existència dels individus i les comunitats<sup>5</sup>.

## II. Les implicacions de la tradició

Fonamentalment, tota tradició és una mena de conservació, que mai no deixa d'estar present en els canvis històrics. Gadamer escriu: "La conservació (Bewahrung) és un acte de la raó que certament es qualifica per no cridar gaire l'atenció (Unauffälligkeit)"<sup>6</sup>. A causa de la seva no actualitat, la seva bonesa pot passar desapercebuda, fins i tot pot ser rebutjada amb grans escarafalls, com si es tractés de la supressió d'un membre profundament empestat. Gabriel Maragall ha posat en relleu què pot esdevenir-se si hom es deixa narcotitzar per una "civilització de l'oblit". "La mort espiritual s'esdevé igualment amb la desaparició de l'avenir que amb la dissolució del passat. És la conjunció actual d'un temps passat que roman actiu i un temps a venir que s'ofereix obert, que

---

<sup>5</sup> Cf. Werblowsky, R. J. Z. Más allá de la tradición y la modernidad. Religiones cambiantes en un mundo cambiante [1976]. Fondo de Cultura Económica. Mèxic, 1981. Pàgs. 34-37.

<sup>6</sup> Gadamer, H.-G. op. cit. Pàg. 266.

la vida del pensament esquiva una mort inevitable"<sup>7</sup>. V. Gordon Childe, des de la seva perspectiva d'arqueòleg, manifesta que sense l'"equipament espiritual" que aporta la tradició humana no hi ha supervivència possible per a l'espècie humana; sense el seu concurs, les societats tendeixen, inexorablement, vers la desintegració i els individus es desinteressen de la vida<sup>8</sup>.

### 1. El perquè de la tradició

El mot "tradició" prové de dos verbs (tradere i transmittere) que cal distingir. El primer es refereix a una "cosa donada" o a un "objecte lliurat" d'acord amb una convenció o un contracte establerts entre dues o més parts. El segon verb significa el mateix acte de la transmissió o la donació feta pels subjectes. Per tant, caldrà tenir ben present que la tradició comporta alguna cosa (coneixement, costum, ritual) que hom traspassa, dóna i també el mateix acte humà de la transmissió, del lliurament. Tota tradició que no sigui un mer "tradicionalisme" integra quelcom de passiu, que ve del passat, a la capacitat activa, recreadora de l'ésser humà, que sempre ha de fer front a determinades conjuntures històriques. La presència del passat que implica la tradició es recrea constantment en el context pertinent del present, tant si aquell s'afirma com si, per contra, es rebutja. En el procés de la transmissió, la tradició experimenta canvis formals, funcionals i de contingut, que es basen en l'acomodació de la tradició a les situacions sempre noves. Segons Habermas, la llibertat que hom hauria de mostrar en les relacions amb la tradició té el seu origen en la "reflexió permanent" (crítica). Aquesta circumstància no

---

<sup>7</sup> Maragall, G. Fragment de sistema. Ed. 62. Barcelona, 1986; pàg. 76. Gadamer, contra els qui afirmen que la investigació històrica ha anul·lat la tradició, escriu: "Cal reconèixer el moment de la tradició en el comportament (Verhalten) històric i interrogar la seva pròpia productivitat" (Gadamer, H.-G. op. cit. Pàg. 267).

<sup>8</sup> Cf. Childe, V. G. El progrés de la història [1964]. Ed. 62. Barcelona, 1971; pàgs. 18 i 19. Un aspecte de la tradició que ací no serà tingut en compte i que, tanmateix, és molt important és l'àmbit que cada tradició atorga als sentits corporals. Seria possible de confegir una minuciosa descripció i una comparació posterior de les cultures humanes a partir de llurs respectives interpretacions dels sentits.

invalida el fet que l'home neixi i creixi enmig d'una xarxa de sistemes socials que han estat configurats per nombroses tradicions, que sovint no són conciliables entre si<sup>9</sup>.

Habitualment, hom considera que el fonament de la tradició ve es troba en dues dades antropològiques: a) la mortalitat de l'home; b) el conjunt d'activitats i de missions que ha de dur a terme cada generació. La tradició, almenys teòricament, evita que cada ésser humà i cada societat concreta hagin de repetir "des del començament" el plantejament de les qüestions que afecten la plasmació de l'existència humana i llurs possibles solucions d'acord amb les diverses variables que en cada moment hi intervenen. En aquest sentit, la tradició és, fonamentalment, estructura en la diacronia, jerarquitització interna de les dades de la història i de la cultura.

Obviament, la tradició es troba íntimament vinculada a la **pedagogia**. L'ésser humà, a causa de la seves acusades limitacions "naturals", és l'aprenent per excel·lència, que constantment es veu impel·lit a reactualitzar, a "posar al dia", la història de l'espècie. Aquesta reactualització és un procés pedagògic que fa present el passat, tot adaptant-lo i corregint-lo, d'acord amb les necessitats, els desigs i les previsions de l'hora actual. Cada grup humà posseeix la seva pròpia tradició cultural i participa d'una manera més o menys directa en els béns culturals dels grups veïns. Aquest fet suposa una certa selecció i elecció d'un fragment de la Gran Tradició Humana, perquè cap societat humana no pot disposar de **totes** les possibilitats culturals (Shils). Cal assenyalar que, potser per primera vegada a la història, en els nostres dies està fent acte de presència una "cultura planetària" que, en el fons, ve a ser una occidentalització de les tradicions culturals dels altres pobles. El problema que es planteja és si

---

<sup>9</sup> Cf. Habermas, J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Suhrkamp. Frankfurt a. M. Pàgs. 283 i 284.

l'home, ésser concret, finit, que progressa del particular al general, pot realitzar la seva humanitat al si d'una cultura sense "rostre humà", és a dir, sense els trets concrets i familiars de la seva cultura.

## 2. Tradició i secularització

És impossible en aquesta exposició oferir una anàlisi mínima sobre la secularització i la seva indubtable influència en la comprensió de la tradició. Sí que s'ha de dir que "secularització" és un concepte polisèmic, que molt sovint ha estat emprat sense gaire precisions<sup>10</sup>. D'ell s'ha dit que és un terme "no específic" (B. Wilson). Des d'una significació canònica (pau de Westfàlia, 1648), tot passant per les referències a l'expropiació de béns eclesiàstics (segles XVII-XVIII), sense oblidar el seu ús com a lema de l'emancipació cultural (segle XIX)<sup>11</sup>, adquireix al segle XX tot un seguit de significacions que, freqüentment, ofereixen trets irreconciliables ("desencantament del món" [Weber], "societat com a comunitat secularitzada" (pas de la Gemeinschaft a la Gesellschaft [Tönnies], significació teològica del concepte [Gogarten, Bonhoeffer, Metz, etc.]). No és rar que hom confongui aquest concepte amb un altre (**secularisme**) que posseeix un camp semàntic bastant diferent. En efecte, el secularisme vol expressar una actitud que, globalment, qualifica negativament la religió. De fet, però, es tracta d'una posició "religiosa" particular com a conseqüència del fet que adopta algunes premisses a priori i pren

---

<sup>10</sup> Un dels millors estudis sobre la significació del mot en la història del seu ús, és el de Lübke, H. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. K. Alber. Friburg-Munic, 1965.

<sup>11</sup> "Ni Hegel ni els seus deixebles no parlen de 'secularització' i no empen aquest mot per designar llur pròpia activitat filosòfica [...]. El concepte 'secularització' era aleshores, per motius polítics, expressió d'un robatori volgut o, per contra, deplorat. Com a tal no era adequat per descriure el procés històric de la raó filosòfica i política, tal com ho feien els hegelians" (Lübke, H. op. cit.; pàgs. 37 i 38). Marx tampoc l'emprà perquè creia que era una malversació de les forces allò que havia intentat Feuerbach: dedicar-se a l'alliberament de les consciències en comptes d'iniciar la lluita pràctico-política per tal de modificar les relacions socials (cf. id.; pàg. 39).

una posició normativa de caràcter negatiu enfront del sobrenaturalisme.

En els diversos contextos, el concepte "secularització" ha actuat d'una manera "ideològico-política", amb la pretensió de legitimar en cada cas situacions, esdeveniments, idees, interessos ben diferents. Potser una nota comuna de les diverses significacions -o barreja de significacions- d'aquest mot pot resumir-se en això: justificació a tots els nivells d'una determinada novetat (política, religiosa, cultural, etc.), que hom afirma que no té parió ni precedents en el passat, és a dir, que es troba en **discontinuitat** amb la tradició.

A causa de la discontinuïtat que (realment o suposadament) provoca la secularització, la tradició es veu reduïda a ser expressió de l'etapa pre-humana, pre-moderna, pre-científica de la societat, que vindria a ser, per exemple, el mythos en el conegut esquema de Wilhelm Nestle: pas del mythos al logos (pas de la ficció a la realitat).

### 3. Tradició i llenguatge

La paraula és la forma més important de transmissió i comunicació que posseeix l'ésser humà. La seva relació amb la tradició, en conseqüència, serà d'importància cabdal per comprendre l'abast que té aquella en la plasmació concreta de l'existència humana. Si alguna realitat humana és alhora pressupòsit i producte de la tradició, no hi ha cap mena de dubte que és el llenguatge. L'acte de la transmissió pot qualificar-se com un procés diacrònic i comunicatiu.

La tradició es troba essencialment vinculada a articulacions lingüístiques. On és menys imaginable la possibilitat de partir de zero i de construir un novum "sense precedents", és justament en

totes aquelles qüestions que es relacionen amb l'activitat verbal de l'home. Georges Dumézil, en els seus nombrosos estudis sobre els indoeuropeus, ha posat en relleu la continuïtat (la tradició) que hi ha en els vastos territoris que s'estenen des de l'India fins a Escandinàvia. Aquesta continuïtat és primordialment d'ordre lingüístic, i es fa específica en l'aspecte legal, religió i artesanal (les tres funcions estudiades per Dumézil)<sup>12</sup>.

La relació de la tradició amb el llenguatge pot considerar-se des de perspectives molt diverses. Ací ens referirem tan sols a algunes d'elles que, possiblement, són les més significatives.

#### a) La llengua materna

La idea de "llengua materna" (Muttersprache) fou posada en circulació, sobretot, pels pensadors romàntics Johann Gottfried Herder i Wilhelm von Humboldt. Benjamin Lee Whorf (1897-1941) que possiblement mai no va llegir els autors abans esmentats, sosté unes idees molt semblants en els seus estudis sobre la llengua d'algunes tribus de l'Amèrica del Nord (hopi, shawnee, etc.)<sup>13</sup>.

Per Herder, parlar i pensar es troben en el context pràctic de la llengua materna. L'aprenentatge de la llengua materna és idèntic a la recepció de la forma de pensament (Denkart) que li és inherent. "Els primers mots que balucegem (lallen) són les pedres fonamentals del nostre coneixement". La llengua materna, doncs, és per Herder l'arkhé de l'home que pensa i parla; constitueix la base

---

<sup>12</sup> Entre els nombrosíssims treballs de Dumézil, vegeu Dumézil, G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Latomus. Brussel·les, 1958; Id., Els déus sobirans dels indoeuropeus. Ed. 62. Barcelona, 1985. Vegeu una exposició i una valoració global de l'obra d'aquest, Littleton, C. S. The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. University of Princeton Press. Berkeley-Los Angeles, 1973 (2a. ed.). Cal advertir que el llibre d'Émile Benveniste (citada nota 3) és una excel·lent exemplificació de la continuïtat lingüística dels pobles indoeuropeus.

<sup>13</sup> Sobre la concepció lingüística de Herder, cf. Fürst, G. Sprache als metaphorischer Prozess. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache. Matthias-Grünwald. Mainz, 1988. Sobre la llengua materna humboldtiana, vegeu Weisgerber, L. Dos enfoques del llenguatge. "Lingüística" y ciencia energética del llenguatge [1973]. Ed. Gredos. Madrid, 1979. Hom trobarà els escrits de Whorf, amb una excel·lent introducció al seu pensament a, Whorf, B. L. Llenguatge, pensamiento, realidad. Selección de escritos. Ed. Barral. Barcelona, 1971.



més sòlida de la veritable tradició i, doncs, de l'autèntica comunicació.

Humboldt, per la seva banda, afirma que una llengua no és una obra (ergon), sinó una activitat (Tätigkeit)(energeia). La seva definició, doncs, es caracteritza per un acusat to dinàmic: la llengua "és el treball de l'esperit que es repeteix sense parar, que fa possible el so articulat per expressar el pensament [...] Designar les llengües com un treball de l'esperit és una expressió completament justa i adequada, perquè l'ésser de l'esperit com a tal, tan sols es pot pensar com a activitat" (Humboldt). El llenguatge humà no és ni un afer de les regles gramaticals i sintàctiques ni tampoc de les macrostructures o de les microstructures, sinó que primordialment és una realització **dialògico-hermenèutica**. Per això, segons Humboldt, els qui parlen una mateixa llengua tenen la possibilitat de crear una **comunitat lingüística**, la qual dóna lloc a un conjunt de lligams afectius i efectius entre els qui hi participen. L'home viu amb els objectes del seu entorn d'acord amb la manera com els hi presenta la seva llengua materna, ja que cada llengua dissecciona i classifica la realitat d'una forma característica, de tal manera que ofereix als seus usuaris una visió del món pròpia i que, gairebé mai, no és intercanviable amb una altra comprensió del món (Whorf).

La tradició s'identifica amb la llengua materna, ja que participa en l'"emparaulament" del món vital de l'home, tot proporcionant-li una **perspectiva**, que no pot ser senzillament substituïda per la que ofereix una altra llengua materna. El fenomen del **desarrelament** és molt possiblement una conseqüència de la pèrdua de la perspectiva oferta per la llengua materna, la qual, millor o pitjor, és substituïda per una llengua estrangera, de la qual un hom pot ser un "bon usuari, fins i tot un bon coneixedor, però molt rarament un col·laborador útil" (Weisgerber). En la qüestió de la relació -tan problemàtica als nostres dies- de la tradició amb la llengua

materna, ens trobem amb un seriós problema pedagògic o, si voleu, ací es manifesta un símptoma prou eloqüent de la modernitat (o la postmodernitat) com a crisi pedagògica.

b) Tradició i narració

"L'experiència, que va de boca en boca, és la font de la qual han pouat tots els narradors" (Walter Benjamin). L'escrit "Der Erzähler" (1936), de Benjamin, és una referència obligada quan hom comenta el tema de la narració. El narrador relata una experiència que ve de lluny ("aus der Ferne kommt") i es fa ressò d'unes vivències que poden servir de solució paradigmàtica dels problemes (del misteri) de l'existència humana. Entré el narrador i els seus oients s'estableix un intercanvi experiencial, perquè aquell fa participar aquests de la seva pròpia saviesa. "Im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit", però l'art de la narració declina cap a la seva extinció, "perquè el cantó èpic de la veritat, la saviesa (Weisheit), està desapareixent". No és ací el lloc oportú d'indicar quines són les causes que, d'acord amb aquest autor, han provocat la retirada de la narració de la vida pública<sup>14</sup>; allò que importa d'assenyalar és l'enorme dèficit narratiu que hi ha actualment o, si voleu, la poca importància que té la **comunitat lingüística**, a la qual hem al·ludit anteriorment: "Qui escolta una història, es troba en la companyia del narrador. El lector d'una novel·la està en la solitud". La dissolució de les experiències vehiculades per la tradició es deu a la dissolució de la comunitat, és a dir, a la transmissió de l'experiència (l'art de viure).

Hom ha posat en relleu la importància decisiva que tenen les narracions, els contes, per tal que l'infant (l'infans) passi del pre-verbal al verbal. I no solament això, sinó també perquè

---

<sup>14</sup> La novel·la, la creixent informació amb la seva possibilitat sempre més gran per a la mentida, la identificació indiscriminada de la veritat amb la verificació (experimentum) (Horkheimer), són algunes de les causes que Walter Benjamin creu que contribueixen a l'actual extinció de la narració.

aprenqui a emprar la teràpia que li proporcionen les narracions per trobar **les seves pròpies** solucions als conflictes existencials<sup>15</sup>. Ací fóra molt oportú referir-se a la qualitat guaridora dels símbols (i també a llur capacitat desestructuradora de l'ésser humà a causa d'un ús pervers).

#### c) Tradició i escola

En aquest paràgraf sobre "llenguatge i tradició" caldria incidir molt particularment en l'escola, o, d'una manera més general, en aquelles entitats que tenen com a missió primordial la transmissió dels sabers. La crisi d'aquestes entitats és un bon símptoma per copsar la crisi global d'una societat determinada<sup>16</sup>.

#### 4) Tradició i memòria

Una altra manera de considerar la qüestió de la tradició és per mitjà de la memòria. Sense memòria no hi ha tradició. La tradició és el dipòsit de les sedimentacions col·lectives, de les peripècies històriques que han sofert els individus i les comunitats. La tradició és "memòria col·lectiva" d'aquells moments en els quals la realitat del món passat irromp en la realitat de la vida quotidiana<sup>17</sup>. Els pobles sense escriptura consideren la memòria com un do dels déus, ja que la memòria no és la mera reactualització d'uns esdeveniments del passat, sinó la mateixa possibilitat de reintroduir en les condicions del present las condicions de vida de l'"edat d'or", que narren els mites i les gestes dels déus i dels herois. En aquestes cultures, l'oblit és senzillament el

---

<sup>15</sup> Cf. Bettelheim, B. Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe (1976). Feltrinelli. Milà, 1979 (4a. ed.). "Els mites i, molt propers a aquests, les llegendes religioses ofereixen materials, al damunt dels quals els infants construeixen llurs concepcions sobre l'origen i la finalitat del món i també llurs ideals socials per configurar llurs vides"(id.; pàg. 28).

<sup>16</sup> Aquest tema és l'objecte d'una comunicació especial en aquest mateix volum.

<sup>17</sup> Vegeu els escrits, esdevinguts clàssics, de Halbwachs, M. Les Cadres sociaux de la Mémoire (1925). PUF. París, 1952; Id., La Mémoire collective. PUF. París, 1952.

pecat, perquè barra el pas a la vida dels immortals i, en conseqüència, comporta la fatalitat de veure's condemnat a la desaparició o a les penoses condicions de vida dels homes (guerres, mal, malaltia, etc.). Les accions guaridores dels xamans, per exemple, són paradigmàtiques de la rememoració: basta amb el record de com in illo tempore els immortals van combatre tal desequilibri físic o psíquic perquè aquest sigui foragitat. En un mot: la memòria és, en aquests pobles, un mitjà soteriològic<sup>18</sup>.

Tradicionalment, els mots "modern", "modernitat" han significat "actual" i "nou". Als nostres dies, al costat d'aquestes significacions, n'apareix una altra que, sovint, arriba a substituir totes les altres. Es tracta de "passatger", "efímer". Aplicades aquestes consideracions a la temàtica que ens ocupa, tot plegat vol dir que ens trobem fit a fit d'una "civilització de l'oblit"<sup>19</sup>, en què no tan sols es posa en qüestió el passat, sinó que el mateix present es veu sotmès a una fortíssima devaluació. Sense unes explícites referències al passat i al present, sovint el mateix futur adquireix unes connotacions de futilitat i d'irrellevància, que - al costat d'altres circumstàncies (per exemple, la perspectiva d'atur)- priven que l'esdevenidor sigui alguna cosa que s'espera amb expectació i joia. És la **totalitat del temps humà** (i també de l'espai humà) que es troben en una situació de profunda degradació. La "civilització de l'oblit" no fa possible unes adequades relacions de l'ésser humà amb el seu temps (i el seu espai), la

---

<sup>18</sup> El volum La mémoire des religions (ed. Ph. Borgeaud). Labor et fides. Ginebra, 1988, recull un conjunt d'estudis, relatius a diversos àmbits religiosos i culturals, que permet de comprendre la significació de la memòria com a acte de recordar (anamnesi). Els diversos autors posen l'accent en l'acte mitjançant el qual el passat s'esdevé ara i aquí. També s'analitzen les polifacètiques relacions entre la memòria en tant que oralitat i l'escriptura.

<sup>19</sup> Va ser Nietzsche qui va posar en relleu que l'oblit és una condició necessària de la vida de l'esperit. Per mitjà de l'oblit, l'esperit assoleix la possibilitat del seu renovellament total i de veure-ho tot amb ulls nous (cf. Gadamer op.cit.; pàg. 13). El mateix Nietzsche, però, manifesta que "els homes profunds" (tiefe Menschen) no obliden ràpidament, sinó que "elaboren" (verarbeiten) pausadament el passat (cf. id.; pàg. 63). Potser s'ha de dir que oblidar i recordar són termes que poden qualificar la memòria molt diversament, perquè hi ha una memòria que mata i una memòria que salva i guareix. La primera dóna lloc a comportaments neuròtics, obsessius, que impossibiliten, per exemple, el perdó o la misericòrdia. La segona és la que manté viva la continuïtat espiritual entre les diverses generacions (l'anomenada "fe dels nostres pares" per algunes tradicions religioses).

qual cosa li provoca un procés d'emmalaltiment de resultats imprevisibles.

El mot alemany Erinnerung (memòria, record) significa realment "interiorització" (Er-inner-ung). Una interiorització del passat que hauria de permetre l'orientació enmig de les novetats del present, perquè prèviament, individualment i col·lectivament, hom ha establert una sana relació amb la pròpia història. Mantenir una sana relació amb la pròpia tradició evita, per un cantó, els tradicionalismes de tota mena i, per l'altre, el desarrelament. Hom pot donar, aleshores, les respostes culturals adients als desafiaments del present. Això és, als nostres dies, pràcticament impossible a causa de la "desorganització de la consciència" (traduïda, sovint, en "manca de memòria") que patim.

En la tradició occidental, la reflexió sobre la memòria és significativa per dues raons: a) la memòria estableix la mediació entre la raó i la història; b) la memòria articula conceptes fonamentals de la filosofia grega (per exemple, l'anamnesi platònica) i les tradicions judeo-cristianes (accentuació de la història i la llibertat)<sup>20</sup>. D'aquesta manera, la raó pot dur a terme una funció eminentment pràctica, ja que, mitjançant la memòria, pot entrar en contacte crític amb allò que, sobretot, es qualifica per ser històric, únic.

La vida quotidiana, al costat dels resultats obtinguts per la ciència (hipòtesi per verificar - hipòtesi verificada), necessita, per ser realment humana, d'un ";així és!" orientador, indicatiu. La ciència es manté sempre en el "¿és així?", que tendeix a posar en qüestió totes les preteses segures adquirides. Aquestes dues direccions no haurien de ser autoexcloents sinó complementàries, ja que en darrer terme es tracta de la interiorització harmònica

---

<sup>20</sup> Cf. Metz, J. B. "Memoria" a Conceptos fundamentales de filosofía III [1973]. Ed. Herder. Barcelona, 1978. Pàgs. 517-530.

de la scientia i de la sapientia, d'allò que s'esdevé ara i aquí i d'allò que ve de lluny, que ha servit tradicionalment per dominar la contingència.

#### 5) Tradició i cànon

En moltes disciplines, hom troba el terme "cànon" o "canònic" per expressar un esdeveniment per mitjà del qual hom estableix com a sagrats, obligatoris, modèlics, prototípics, etc., determinats aspectes de la cultura<sup>21</sup>. Generalment, aquest terme té relació amb: 1) textos o reunió de textos; 2) autors; 3) artefactes (especialment obres d'art); 4) normatives, sobretot de caire estilístic; 5) plans canònics de formació per a determinades professions; 6) determinades prescripcions rituals (religioses i seculars); 7) instàncies (religioses o pseudoreligioses) que tenen l'atribució de fer declaracions dogmàtiques (canòniques). D'una manera molt àmplia, es podria afirmar que en les declaracions de canonicitat les tradicions esdevenen conscients (reflexives) de llur propi passat. Per mitjà del fragment escollit i elevat a la categoria de canònic, de normatiu, una societat concreta determina la interpretació del sentit que han de tenir les produccions que s'hi originen. Per això Ernst Robert Curtius, en relació amb la cultura social, religiosa i política de l'edat mitjana, manifesta que "la formació d'un cànon té la missió d'assegurar la continuïtat de la tradició. Hi ha la tradició literària de l'escola, la tradició jurídica de l'Estat i la tradició religiosa de l'Església; aquestes són les tres potències universals de l'edat mitjana: studium, imperium, sacerdotium"<sup>22</sup>. L'autor suara esmentat es

---

<sup>21</sup> Sobre la història del concepte, vegeu Conrad, D. "Zum Normcharakter von 'Kanon' in rechtswissenschaftlicher Perspektive" a Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II (ed. A. i J. Assmann). V. Fink. Munic, 1987; pàgs. 47-61. En aquest volum, hom trobarà nombroses aproximacions a la qüestió del cànon des de la literatura, l'art, la religió, la moda, el dret, la història, etc.

<sup>22</sup> Curtius, E. R. La littérature européenne et le Moyen Age Latin. PUF. París, 1956. Pàg. 311.

refereix a una època molt concreta. Tanmateix, les tres direccions (studium, imperium, sacerdotium) que esmenta (literatura [art, en general], dret i religió) són els àmbits més característics de la canonicitat de tots els temps que, amb els correctius que calgui, queden subsumits en les tres funcions estudiades per Georges Dumézil. Cada època té les seves canonicitats. Així, per exemple, per a moltes de les literatures modernes europees, la italiana és la primera que esdevingué canònica. Això explica, segons Curtius, la posició predominant d'Itàlia vers el 1500<sup>23</sup>.

El cànon, sigui en l'àmbit jurídic, en el religiós o en l'artístic, adquireix significació en la mesura que és reactivitat en el concret de la vida. És a dir, calen interpretacions, relectures, comentaris, casuístiques, etc. (és a dir, magnituds no canòniques) per tal que la tradició canònica pugui ser aplicada en els casos concrets que presenta la quotidianitat. Allò que és intocable ha d'inserir-se en el flux de la vida mitjançant les mobilitats creades per les necessitats i les urgències de cada moment concret. Heinrich Heine (1854) va dir de la Bíblia jueva que els jueus la van transportar per Europa, després de la dispersió, com una "pàtria transportable" (ein portatives Vaterland), que els servia com a referència obligada en totes les circumstàncies de la vida. Van saber mantenir alhora un cànon, que era comú a tots, i unes interpretacions, modes de vida, formes culturals i culturals, etc., que divergien àmpliament d'acord amb les circumstàncies, les necessitats i els gustos. Dient-ho altrament: no sembla que tradició canònica i llibertat, almenys en aquest cas, fossin termes excloents.

La qüestió de la tradició considerada des de la perspectiva del cànon hauria d'evitar l'escilla de la creença que el procés històric no permet cap mena de referència al passat i també la

---

<sup>23</sup> Cf. Curtius, E. R. op. cit., pàg. 321, que estudia les altres canonicitats europees (França, Espanya, Alemanya, etc.) (cf. id.; pàgs. 322-330).

Caribdis dels qui creuen que cal un retorn ad fontes acrític, mitjançant el clima de qualsevol neofonamentalisme. Persistència i canvi no són dues magnituds alternatives: cal conjuminar-les harmoniosament, la qual cosa no és gens fàcil. L'avantguardisme autèntic no és possible sense una referència almenys implícita a la tradició. Els avantguardismes que no la posseeixen, sovint es veuen forçats, sense saber-ho, a refer tot el procés històric, a repetir totes les peripècies esdevingudes en el passat.

### III. Conclusió

Si tot allò que s'ha exposat anteriorment pot considerar-se com una mena de diagnòstic (certament incomplet) sobre la tradició, potser ara caldria esbossar, ni que fos molt esquemàticament, alguna cosa semblant a un pronòstic.

Sigui quina sigui la relació que els homes d'avui mantinguin amb llurs tradicions, sembla evident que no és possible, sense provocar greus distorsions físiques, psíquiques i espirituals, perdre tota relació amb el passat. Autors conservadors (per posar-ne un exemple, Gadamer) i autors progressistes (per exemple, Adorno, Habermas) són de l'opinió que mai no és factible l'edificació de l'home o de la societat a partir d'una tabula rasa. Crec que és a partir d'aquesta constatació que caldria plantejar la qüestió de la tradició com un aspecte de l'àmplia problemàtica de la nostra societat, que hom podria resumir amb l'epígraf: **crisi pedagògica**. Una crisi pedagògica que incideix d'una manera molt aguda en l'ús del llenguatge. Obviament, no es tracta tan sols de solucionar les greus deficiències de lèxic, de coneixements literaris, etc., dels membres de la nostra societat, sinó del fet de donar àmplia sortida al polifonisme humà. Una sola forma expressiva, per exemple, la tècnico-econòmica, no és adequada per "emparaular" les diverses facetes de l'home i de la realitat. Cada àmbit de la realitat necessita un llenguatge apropiat, que és inaplicable fora d'aquest



àmbit. Crec que el reconeixement pedagògic del polifacetisme humà permetria una millor instal·lació de l'home al si de la seva pròpia tradició, en el corrent vital que va endavant perquè prové d'algun lloc. No hi ha cap mena de dubte que el fet que l'home d'avui es reconegui com un no land's man (anonimat, manca de bon veïnatge, urbanització en machines à vivre, serialitat, etc.) desautoritza la tradició, o, si voleu, condueix l'ésser humà vers una relació fallida amb el seu espai i el seu temps. Aquesta situació, segons que em sembla, només pot ser redreçada mitjançant una acció pedagògica que el resituï i li retorni els punts de referència perduts (o oblidats).

L'acció pedagògica adequada condueix necessàriament a una revaloració de quelcom de molt preuat en totes les tradicions de la humanitat (i no tan sols les religioses). Em refereixo a la **iniciació**. La iniciació (el progrés sapiencial) fa possible el fet que el **dret a la tradició** i el **dret al progrés** no siguin dues realitats autoexcloents, sinó que mútuament es necessiten i es complementen. Perquè allò que caracteritza fonamentalment la iniciació consisteix en el fet que atorga **orientació** enmig dels vaivens de l'existència, ja que a partir del passat s'encamina, amb totes les marrades i les proves que calgui, vers la superació d'aquest passat. D'aquesta manera hom evita el "punt zero", que posa en qüestió tant la tradició com el progrés.

Una bona pedagogia pot tenir, encara, una altra funció realment interessant en relació amb la tradició. En efecte, tota tradició, inevitablement, conté elements de caràcter arbitrari, que el pas del temps ha anat acumulant sense criteri. Justament una pedagogia que fa possible l'orientació de l'home en el seu món es caracteritza per damunt de qualsevol altra consideració perquè li permet la pràctica de l'"art de trobar criteris", de saber separar el gra de la palla. Crec que l'expressió "crisi pedagògica" resumeix molt bé la situació del moment present. Contra el que

sovint es diu, als nostres dies, hom sap molt bé vers on s'encamina. La nostra és una societat totalment programada. Allò que pot qüestionar-se és si un està disposat a deixar-se programar, manipular, teledirigir, o bé si, per contra, un hom està ensinistrat per convertir-se en un **resistent**. Per això, crec, la qüestió de la transmissió (de la scientia i de la sapientia) és d' excepcional importància, ja que tan sols una adequada transmissió farà possible que les persones que estan disposades a "no saber vers on s'encaminen", vagin trobant **critèris** per anar sabent, sobre la marxa, quina direcció concreta, marrades incloses, han d'emprendre. Els versos de Machado són, realment, expressió de la "crisi pedagògica" a què he al·ludit i **ahora** la seva paradigmàtica solució:

Caminante, no hay camino,  
Se hace camino al andar...

En un mot: ens hem referit a una pedagogia que faci possible el **discerniment** enmig de les situacions conflictives, insegures o obscures. Aleshores, hom també sabrà distingir entre la tradició i les tradicions que, de fet, és un dels grans reptes en relació amb aquest tema. En darrer terme caldria plantejar **avui** com es comporten mútuament tradició i progrés. En la tradició té lloc una discussió, una presa de posició respecte al passat, de tal manera que el passat és experimentat com a deure i compromís. La tradició pressuposa un compromís per mitjà del passat. La qüestió és si el passat pot posseir un caràcter d'obligatorietat. Crec que aquesta qüestió tan sols podrà resoldre's si la tradició és, de fet, possibilitat de futur i de llibertat, és a dir, d'autèntic progrés. La innovació, el millorament no són pas, com sovint s'afirma des de posicions "tradicionalistes", mers accidents o incidents, sinó que són inherents a l'autèntica tradició. Aquesta se significa, sobretot, perquè dóna un **sentit** al camí, al canvi, a l'aventura de la recerca. Inevitablement, el manteniment de la tradició -i ací la història científica, filosòfica, social d'Europa n'és una bona

prova- comporta trencaments, en forma de canvi de paradigmes, per exemple. Malgrat aquests inevitables i benèfics trencaments, però, hom es trobarà, de fet, dins la tradició, dins d'aquest "gruix cultural" que, des d'Homer i els grecs, estén la seva qualitat fonamentadora fins als nostres dies.

### Del diàleg sobre aquest text

En l'evolució intervenen **tradició i innovació**. ¿En quina proporció? Probablement, aquesta qüestió es planteja més correctament des del diàleg pendent entre la sapiència i la ciència (Nogués). Seria interessant saber quan la crítica, enfront de la tradició, pot aportar una innovació i quan veritablement hi ha un **trencament** respecte de la tradició (Riera). El dret a la innovació i el dret al progrés s'han d'harmonitzar, i el problema és pedagògic (Duch). La tradició, però, no és de seguiment obligatori, ni la raó de per si ha d'anar contra la tradició. La raó és l'harmonitzador entre tradició i innovació (Casassas).

A tota societat hi ha una tensió entre tradició i innovació. Sense tradició no hi hauria comunitat humana: és impossible trencar amb la tradició. L'originalitat de la cultura europea és que, a més d'aquestes normatives que perpetuen la comunitat social, hi ha un factor dinamitzador: la valoració especial de l'individu (Berrio). La tradició europea és una tradició de revolució permanent (Pere Lluís).

Cal entendre que parlem de tradició viva, i dins d'una tradició viva, el **progrés** és una de la seves possibilitats. El progrés es podria integrar precisament en aquesta comprensió viva de la tradició. El problema és com transmetre el nostre gruix cultural d'una forma fecunda. No crec que sigui un problema sols pedagògic, mentre no haguem resolt el problema de "cap a on hem d'anar" (Pere Lluís).

\* \* \*

La **tradició autoritària** té una contrapartida marginal: la **tradició fraternal**. La "selecció natural de les idees" hauria de fer pensar que el progrés i la tradició seguits fins ara no són necessàriament els millors de tots (Nogués).

\* \* \*

L'alta cultura anomenada postmoderna recupera elements i formes culturals i històrics, però d'una manera **ahistòrica**. Els romàntics recuperaven històricament i vertaderament el passat. Ara es fa acríticament. Ara, la història tota és al nostre abast i s'utilitza en forma no històrica. L'actual no és tant una civilització de l'oblit com de la manca de valors i de compromís (Berrio).

\* \* \*

De fet, l'època actual es caracteritza per les sèries de la televisió. Sembla que avui la gent (i els infants) **veu més narrativa que mai** (Tuñí). Però no és una narrativa terapèutica (Duch) i només narra el present (Berrio). Jo havia de fer una tesi sobre la narració amb individus que haguessin estat presoners durant anys a Sibèria. La tesi pretenia demostrar que la

subsistència més elevada, la reinserció a la vida, depenia de si havien viscut o no en una comunitat narrativa (Duch).

\* \* \*

Encara que Nestle sigui molt criticat, i segurament sigui unilateral, l'esquema que proposa fa molt entenedor el sorgiment del racionalisme en la cultura grega (Pere Lluís). I encara que el mite continua (Berrio), el logos el treballa i el transforma (Pere Lluís). Però potser Nestle acaba fent del logos, mythos (la mitificació de la raó) (Duch).

\* \* \*

El concepte de **secularització** o **secularitat** no és pas un calaix de sastre. Més aviat el veig molt vertebrat, molt unitari, molt potent: idea de la reducció del sagrat al profà, de laïcització, d'emancipació de la tutela religiosa,...Seria una de les grans línies de força de la cultura moderna que acabaria amb la "mort de Déu" (Pere Lluís).

\* \* \*

La nostra època disposa d'un volum d'informació, de coneixements, molt superior a qualsevol altre. Potser hauríem de valorar-ne la qualitat. O la funció: el contrapunt de la informació és la comunicació; la informació ha de servir per crear un nosaltres. La ciència hauria d'esdevenir **saviesa** (Berrio)

\* \* \*

Seria bo que en Panikkar ens vingués a parlar de **tradició i pluralitat de tradicions** (de les diferents cultures)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> De fet Panikkar, en la seva comunicació al seminari (març de 1990), no va tractar explícitament d'aquesta qüestió. Implícitament, però, la seva resposta va resultar molt radical.

## ANTROPOLOGIA, CULTURA I VALORS

Ramon M. Nogués

### I. Fonamentació

Tot i acceptant la improcedència de recórrer a una tautologia, cal confessar que la millor definició de valor probablement és la que el designa com "allò que val". Naturalment, tot seguit es planteja una precisió ulterior de la definició, per continuar determinant per a qui val i per a què val. El valor, en el sentit en què el prenem en aquest text, significa una construcció mental vàlida per a la persona humana, i per proposar a aquesta persona una perspectiva d'integritat i de progrés.

#### El valor val...;per a qui?

Per a la persona humana. L'individu humà - que anomenem persona per designar una complexitat i una qualitat especials del seu món intern - pertany a una espècie caracteritzada significativament pel seu desenvolupament neurològic, característica que explica l'existència de la ment (sense prejudicar la solució que hom pugui donar al complicat debat sobre el tema cervell-ment), i també per la inevitable construcció de la cultura (conjunt de realitats mentals, relacionals, institucionals i materials sense les quals no és possible entendre la persona humana). El que s'acaba d'assenyalar ja deixa clar que la vida humana es realitza enmig d'una estimulació tensió entre els aspectes "naturals" de l'home i els seus aspectes "culturals".

Els valors són realitats mentals que propicien una bona arquitectura de la interioritat i de les relacions humanes i que situen l'individu i les seves necessitats en el context de les

condicions de satisfacció que li ofereix la cultura. Hom pot ja preveure que no hi ha una única solució a aquesta qüestió i, a l'ensem, que entre les múltiples solucions, cal preveure l'existència d'unes solucions millors que les altres i, per tant, la conveniència de saber i poder escollir entre elles.

¿Quines són les característiques constitutives d'aquest individu humà que permeten orientar-nos sobre les exigències que caldrà satisfer i les adequades condicions de satisfacció? La resposta a aquesta qüestió pot orientar-nos en la fonamentació dels valors.

En el vivent animal l'evolució del cervell avança en la línia de la progressiva constitució d'un "món a dins"<sup>1</sup>. Les imatges sensorials i les capacitats progressivament complexes per tractar-les, l'augment de la memòria, l'adquisició de l'emocionalitat que permet millorar l'orientació del comportament, la capacitat d'abstracció, l'ús del llenguatge simbòlic, la previsió del futur i sobretot aquesta operació mental de segon grau que és la reflexió, fan del psiquisme humà una realitat extraordinàriament complexa que possibilita no solament una captació molt viva de la realitat, sinó també la perspectiva de fantasiar amb ella, de deformat-la, d'idealitzar-la, etc.

Els principals nivells d'experiència mental i de comportament de l'individu humà els podríem descriure com:

a) El món de les programacions "instintives" que es manifesten en necessitats biològiques i conductuals bàsiques que cal satisfer, i que constitueixen comportaments imprescindibles per la supervivència individual i específica. Entre aquestes conductes cal esmentar com a principals, tant les relatives a la conservació i la satisfacció individuals (plaer), i l'agressivitat

---

<sup>1</sup> H. J. Jerison explica molt bé aquesta idea a Evolution of Brain and Intelligence. Academic Press. Nova York, 1973

imprescindible per garantir-les, com les que es refereixen a la relacionalitat i la socialització, i que inclouen la relació sexual i els comportaments de tipus jeràrquic, territorial, etc.

b) La dimensió emocional o afectiva, que enriqueix el món "instintiu" facilitant la memòria dels comportaments que cal repetir o evitar. És el món bàsic del desig i les passions.

c) La capacitat racional, abstractiva, reflexiva... Aquesta capacitat és exercida en una doble modalitat (referible probablement als dos hemisferis cerebrals), una de més formalitzadora, lògica i analítica, i l'altra més metafòrica i holística<sup>2</sup>. Serien dues formes complementàries de tractament mental de la realitat, més o menys referides als clàssics logos i eros, i que el sexe femení viuria de forma més harmonitzada (segons sembla, gràcies a una millor connexió neurològica interhemisfèrica), mentre que el sexe masculí les viuria de forma més contraposada o aïllada.

d) La possibilitat d'anar elaborant experiències d'interacció entre tots els nivells, experiències que poden ser considerades com les més característiques de l'espècie humana<sup>3</sup>. Aquestes experiències permeten la integració de l'instint, l'emocionalitat, la raó, la fantasia, etc. i, no essent exclusives de cap nivell psíquic concret, els integren tots. La possibilitat a la qual estem al·ludint permet convertir la necessitat (urgència regida per paràmetres neurofisiològics), en desig (orientació global de la persona que, arrelada en els impulsos més arcaics, integra la fantasia, la raó i les tendències amoroses més madures).

---

<sup>2</sup> Per a l'exposició d'aquest tema es pot veure: Springer, S.P. i Deutsch G. Left Brain, Right Brain. W. H. Freeman and Co. San Francisco, 1981. Hi ha edició castellana a Alianza Psicología, 1988.

<sup>3</sup> E. Fromm anomena aquestes experiències "experiències humanes típiques" en el seu llibre The Revolution of Hope. Harper and Row. Nova York, 1968.



e) L'experiència de la relacionalitat i la socialització, per les quals l'ésser humà està específicament preparat, que constitueixen el lloc clau de l'elaboració i la maduració de la persona, i que abasten des de les formes més programades de la relació materno-filial més primària, fins a les formes més electives de la relació adulta.

Alguns valors poden determinar-se o fonamentar-se d'acord amb les perspectives que ofereixen al viure humà les possibilitats i capacitats que acabem de esmentar.

#### El valor val...¿per a què?

El valor val per a l'individu humà; però encara cal determinar per a què val. La justificació general més plausible per donar fiabilitat a la proclamació d'un valor, és que aquest serveixi per mantenir la integritat bio-psico-social de l'individu humà dins de les perspectives del procés evolutiu d'hominització i d'humanització que l'espècie humana protagonitza. Val a dir, doncs, d'una forma positiva, que els valors han d'afavorir aquest procés, i d'una forma negativa, que no hi són adequats els contravalors que no promoguin aquella integritat.

La fonamentació axiològica no és fàcilment objectivable. Sovint respon a visions molt complexes i particularitzades de l'home i del món que són expressió d'una mena de feeling personal o cultural característic d'una determinada manera de viure la realitat.

Dins de la tradició del pensament i de la cultura occidentals basats en les arrels judeo-greco-cristianes (tradició que recull, com deia Michel Foucault, la dels savis grecs, la dels profetes jueus i la dels legisladors romans), segurament la distinció més bàsica que hom pot fer en el tema de la fonamentació dels valors és la que dibuixa dos grans corrents: un d'ells respon a una

preferència per la naturalitat (en el sentit d'atenció a la naturalesa) i la racionalitat, i podria quedar representat per la línia filosòfica d'Aristòtil, Tomàs d'Aquino i la filosofia naturalista; l'altre corrent estaria presidit per la referència primordial a la interioritat i la dimensió emocional i volitiva de la persona, i els seus inspiradors serien Plató, Agustí d'Hipona i Kant. Pels primers, els valors es podrien "deduir" de la naturalesa de la persona humana i respondrien a un cert caràcter objectiu, mentre que pels altres els valors respondrien a una construcció experiencial que neix de l'individu en forma d'opció. Podríem relacionar d'alguna forma la distinció feta entre els mons apol·lini i dionisiac dels grecs (contraposant la instal·lació en la realitat amb el vertigen de l'èxtasi), i qui sap si també amb la distinció oriental del Yin i del Yan, sense oblidar la referència ja esmentada, als dos hemisferis cerebrals que actuen com a sistemes diferents de tractament de les dades de la realitat.

En el present redactat hom intenta una fonamentació dels valors basada en l'anàlisi de la naturalesa humana feta des de la racionalitat considerant els aspectes bio-psicològics, relacionals i socials. Les indicacions que d'aquesta anàlisi es poden deduir cal desenvolupar-les en la perspectiva d'un ús ampli de la llibertat (fins a on aquesta pugui ser atribuïda al comportament humà), llibertat interpretada en el context de l'horitzó que ofereix el coneixement psicològic de la persona i la maduració històrica de la cultura humana. L'edifici bàsic dels valors així establert dona una estructura sòlida a la interioritat humana i al progrés humanitzador, i queda obert a les millors propostes representades per la inspiració, la paradoxa, la rauxa, la gràcia i la sapiència, que serien contrapunts fructífers de conceptes potser menys brillants i apassionants però més sòlids, com la coherència, l'anàlisi, el seny, la necessitat o la ciència.

## II. Àrees de valoració i valors concrets

Per analitzar concretament quins valors poden ser proposats per promoure la integritat de la persona i el procés humanitzador, els agrupem en tres àrees, en el benentès que aquesta agrupació respon a la conveniència d'ordenar que tots intuïm, però que no ha de ser exigida per condicions objectives; altres perspectives d'ordenació poden ser, com a mínim, tan interessants o justificades com les que ací es proposen.

### a) Satisfacció de les necessitats dins dels constrenyiments de la socialització

La cultura imposa sempre un constrenyiment, un ajornament o una condició de satisfacció més o menys repressius per a les necessitats humanes; és el preu que hom paga per progressar culturalment. I per això mateix l'àrea de les necessitats més bàsiques (conservació pròpia i conservació de l'espècie en la relació sexual), ha de ser objecte d'una "negociació" especial, enmig de la tensió que suposa determinar quins valors han de presidir la satisfacció de la qual parlem.

1.- Un primer valor en aquesta àrea és el de la pròpia **conservació-satisfacció** que implica l'atenció a si mateix, atenció que ha estat considerada com a mesura òptima de la qualitat de l'interès pels altres en els codis morals més qualificats. La recerca de la **felicitat** dins de les proporcions en què és imaginable amb realisme, és el valor més obvi per a la vida que hom pot imaginar. Ja Tomàs d'Aquino<sup>4</sup> presenta la recerca de la felicitat com a eix de tota vida moral. Aquesta recerca implica l'acceptació del **plaer** com a realitat humanitzadora, però no aïllada de tots els altres paràmetres humanitzadors, cosa que fa

---

<sup>4</sup> Summa Theologica. I, II q. 1 i 2.

de la recerca del plaer una realitat tan positiva com complexa. La **virtut**, entesa com una actitud ascètica que valora la contenció i el capteniment és, en tot cas, un objectiu funcional en relació amb la felicitat, que n'és l'objectiu major.

La recerca de la felicitat i l'estima de si mateix demanen saber viure amb fortalesa i coratge el saludable nivell d'**agressivitat** que resulta imprescindible per a l'afirmació de si mateix, l'assumpció de les frustracions de la vida i la defensa dels valors de la societat cosa que en ocasions porta a preferir les raons del viure més que no pas la (pròpia) vida. La psicologia profunda ha posat en evidència els estralls que pot provocar, tant una agressivitat no continguda com una agressivitat excessivament reprimida i dirigida cap a l'autopunició, sovint ben inconscient. Els excessos de calma o pacifisme amaguen a voltes actituds agressives amb les quals hom fantaseja com si fossin terriblement destructives, i que consegüentment són reprimides a qualsevol preu, fins i tot el d'emmalaltir. Una agressivitat equilibrada és doncs un valor imprescindible per al desenvolupament propi.

2.- Un segon valor en l'àrea de les exigències més bàsiques és la **passió amorosa**. Si sentir-se estimat és probablement la primera exigència per sobreviure, poder estimar amb llibertat i qualitat és un dels primers valors a atènyer. L'amor, entès no com una anecdòtica follia romàntica, sinó com el lliurament madur d'una persona a una altra, a una causa, a un projecte, pot ser assenyalat com un dels valors més densos i compactes del viure. El debat sobre si el màxim bé humà correspon a una recerca intel·lectual o a un lliurament passional (el tema de la primacia de la veritat o del bé) probablement és un debat perenne al qual no cal cercar solució definitiva.

L'amor neix i creix en la **relació** i possiblement la seva forma més embrionària s'ha de cercar en les diverses i espectaculars

programacions de l'afecció<sup>5</sup> descobertes i descrites en tantes espècies animals, i molt singularment en l'espècie humana. Quan la persona va madurant la relació es converteix en alteritat, i tota alteritat seriosa suposa una captació del món intern de l'altre i una alteració del món intern particular; aquest procés va comfigurant la maduració de la personalitat.

La capacitat de relació humana presenta aspectes particularment densos en la relació sexual. En aquesta relació, la dona i l'home cerquen, i poden trobar, l'altra meitat d'ells mateixos i del viure. La relació sexual, que respon a programacions físio-neuro-psicològiques ben precises i precioses, es desplega en l'espècie humana en el lliurament amorós que depassa, després d'haver-lo integrat, el lliurament genital i l'obre a la fecunditat en sentit propi i figurat. La relació sexual en l'espècie humana és primàriament i fonamentalment mental (fins i tot quan és maldestra o perversa), i amb raó alguns autors han fet notar que l'òrgan sexual més important de l'espècie humana és el cervell.

El gruix de la relació amorosa entre els sexes, i sobretot el fet que aquesta relació estigui a l'origen de la parentalitat, fan que la regulació social comenci sempre per una regulació sexual, de forma que no es coneix cap societat humana sense alguna mena de regulació de la sexualitat<sup>6</sup>, probablement a partir de formes inicials de regulació de l'incest, fenomen que a mode d'evitació estereotipada de l'incest ja es coneix en el món animal no humà. Ja és sabut que el tabú de l'incest s'esmenta com a forma inicial de tota cultura<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Traduïm així l'expressió "attachment" de Bowlby i l'expressió francesa corresponent, "attachement".

<sup>6</sup> B. Muldworf ha comentat magistralment el tema a Vers la société érotique. Ed. Grasset. París, 1972.

<sup>7</sup> Per al tema de l'evitació de l'incest en els animals es pot esmentar Robin Fox i Norbert Bischof a Anthropologie biosociale. Complexe- PUF. Brussel·les, 1978.

La intensa i inevitable intervenció social en un tema com la sexualitat, tan lligat a la intimitat, fa d'aquesta una realitat en la cruïlla dels aspectes més privats i dels més institucionals de l'espècie humana : això explica la seva complexitat. La sexualitat humana i en especial el seu lligam amb la reproducció i amb els fenòmens de regulació de la població, fan que els valors que s'hi relacionen sofreixin intenses sotragades amb els canvis culturals.

3.- Tant l'agressivitat com la relació amorosa es plantegen en referència amb l'altre, amb el diferent. Raça, qualitats, sexe, origen... són elements objectius de diferenciació entre individus. Pel que fa a aquestes diferències, les propostes humanitzadores més madures sempre han proclamat la igualtat com a valor que permeti articular la relació en unes perspectives diferents de les que regeixen en el món animal, presidit per mecanismes estereotipats de jerarquia, sexe, poder físic, territorialitat, etc. L'agressivitat sana que s'ha esmentat com a valor referida a la pròpia conservació, ha de ser exercida en la perspectiva de la igualtat, cosa que permet evitar, tant el risc de considerar el diferent com a sistemàtic enemic potencial, com el fet de portar la pròpia conservació a afirmar-se a qualsevol preu. Així, la igualtat esdevé un valor regulador i normatiu de la convivència que permet integrar el realisme i el progressisme.

Un cas particular d'aplicació del valor d'igualtat es planteja a propòsit de la diferenciació sexual. La dona ha esdevingut quasi universalment el pol oprimit de la dialèctica sexual humana, i això és degut en gran part a la potent inversió reproductora femenina que caracteritza els mamífers. La generalització de la sanitat, però, està capgirant, de forma definitiva i inèdita en aquestes proporcions, aquests plantejaments. La reducció del nombre de fills com a conseqüència de la baixa mortalitat infantil, l'allargament de la vida (amb una esperança mitjana de vida que s'ha doblat només

en un segle), la beneficiosa extensió dels mètodes de control de natalitat i el canvi mental i civilitzador que tot això ha comportat, han possibilitat una nova presència de la dona com a protagonista sexual i social. De retop, s'han replantejat les relacions entre els sexes amb reestructuracions, tant socials com psíquiques, i els valors associats a la sexualitat s'han dacantat clarament des de la perspectiva reproductivista cap a la perspectiva relacional. Com a conseqüència, la valoració de la relació sexual (quan es valora seriosament) tendeix a centrar-se sobretot en la qualitat de la relació de parella, afegint-hi el criteri de la codificació institucional quan la parella s'estructura familiarment i té plantejaments reproductius.

#### b) Elaboració del món intern

Hi ha un grup de valors que podem referir justificadament a una necessitat molt important de l'individu humà: la d'elaborar o ordenar en el seu món intern esdevingut potencialment "cavernós" o "caòtic", arran de l'espectacular desenvolupament que en aquest món intern ha propiciat la singular evolució neurològica humana.

1.- Un valor molt obvi en el món intern és el que correspon a la satisfacció de la set de saber, és a dir, a la recerca de la veritat. La pregunta a la qual la veritat dóna valor respon a l'interès per saber com sóc jo o com és la realitat. No és evident que la persona tingui un interès específic a aclarir aquestes dues qüestions. Més aviat sembla que, tot sovint, el que interessa, més que un coneixement de la veritat és el manteniment de certes il·lusions o seguretats. El sentit popular ha intuït i expressat aquesta situació al·ludint a la nuesa de la veritat. La veritat presenta moltes vegades l'aspecte d'una realitat desil·lusionadora (supressora d'il·lusions) i, com a tal, dura i incòmoda. Molts prefereixen no saber. Queda clara, però, la general convicció que res no pot prevaler contra l'autoritat de la veritat.

En contra del que en altres èpoques havia succeït, la veritat no es presenta avui com una realitat lluminosa proposada per l'autoritat i que simplement cal reconèixer, sinó com una recerca dura i difícil efectuada entre tempteig i correcció, que condueix a successives solucions provisionals plenes de facetes complementàries i de punts foscos. Aquesta visió respon a la progressiva consciència de complexitat amb què ens enfrontem al món intern i extern. Avui les solucions simplistes al problema de la veritat fàcilment fan sospitar ingenuïtat, por, engany o interessos de poder. Resta la convicció, ben adquirida en la modernitat, que l'esperit crític reforçat per un ús hàbil i ascètic del mètode experimental, permet acostar la ment a la realitat: continua viva la confiança en el coneixement.

2.- El progressiu coneixement del món intern i de la pregonesa i la complexitat que presenta (evidenciats tant pels punts de vista neuro-psicològics com per l'aportació freudiana), han fet que el clàssic nosce te ipsum s'hagi convertit en un valor insospitadament replantejat. L'anàlisi de l'inconscient i dels amagats mecanismes de funcionament del món mental, fan que tota la cultura moderna vagi esdevenint conscient de la necessitat d'atènyer la **maduresa psíquica** per mitjà d'una atenta elaboració, i això no com un luxe de privilegiats, sinó com una exigència normal de sanitat. Es tracta que tothom pugui accedir a una **autonomia** suficient que garanteixi la superació correcta de les etapes d'edificació del món intern, marcades per l'accés a la confiança en el viure i l'adquisició d'una llibertat adulta que permeti superar les heteronomies i els proteccionismes. Aquest procés és dinàmic i continuat; som perennes elaboradors de la nostra interioritat, exposats a conflictes, regressions, etc. Naturalment, la necessitat d'elaboració analítica del món intern no s'ha de confondre amb cap tipus d'obcecació o de narcisisme malaltís, que blocaria l'obertura al món. L'anàlisi del jo ha de portar a una situació d'homeòstasi



psíquica que conjumina les exigències de la realitat amb la capacitat personal i els reptes del progrés.

D'altra banda, la serietat de la maduresa i la pretensió d'equilibri no han de fer oblidar que una maduresa sana ha de restar permeable als aspectes "infantils" i als processos primaris no destructius de la persona, sense allunyar el subjecte del seu món libidinal més sa. El que anomenem maduresa tampoc s'ha de confondre amb propostes fantasioses de perfecció, tan inoportunes per la manca de realisme com per la dificultat de determinar objectivament un patró únic de maduresa. Les exigències perfeccionistes són sovint testimoni d'una patologia controladora.

3.- El "com som" ens pot donar certa perspectiva del "com hem de ser". Aquesta reflexió la vetllen els valors ètics. Entenem l'ètica, no com la submissió a una llei institucional, sinó com l'actitud presa singularment per fidelitat a una llei interna, actitud contextuada d'afirmació de la vida i de les raons de viure, que pot anar contra la llei escrita, tot i donar fonament al fet que puguin tenir sentit algunes lleis. Antígona en seria un bon exemple, ja des dels grecs: ètica malgrat la llei, per poder donar sentit a algunes lleis honorables. La Carta als Gàlates podria ser un bon punt de referència en una perspectiva cristiana. L'ètica és així una referència primàriament personal, i l'acte ètic es decideix en la solitud<sup>8</sup>.

El valor ètic té doncs un to eminentment propi de cada subjecte (és subjectiu), i s'arrela en una dimensió irrenunciable que és la consciència, proclamada inequívocament com a referència ètica fonamental per tots els corrents espirituals de qualitat. Resulta fonamental deixar ben clar aquest punt, malgrat el pànic que això

---

<sup>8</sup> Cf. L. Beirnaert. Aux frontières de l'acte analytique. Ed. du Seuil. París, 1987; a l'article "Qu'est-ce que l'acte éthique".

comporta pel que pot suposar de "perill" social (dissidència) o de vertigen personal davant del fet d'haver de decidir en llibertat.

Una ètica madura suposa també en el subjecte la capacitat de **culpabilitat** sana. Cal definir molt bé aquesta culpabilitat, atesa la interessada utilització d'aquesta realitat psíquica per tota mena de poders, utilització a la qual cal resistir-se amb tota l'energia, precisament per preservar el valor reparador i de motor del progrés personal i social que té la culpabilitat sana. Aquesta culpabilitat no es mou per la por persecutòria de ser víctima del poder, sinó pel respecte que mereix el risc de convertir els altres en víctimes de nosaltres mateixos<sup>9</sup>.

4.- La bellesa revela un món nou en l'harmonia parcial del món present. L'home és un ésser simbòlic i viu també de l'**estètica**, que pot captivar l'individu per la proporció, l'harmonia, el contrast, la passió, el ritme, la paraula, la forma. etc. Potser fixada en les arrels més arcaiques de l'atracció sexual, l'estètica s'expressa en el món dels símbols, i la gratuïtat que comporta situa la persona fora dels circuits de la necessitat. Potser per això és més lamentable i escandalosa l'explotació comercial a què la cultura econòmica té condicionada l'obra d'art.

L'estètica ha de ser moderada per la utilitat, l'eficàcia i les exigències de la solidaritat i la justícia, per evitar que, en giravoltar sobre ella mateixa, la bellesa sigui només un signe de decadència.

5.- La **transcendència**, la creença que la realitat té una dimensió més enllà, més al fons, més endins..., del que podem captar, és una convicció general i permanent de totes les cultures, convicció tan permanent com variada i que s'expressa en formes mítiques i

---

<sup>9</sup> J. Cordero tracta molt detalladament el tema a Psicoanálisis de la culpabilidad. Verbo divino. Estella, 1976.

simbòliques. Tals formes són normalment proposades per les religions, aquests "vastos sistemes metafísics interconnectats" que permeten modular i "tamponar" les expressions del llenguatge i de la ciència, tal com diu Bateson, usant el principi de la "doble descripció", d'acord amb el qual "per conèixer l'arbre, és tan important el mite com la botànica". La realitat indescriptible intuïda al fons, al cor, al límit, a l'arrel..., la humanitat sovint l'ha anomenada Déu. Aquesta convicció de transcendència ha fet que la persona humana se senti fascinada o necessitada per la conveniència de depassar-se i de creure.

El món de la creença no és un epifenomen superficial ni un món senzill. Sembla que, entre els humans, més que trobar-nos amb algunes creences dins d'una àmplia base de coneixement provat i experimentat, el que trobem és més aviat petits illots de coneixement clar que apareixen dins d'un món mental ple de creences o simplement d'opinions i sospites. Com diu W. James, "si poguéssim, ho creuríem tot" i, de fet, cal reconèixer amb Laín que no ens podem estar de viure "de crèdit".

Tot valor s'ha d'educar. Les creences són potencialment destructives (com totes les grans experiències humanes), i la història demostra abundantament les conseqüències d'aquesta destructivitat. Ben treballada, la creença -com també demostra la història- pot ser una base important d'humanització, i això demana l'aplicació del dur procés que la tradició bíblica anomena desidolatriar.

La situació de la creença en el nostre món resulta extraordinàriament complexa, i des de l'ateisme als fonamentalismes religiosos, passant per l'agnosticisme i per creences madures, hom troba un ric ventall de possibilitats. L'experiència religiosa perd en les societats modernes molts punts de suport clàssics, des de la màgia fins al poder establert o la neurosi, però es troba també

davant d'una oportunitat molt interessant, després de la dura i fruitosa crítica freudiana i marxista, i és l'oportunitat de restar elegantment senzilla, quedant gairebé només amb la narració com a suport, el símbol com a expressió i l'alliberament humà com a horitzó. Com a contrapunt d'aquesta purificació de la transcendència apareix una tendència a recuperar el clàssic valor de seguretat que dona sentir-se a les mans de forces superiors, concretat avui en recursos com la devoció astrològica o les màgies, que reuneixen algunes de les grans línies d'atracció que fascinen sempre l'esperit humà: el fatalisme, el científisme, l'universalisme i un cert regust cosmològic de moda. Tals devocions però, són una negació de la llibertat.

Aquestes situacions inciten a un aprofundiment i una precisió del fenomen religiós, i intents com el realitzat recentment sota la direcció de M. Clévenot a França<sup>10</sup> són un bon exemple d'assaig multidisciplinari d'aproximació seriosa als grans temes que la transcendència planteja en la cultura moderna. Més enllà de la teologia o la sociologia, la religió torna a cridar l'atenció, en la perspectiva de l'antropologia bàsica, per la seva obstinada presència en l'horitzó cultural. És en aquesta línia que Bateson, el gran antropòleg de la comunicació, es pregunta: "¿Per què és tan important el sagrat?"<sup>11</sup>, i cita, mig pietós mig irònic, la pregària del poeta William Blake: "Déu ens guardi d'una visió única, i de l'avorriment de Newton"<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Clévenot, M. (ed.) L'état des religions dans le monde. La Découverte-Cerf. París, 1987.

<sup>11</sup> Bateson, G. i Bateson, M. C. Angels Fear. Ed. Estate of G. Bateson, 1987. Edició castellana a Gedisa. Barcelona, 1989.

<sup>12</sup> Ibid.

### c) Proposició d'utopies humanitzadores

Al·ludim en aquest apartat a aquells valors que presenten un vessant dominantment social. Les utopies han estat sempre una mena de motors del progrés col·lectiu, i quan són enteses com a propostes dinamitzadores i no pas com a exigències intolerants, constitueixen un element clau en l'evolució de les societats humanes. Alguns d'aquests valors, designats com a utopies, són avui no solament opcionals, sinó que representen urgents condicions de supervivència digna per a la humanitat, atesa la globalitat, la gravetat i la urgència dels temes que impliquen.

1.- La **fraternitat** és un valor proposat de forma explícita i radical per la cultura cristiana original, que desplaça exclusivament cap a Déu el món del sagrat i els simbolismes paternals (desactivant a l'ensem les connotacions superjoiques que aquest simbolisme comporta), i desautoritza tots els paternalismes en reclamar per a tots els humans sense distinció l'estatut únic de germà. Les tendències de comportament més arcaïques (en el món animal la jerarquia està perfectament estructurada i definida), reprenen una vegada i una altra la jerarquia civil i religiosa, de forma que les utopies de fraternitat han quedat com a formes de reivindicació marginal o herètica; en tot cas, cal reconèixer que inexplicablement (atès el seu origen cristià), la reivindicació de fraternitat ha estat feta per la laïcitat, mentre que la jerarquització estricta continua sent sovint una proclamació d'eclesiàstics. De tota manera, la proposta de fraternitat manté intacte el seu valor subversiu i humanitzador, i hom la pot reconèixer feliçment en innumbrables iniciatives democratitzadores de la cultura occidental, marcada en les seves arrels per un text tan innovador com l'Evangelí.

La fraternitat demana una revisió fonda de la tendència, molt estesa, a constituir-se pares, benefactors o superiors als altres,

i també demana una anàlisi de les ansietats que provoca tothom el fet d'haver d'assumir la llibertat, ansietats que hom intenta evitar reclamant la protecció o el guiatge d'altri. Aquest és un parany important, donat que l'autoritat és només un inevitable recurs administratiu que no qualifica ningú com superior a un altre.

Hom pot comprendre que darrere tota aquesta problemàtica s'amaga el gran tema que Freud va descriure com complex d'Edip, i que quan no es pot resoldre en la normal evolució cap a l'autonomia adulta, obre el camí a tota mena de paternalismes i infantilismes que fan impossible la fraternitat.

2.- La comprensió de la complexitat del món, i el sentit crític i analític de la cultura moderna semblen una adquisició irrenunciable. La complexitat ens ajuda a comprendre la singularitat humana, cosa que amplia la convicció que hom no pot jutjar, sinó més aviat acollir. D'altra banda, l'anàlisi de tantes formes culturals d'arreu del món i la crisi del model antropològic judeo-greco-romà com a únic model humà, han instaurat inevitablement formes de relativisme cultural que qüestionen la possibilitat de considerar cap cultura en la seva globalitat, per damunt de qualsevol altra (Lévi-Strauss). Tot plegat fa que la nostra cultura hagi esdevingut especialment conscient de la importància de situar com a valor bàsic de l'itinerari personal i de la vida col·lectiva la llibertat i l'acolliment, i hagi proposat la **tolerància** com a regla de joc de la relació. Aquesta actitud tindria la seva concreció social en les formes de vida col·lectiva basades en els valors democràtics. Aquest procés no és cap concessió a la permissivitat i a la debilitat, sinó una exigència fonda de respecte envers els altres. La tolerància esdevé així una actitud de **respecte** que no renuncia a assumir el conflicte quan calgui plantejar reptes crítics. Aquest respecte, entès com una síntesi elegant de la capacitat de comprensió, de la voluntat de

valorar l'opinió dels altres, de l'interès positiu per les situacions de cada u, i presidit per la sensibilitat en el tracte i pel gust de les responsabilitats ben exercides, és un signe de maduresa i un valor importantíssim per donar qualitat i estímul a la vida social i de relació dels pobles. És en aquest sentit que s'ha parlat del respecte com de l'eix que articula el món.

L'elogi de la tolerància i el respecte no pot ignorar la necessitat de saber elegir, entre les diverses opcions culturals, les que contribueixin més al progrés de les persones i les societats. Tot i ser difícil, hom no pot renunciar a determinar paràmetres de progrés més enllà del pur relativisme. Una altra visió significaria renunciar a la convicció de progrés de la història, i aquest és un valor que, sense ser compartit necessàriament per tothom, constitueix una elecció axiològica fonamental.

3.- La fórmula clàssica de "donar a cada u el que és seu", amb què s'expressava l'exigència de la justícia, manté tot el seu valor, però havent perdut la ingenuïtat de creure que la determinació del que és de cada u es reduïa als debats domèstics o a les herències familiars. Les exigències de justícia cal entendre-les avui en una dimensió planetària i en les complicades interdependències que uneixen els pobles. Fins i tot es pot sospitar que gran part de les obligacions més urgents de la justícia s'han de proclamar contra la legalitat oficial. A tall d'exemple, hom pot al·ludir a la reclamació dels drets humans en tantes societats oprimides, a la solució del problema del deute extern en tants països espremuts pels pobles rics, o a l'equitat en l'ús dels béns de la terra, segons una perspectiva ecològica. Convindrà acostumar-se a reclamar oportunament l'ètica enfront de la llei. En aquest sentit la justícia esdevé un valor espiritual i subversiu, més que no pas una qüestió administrativa. "Donar a cada u el que és seu" passa doncs avui per la geopolítica de les tensions Nord-Sud, per la reestructuració de les xarxes econòmiques multinacionals, per la

renúncia a un creixement boig i pel conreu d'opcions no depredadores, o per la reparació del Planeta Blau. La repartició i la fruïció justes dels béns morals i materials per part de tota la humanitat s'ha de veure avui des del punt de vista ecològic i en l'horitzó de tot el planeta. Això porta a considerar com a just només aquell tipus de desenvolupament suficientment harmoniós i moderat que pugui evitar el creixement accelerat i descompensat al qual assistim, i que en un medi tancat com el planeta terra portaria a la destrucció del sistema.

4.- La darrera gran utopia que esmentem és la de la pau. Podria ser confosa amb una ingènua aspiració a l'absència de conflictes, i aquesta seria una visió irreal de la pau. Sent el conflicte consubstancial amb la relació entre les persones i els pobles, la utopia de la pau no es refereix a l'absència del conflicte, sinó a la capacitat de resoldre'l eficaçment pel recurs a la raó. La pau, per altra banda, no demana solament evitar els conflictes armats, sinó també reconvertir les escandaloses despeses d'armament en despeses de desenvolupament. Els fets recents de la reestructuració política d'Europa i dels blocs militars fan pensar que aquesta proposta de pacificació pot ser realitat i pot estendre's més enllà de la casa comuna europea. El reclam continua sent el dels profetes antics ("convertir les espases en relles", com diu Isaïes), però recordat avui com una condició estricta de supervivència. Aquesta conversió a la pau només és possible si abjurem del culte als déus de la guerra.

### III. Notes de contextualització

Els valors són estructures relativament dependents de les matrius culturals en les quals han estat generats. Si bé el senzill assaig inicial de fonamentació permet justificar unes arrels universals a certs valors, cal admetre l'ambigüitat de moltes propostes



concretes. En relació amb aquesta situació, acabem aquestes planes amb uns comentaris contextuais.

1.- Totes les reflexions que hem apuntat aquí es refereixen a la cultura occidental d'arrel greco-judeo-cristiana. Alguns dels valors esmentats depenen de com s'enfoca el sentit de la vida i presenten vessants diferents en altres àrees culturals. Hi ha valors implícits que podrien passar desapercebuts de tan fonamentals com són, i que poden fer variar en canvi de forma notable la proposició de valors explícits. Per exemple, la importància assignada al jo psíquic personal pot modular punts de vista com l'autoconservació o el sentit del progrés personal i social. La mateixa mort canvia un xic de perspectiva, segons la protecció que la cultura garanteix al vivent: l'individu ben protegit de risc tendeix a sentir la mort com a més inesperada i "injusta". La confiança feta a la realitat del món extern i a la fiabilitat de les percepcions sensorials pot variar substancialment l'opinió sobre les dades experimentals, la idea de la veritat o el valor de la introspecció (pensem en la diferència de valoració de la realitat a la qual poden arribar un físic experimental occidental o un asceta hindú). La simple opinió sobre què és el viure pot donar al plaer, a la felicitat o a l'estètica solucions contraposades; això succeeix a nivell interindividual dins d'una mateixa cultura, però encara apareix més intensament en comparacions interculturals.

En general, hom pot considerar que el sentit d'un valor depèn d'un cert context ampli, d'una mena d'ecologia cultural. Per exemple, l'exigència estricta de poder determinar la paternitat biològica d'un nounat és més forta en aquelles societats que consideren que cada u és estrictament responsable dels fills que ha engendrat i prou. En societats amb mentalitat més col·lectiva, d'acolliment de qualsevol nounat, o en societats on la paternitat jurídica tingui

tanta o més importància que la biològica, la generació biològica pot presentar consideracions diferents.

Avui és imprescindible un interès transcultural pels valors, atesa la mobilitat de les poblacions humanes. Eleonora Massimi, especialista en perspectiva del Club de Roma, assenyala que un dels problemes més importants de la cultura dels propers anys serà la interacció de valors culturals citant per exemple, el problema escolar turc a Berlín (una gran proporció dels infants escolaritzats a Berlín són turcs), els problemes ètnics a l'URSS o el creixement de l'Islam a Europa (recordem el recent problema del txador a les escoles franceses). Cal reconèixer també que la comprensió intercultural presenta una extraordinària dificultat i que, suposat l'èxit de l'intent, queda encara en molts casos la perspectiva d'haver d'elegir entre conjunts de valors de diferents qualitats. ¿Pot, per exemple, una administració pública admetre la promoció de signes o costums culturals que consideri lesius per a la igualtat de les persones? La noció de complementaritat o contrapunt pot ajudar en certa manera a solucionar el problema; en tot cas sembla bo partir del supòsit que és possible que hi hagi formes diverses de solucionar bé els mateixos problemes.

2.- Els valors són proposats sempre de forma abstracta i teòrica, la qual cosa fa que vivències concretes molt diferents puguin rebre una mateixa denominació. Per exemple, "viure al dia" pot ser un eslògan superficial i malaltís o bé el signe d'una alta elaboració espiritual i d'una gran sanitat psíquica; la utopia pot ser una idealització fantasiosa per fugir de la realitat, o bé una proposta per desvetllar l'entusiasme realista imprescindible per fer avançar la societat; la tolerància presenta perfils molt diferents segons la perspectiva en què es proposi. Cal, doncs, malfiar-se d'un valor exclusivament verbalitzat.

D'altra banda, el món inconscient juga males passades en la defensa dels valors, i és conegut l'acudit que recorda que "quan Pau parla de Pere, diu més coses de Pau que de Pere". És a dir, que a vegades els valors proposats amaguen en realitat l'adhesió als valors contraris dels que s'expressen. Seria, posem per cas, la situació d'un pacifista a ultrança, el pacifisme del qual només és l'operació de supressió d'una agressivitat tan forta que li fa considerar com a impossible la solució raonable dels conflictes; només pot trobar sortida a la situació negant els conflictes. O bé podria ser el cas de qui defensa amb tanta seguretat la veritat, que fa pensar tot seguit en la feblesa de les raons que maneja. O finalment, el cas ben conegut dels qui han de dividir el món en bons i dolents a fi de poder projectar sobre els dolents el mal que no poden reconèixer en ells mateixos.

3.- Despressurització ideològica de la societat i urgència ètica. La tolerància i la permissivitat de les societats amb plenes llibertats formals ha induït a una certa desentesa dels valors, fenomen que ha portat a les nostres àrees culturals el que Baudrillard anomena "despressurització d'Occident". Les societats així "despressuritzades" corren el risc de generar nihilisme, amb els corresponents i periòdics rebrots automàtics d'integrisme i feixisme. La societat queda debilitada entre el no-res i l'afirmació agressiva. És previsible que les societats occidentals hagin de retornar a un cert treball de fonamentació axiològica. Això es comença a notar en la inquietud dels educadors o en les veus que s'alcen per defensar les comunitats humanes de les agressions dels mitjans de comunicació, en temes com el de la violència. Quan una societat només té regles de joc formals, en realitat no li queden ni regles de joc, ja que tota regulació social reclama un joc de valors que eviti el risc de considerar tota regulació com un acord arbitrari. Per això, desacreditar certs valors és regressiu. Posem-ne un exemple: la proclamació de la llibertat sexual (valor positiu) ha suposat en molts casos

considerar la prostitució com un cas de llibertat, quan és en realitat una evident explotació. Aleshores hom reacciona demanant només la seguretat social per a les prostitutes. Això representa una resposta administrativa a una qüestió ètica. Efectivament, cal recordar que la intimitat no és venal (com no ho són, per exemple, els òrgans del cos) i només es pot lliurar voluntàriament i no per pressió mercantil. Demanar només la protecció de la seguretat social per a les prostitutes és una resposta d'acorralament axiològic, perquè s'ha perdut el coratge de recordar que la intimitat sexual, èticament, només es pot lliurar per gratuïtat.

En un altre camp, la celeritat del progrés biològic en les àrees de la reproducció humana o l'ecologia, estan reclamant un treball de valoració ètica urgent que inclogui anàlisis ben complexes, cosa que avui ja es comença a plantejar amb intensitat en els països de més tradició civilitzadora<sup>13</sup>.

Crida l'atenció el fet que el fenomen de despressurització i de crisi de valors en la societat, lligats a l'aparició de "pensaments dèbils", porten a l'exacerbació d'alguns valors singulars com el nacionalisme o els fonamentalismes religiosos. El fenomen fa pensar en l'erosió geològica que destrueix els materials més delicats i deixa en evidència nuclis durs i cantelluts. Quan la ideologia ha fet crisi i molts valors han caigut en el descrèdit, s'obre la porta a una relativització escèptica que cedeix el pas a reaccions dures i primitives, com l'arrelament simplista a la pròpia terra o les passions per transcendències que alienen l'home. Les discutibles i discutides anàlisis de Fukuyama (The National Interest) consideren que superats els feixismes i els comunismes, ni els nacionalismes ni els fonamentalismes religiosos poden constituir, malgrat la seva força, cap perill per al triomf del

---

<sup>13</sup> A França, per exemple, l'Estat ha promogut excel·lents estudis com Ethique et recherche bio-médicale (Documentation française; rapport 1986), o bé Sciences de la vie: de l'éthique au droit (Documentation française, 1988).

liberalisme de regust americà. No és clar però que la societat es dirigeixi simplement cap a una avorrida uniformitat universal que podria representar un trist horitzó de valors. Més aviat cal pensar que s'hauran d'anar rescatant del desús, amb un treball fi de recuperació, un conjunt de valors que estructurari les persones i les societats de forma profunda, arrelada i sense fanatismes, i que no es limiti a una asèptica proclamació d'un liberalisme superficial.

4.- El ranking. Cada època viu amb sensibilitats diferents la urgència d'uns determinats valors. Es pot, doncs, considerar que hi ha valors a l'alça i valors a la baixa. No és senzill detectar i valorar aquests processos, però potser sí que s'hi poden assenyalar tendències.

Hi ha valors a l'alça. Per exemple, l'estimació de l'autonomia personal, fet que sovint presenta la contrapartida del desinterès o el narcisisme. La igualtat i la tolerància són també valors en estimació creixent, tot i que sovint acaben manifestant-se volgudament autolimitats, i es converteixen en menyspreu i en intolerància quan es depassen els límits inconscientment establerts en la proclamació teòrica del valor. També és valor a l'alça la recerca de la felicitat i, en alguns casos, tan a l'alça que esdevé l'eix del neoindividualisme il·lustrat.

Hi ha valors a la baixa. Per exemple, la transcendència, que ha passat a ser considerada com una dimensió marginal i privada, cosa que deixa a les societats desarborades davant de fenòmens com la restauració dels fonamentalismes religiosos o l'aparició de ridícules religions de contraban. Molt a la baixa, també, trobem l'esperit utòpic, que potser com a reacció a tanta ideologia ha estat substituït per un realisme cru, fixat en la immediatesa.

Hi ha valors en canvi accelerat, en un procés en què costa veure quina serà la situació d'arribada. És el cas de certs aspectes

relacionats amb la sexualitat profundament alterats per causa de la recent i inèdita independització dels aspectes relacionals de la sexualitat respecte als reproductius.

Sembla que un determinat nucli de valors bàsics de la persona merèixen avui un consens cada vegada més generalitzat i poden ser garantits eficaçment per a sectors més amplis de la població. Això representa el pas d'una certa axiologia molt elaborada, però elitista i abstracta, cap a una axiologia més elemental, però més eficaç i extensa. Indubtablement, aquesta popularització dels drets i de les formes de respectar-los és un signe de progrés del conjunt de la societat. Cal reconèixer que aquesta darrera afirmació resulta controvertible en la mesura que una axiologia superficialment uniformitzada i passivament democratitzada podria preludiar una societat homogènia universal amenaçada per la "pau sense alegria" de què parla Zinoviev a Vivre.

Si haguéssim d'expressar un desig final per a aquestes consideracions, es podria assenyalar el de ser capaços de l'esforç que cal assegurar perquè el món dels valors pugui respondre als grans reptes de la nostra època i, singularment, al de la universalització cultural, al de la democratització eficaç, al de la solidaritat amb la humanitat i al de no perdre el coratge progressista que permeti a aquesta humanitat continuar-se humanitzant i que li eviti caure en una fallida de confiança.

### Del diàleg sobre aquest text

En parlar de la fonamentació dels valors basada en l'anàlisi de la naturalesa humana, es podria substituir "naturalesa humana" per "aspectes estructurals", expressió menys carregada (Duch). Però això, ¿no limitaria la fonamentació? (Casassas). I pels humanistes històrics, la "naturalesa humana" és un concepte essencial i que cal que quedi ben net d'ambigüitats (Pere Lluís).

L'antropologia no pot fonamentar l'antroponomia, l'imperatiu no es pot deduir de l'indicatiu, la naturalesa és perversa... S'ha de mantenir la **tensió valors-naturalesa** (P. Lluís, Duch). La naturalesa és com és, però hem d'esforçar-nos per millorar-la. El valor és un constructe humà que recull les **necessitats** i les fa evolucionar cap a **desitjos** (poètic?). És a dir, hi ha d'haver un mínim de valors que han de recollir exigències humanes (per exemple: la relació mare-fill, la cultura humana l'ha d'estructurar com a valor). Però hi ha uns altres valors (la filigrana estètica, propostes ètiques molt fines, etc.). La fonamentació d'aquests darrers és més complicada (Nogués).

\* \* \*

Potser caldria distingir els valors que prevalen en l'**establishment** dels que prevalen en **els marges** de la societat. O no són els mateixos o no s'utilitzen en el mateix sentit (paper corrector, anticipador de la marginalitat...) (Duch).

Hi ha dos valors que no s'expliciten en el document: **el bon veïnatge i la pobresa** (Duch). El bon veïnatge (que té a veure amb soledat, etc.) és un valor als pobles, però no a les ciutats (Pere Lluís). La pobresa és una cosa molt ambigua; s'oposaria a la petulància del posseir, del figurar (Duch). La pobresa com a actitud espiritual té avui una formulació en el que els ecòlegs en diuen el creixement zero, el fre de l'esperit depredador. És un valor pedagògic molt important, que cal formular en formes col·lectives i crítiques (Nogués). És un valor que no és tan minoritari: és com la justícia, la igualtat (Casassas). Però a diferència d'aquests (que tothom valora en teoria) la pobresa (l'estalvi) no és valorada per tothom i, a més, si tots el practiquessin, el sistema no funcionaria. Potser és un valor que hauria de funcionar, però de fet no funciona (Berrío). Potser com a valor és molt difícil de presentar i més aviat formaria part de les virtuts (Tuñí).

¿Per què no hi posem totes les virtuts (per exemple l'esperança)? Potser caldria també indicar que no tots els valors són del mateix ordre (Pere Lluís).

També sembla que s'hauria de parlar de la **qualitat de vida** (què vol dir, què és) com un valor que està funcionant i que es podria lligar amb el de **pobresa**, esmentat abans (Riera).

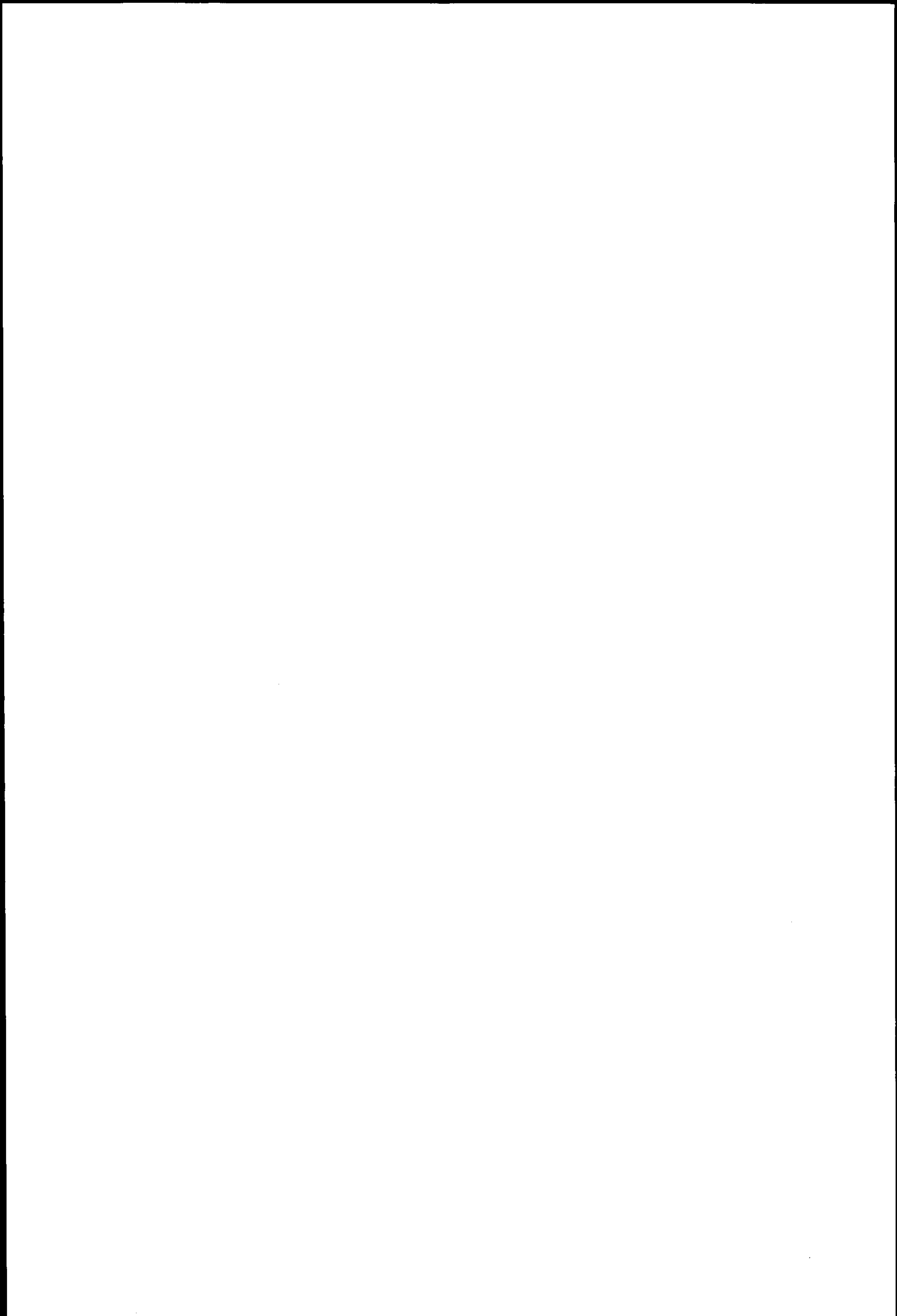
Hi ha un valor (**amor a la pàtria**) que probablement s'hauria de tocar en algun lloc, especialment perquè vivim en un país que té el problema plantejat (Pere Lluís). Es podria enfocar des del fet que tot ho vivim en un espai i un temps determinat. El que passa és que tenim una mala relació amb aquest espai i aquest temps (Duch).

També pot ser útil parlar de l'**harmonització dels valors**. Ensenyar la convivència dels valors és eminentment una funció pedagògica (Duch). Insistir en el caràcter de **mosaic** dels valors del nostre temps, agafats en part d'aquí i en part d'allà (Berrio).

\* \* \*

Fóra bo d'insistir en la qüestió dels **símbols perversos** o de la utilització perversa dels símbols -per exemple, per part del poder o de la publicitat (Duch).





## CULTURA I LLENGUA

Oriol Casassas  
agost 1989 - març 1990

### 1. Consideracions prèvies

Em sembla que, sortosament, l'etnocentrisme, la creença en la superioritat d'un grup humà, la seva col.locació per damunt dels altres -d'un grup humà, amb els atributs que el configuren-, ja no tenen cabuda, avui, en cap tesi mínimament honesta. Encara, és cert, existeixen actituds presumptuoses, derivades unes vegades de la prepotència i d'altres -ben contràriament- d'una salut precària; en un cas i en els altres casos, els actuant reclamen consideració i respecte perquè, **ells**, en són mereixedors. No cal dir que aquestes actituds, sotmeses a una anàlisi elemental, segons el temperament de l'obsevador produeixen un sentiment penible o inciten a una hilaritat irrefrenable. Perquè, clar i ras, el grup humà al qual pertany l'observador mereix la mateixa consideració i el mateix respecte que mereix, ni més ni menys, qualsevol altre grup humà de la Terra.

Una altra història és que aquesta convicció de la igualtat de drets -consideració i respecte- de la totalitat dels grups humans -amb tots els atributs que els configuren-, sigui defensada a partir de la circumstància que, a cadascú, li ha tocat de viure. Exemplificant aquest punt de vista, podríem dir que no és cap localisme la lluita per la conservació dels volcans d'Olot, sinó un episodi -l'episodi a l'abast- de la lluita general per la conservació de la natura, en oposició amb la malèfica òptica del profit.

En l'ordre de coses que ara ens ocupa, semblantment, hi ha tot un discurs -universal- referent als lligams existents entre llengua

i cultura, als drets de totes i cadascuna de les llengües i, només per proximitat operativa o per responsabilitat específica de cada individu, el discurs es particularitza en aspectes relatius a una llengua concreta, a la llengua pròpia; sense que aquesta precisió minimitzi l'argumentació ni signifiqui la participació en localismes mel.liflus.

En un temps en què es confonen universalitat amb uniformització i que l'aspiració a la convivència harmònica de les particularitats és presa com una nostàlgia, era -potser- convenient de fer les consideracions precedents.

## **2. Sobre unes definicions**

En qualsevol referència a conceptes que han estat definits en múltiples ocasions i no sempre amb termes coincidents, resulta saludable de precisar, d'entrada, els límits que els són atribuïts. Alguns dels conceptes que, encara avui, ofereixen vaguetat i vacil.lacions són llenguatge i llengua.

2.1. Del llenguatge acceptem que és la facultat humana de poder comunicar els pensaments o sentiments propis a un receptor o interlocutor mitjançant un sistema o codi determinat de signes interpretables per ell. I acceptem també que l'integren dues etapes: la cognició -de la psicolingüística-, operació mental per mitjà de la qual esdevenim coneixedors d'objectes i conscients de sentiments, i el llenguatge pròpiament dit, en tant que comunicació. Per això el llenguatge suposa un aspecte individual i un aspecte social. Per això Sapir arriba a dir: "El llenguatge és per a nosaltres més que un sistema de transferència del pensament. És un vestit invisible que s'embolica al voltant del nostre esperit i dóna una forma predeterminada a tota la seva expressió simbòlica." Dit amb altres paraules, la presència de l'esperit i la seva lliure activitat té tot el valor de causa única

efectiva en qualsevol forma de llenguatge. I aquesta presència, segons l'expressió ja clàssica de Humboldt, fa que el llenguatge sigui un moviment continu i, de cap manera, una substància o un producte acabat (Sie selbst ist kein Werk, ergon, sondern eine Tätigkeit, energeia). I fa que hom parli de la vida del llenguatge, en el qual res no és estàtic i cada element del qual canvia lentament modelat per moviments invisibles (Sapir).

En relació amb l'aspecte social del llenguatge -ben evident, d'altra part- deixeu que reproduïxi les paraules que Jacob Burckhardt va escriure fa més de cent anys: "La sociabilitat en el sentit elevat del mot, aquesta sociabilitat que apareix aquí com una obra d'art, com l'expressió més alta de la vida del poble, té per base el llenguatge."

2.2. De llengua direm que és el sistema de signes orals, reflectit sovint en un codi escrit, **propi d'una comunitat**, que serveix bàsicament per a la comunicació. La llengua, per tant, és una part del llenguatge, bé que essencial; és un producte social de la facultat del llenguatge i un conjunt de convencions necessàries adoptades pel cos social que permeten l'exercici d'aquesta facultat en els individus. La llengua és el llenguatge com a fenomen d'una comunitat humana; diu Saussure que "existeix gràcies a una mena de contracte passat entre els membres de la comunitat". I així és, a l'extrem que la història d'una llengua, tant escrita com parlada, és un capítol de la història de la cultura de la comunitat que la té com a pròpia.

### 3. Cultura i llengua

El mot "cultura" és un mot afortunat. Si bé és un terme que ha estat definit mil vegades, les diferències entre les versions no són conceptuals, són formals, rau en només en la diversitat de les paraules emprades per a expressar un concepte únic. La manera

coincident d'entendre el mot cultura es posa de manifest, de forma inequívoca, en la gran quantitat de termes -de significat no discutit- en què cultura hi figura en forma de sufix; puericultura, agricultura, apicultura, etc., inclouen la condició de cultiu, com a tècnica, art o ciència, sempre com a resultat d'un procés intel.ligent. Cultura -en oposició a natura- és creativitat; sense pressuposar graus ni nivells, és elaboració, és un treball que -potser sense saber-ho- es dirigeix a la transformació del medi -físic o mental- per tal d'adaptar-lo a les necessitats -físiques o mentals- de l'home o del grup humà. Però sempre -repetim- a través de la intel.ligència, amb participació del pensament.

Com a conseqüència d'aquest fet, pren forma una de les qüestions capitals de les nostres consideracions: si com diu Adam Schaff no hi ha un estadi primari -pre-lingüístic- del pensament i l'anomenat "pensament pur" no és res més que el resultat d'especulacions metafísiques i no existeix, per tant, un procés de verbalització "secundària" del pensament sinó que tot ell és un procés únic realitzat en una llengua determinada, si és així -com sembla raonable d'admetre- qualsevol manifestació de la cultura se supedita a l'existència prèvia d'una llengua. "És impossible de pensar" -continua Schaff- **"i d'actuar segons els nodes d'acció condicionats per aquest pensament"** (actuació cultural) "si, com a conseqüència de l'educació, no ens han ensenyat a servir-nos d'una llengua". (El subratllat i el parèntesi és nostre). No és possible el pensament averbal, sense el suport d'uns mots -exterioritzats o no-, i l'orientació d'un lactant en el món o certs automatismes no tenen res a veure amb el pensament. Encara Adam Schaff refereix que diferents estudis (entre els quals destaquen els d'Augusta Yarmolenko) demostren que un infant sord o cec al qual hom no ha transmès un sistema de signes (que no han d'ésser obligatòriament sonors) és condemnat a una incapacitat mental, per bé que potencialment és capaç d'atènyer un nivell intel.lectual elevat.

Amb aquestes observacions no queda resolta, ni de bon tros, la nostra qüestió. Hem dit que no era possible el pensament sense la llengua, però, ¿és que la llengua pot existir sense el pensament? La resposta a aquest interrogant ens condueix a proclamar la unitat del pensament i la llengua, amb prioritat pel que fa a qualsevol manifestació cultural.

I per continuar amb el joc dels cercles o del peix que es mossega la cua, encara hem de fer referència -o millor, hem de repetir la referència- a la influència de la cultura sobre la llengua, que en viu en resulta modificada i se n'enriqueix. Tant com la cultura se serveix de la llengua, la llengua és un reflex fidel de la cultura que serveix, i les històries de l'una i de l'altra es mouen paral·lelament; des de sempre.

#### 4. Dels signes i dels símbols

Hem dit d'aquesta llengua tan estretament unida a la cultura que és un sistema de signes. Potser esclariria -¿o embullaria?- aquest comentari fer unes precisions sobre el terme **signe** i el seu parent **símbol**.

El signe lingüístic és un fonema o un grup de fonemes amb què un ésser o una cosa o una idea són representats. No necessàriament coincideixen signe lingüístic i mot, que moltes vegades el signe és format per més d'un mot o per mots amb afixos o altres elements gramaticals; és evident que **rosa** és un signe lingüístic, però també ho són **rosa dels vents** o **de les roses** (que inclou els conceptes de pluralitat i de genitiu).

El signe lingüístic uneix un concepte (el significat) i una imatge sonora (el significant), i els uneix, per bé que indissolublement, com a fruit d'una arbitrarietat. En aquesta característica radica la diferència entre signe i símbol, ja que aquest no és mai

totalment arbitrari, sinó que, sempre, és percebuda una certa analogia entre el símbol i la cosa simbolitzada (entre la balança i la justícia, poso per cas, per mencionar l'exemple clàssic).

Cada imatge sonora corresponent a un concepte té la seva traducció gràfica; dit altrament, el signe lingüístic parlat és representat secundàriament per un signe escrit, per la qual cosa les formes escrites d'una llengua són signes de signes. O símbols de símbols, com diu Sapir. Perquè la unió entre el significat i el significant és tan forta i tan arrelada en cada llengua -en cada cultura- que s'ha acabat perdent el record de l'origen arbitrari dels signes; cada un dels continguts espirituals de significació és unit a un signe sensible concret, tan vivament que, interiorment, és atribuït a aquest signe de forma pràcticament simbòlica. És per aquesta atribució que s'arriba a la creació de la nostra imatge del món.

##### 5. **Hominització o humanització**

El llenguatge no és només una facultat humana sinó que és la facultat humana que caracteritza l'home, i el determina. Per la paraula, a l'home li és possible de realitzar totes aquelles activitats que el distingeixen, les que li són privatives, les més **humanes** de totes. S'ha arribat a dir que si no parla, l'home no és home.

Ara bé, aquesta facultat del llenguatge és només una facultat potencial mentre no es produeix el pas de llenguatge a llengua. La natura -diu Saussure- ens dóna l'home organitzat per al llenguatge articulat, però sense llenguatge articulat. Podríem dir que el llenguatge hominitza l'home i que la llengua l'humanitza; la llengua permet que l'home es comuniqui, per la qual cosa l'home es fa home entre els homes. Tant en la seva adquisició com en els resultats que possibilita, la llengua és un fet social. En un doble aspecte: l'individual i el col·lectiu, que ja hem dit que la

llengua defineix una comunitat i, per tant, no és exagerat de dir que per la llengua un poble es fa poble, poble entre els pobles.

## 6. Els punts de vista

No podem deixar de fer referència al Cràtil de Plató. El diàleg de Cràtil (que representa Heràclit) i Hermògenes (que representa Demòcrit o Protàgores) en què defensen, respectivament, que els mots són inherents a les coses i a la seva natura, que, naturalment, estan relacionats amb les coses, o que, per contra, els mots són convencionals, qüestió àmpliament i llargament debatuda en el curs dels segles i que Carles Riba recull en la setena de les Elegies de Bierville quan diu:

"Els mots són només per a entendre'ns i no per a entendre'ls; són el començament, just un senyal del sentit."

Plató s'inclina per Cràtil i diu que les coses tenen una natura fixa i el nom és adoptat per a expressar aquesta natura, mentre que Aristòtil diu que el nom és un so vocal que posseeix un significat convencional. I com Plató i Aristòtil, tots els pensadors de l'antiga Grècia senten l'interès d'aquestes profundes raons, decisives en la causalitat de la llengua. O els mots són originats per natura (Physei), com a expressió natural i necessària de les nocions a les quals van unides, o ho són per convenció (Thései), amb la simple condició de signes arbitraris i convencionals de nocions que haurien pogut ésser expressades en qualsevol altres sons.

La insistència dedicada a aquest tema indica palpablement el desig general d'escatir la gènesi dels elements constitutius de la llengua, que és tant com dir les raons d'una comunitat lingüística, la solidesa dels pilars d'una cultura.



Saltem als pensadors renaixentistes i trobem, per exemple, Coluccio Salutati, el solemne canceller florentí hereu del Petrarca (1331-1406), que defensa que paraula i cosa no es poden separar, que la paraula és nascuda del mateix part que la cosa.

Tot i les nombroses referències al tema, els primers estudis sistemàtics sobre lingüística no arriben fins al segle XVIII, duts a terme per Wilhelm von Humboldt (1767-1835) i pel gran amic de Goethe, Johann Gottfried Herder (1744-1803). Aquest és el precursor de la idea del paper actiu de la llengua materna (Muttersprache) en la formació de la nostra visió del món. Diu que la llengua no és només un instrument, sinó també un dipòsit i una forma del pensament: dipòsit perquè l'experiència i el saber de les generacions precedents s'acumulen precisament en la llengua, gràcies a la qual són transmeses a les generacions següents, i forma del pensament perquè no únicament pensem en una llengua, sinó també mitjançant una llengua. Diu Herder que cada nació parla com pensa i pensa com parla.

Amb els exemples de Humboldt i Herder, el segle XIX assisteix a un gran desenvolupament de la lingüística: Friedrich von Schlegel, amb Ueber die Sprache und Weisheit der Indier (1808), el danès Rasmus Rask, Jakob Grimm (un dels germans rondallistes) i Franz Bopp, tots de la primera meitat del segle. La segona meitat veu les figures del ginebrí Ferdinand de Saussure, que dicta entre els anys 1907 i 1911 els ensenyaments aplegats en el Cours de linguistique générale (1916) i de les escoles de Praga i Copenhaguen. Directament en deriva la doctrina de l'estructuralisme, oposada a l'historicisme, el causalisme i el funcionalisme, representada a França per Levi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault i Roland Barthes i a Nord-amèrica per Leonard Bloomfield i Zellig Harris.

Les diferents tendències actuals en el camp de la lingüística tenen un punt de coincidència, d'un gran valor pel que fa al tema de les relacions entre cultura i llengua: si bé el coneixement és el reflex de la realitat objectiva, ho és sotmès a tants condicionaments subjectius que hom pot afirmar que el coneixement i la llengua que en resulta creen la imatge de la realitat. Per exemple, la imatge de la **realitat mar** d'un menorquí té molt poca semblança amb la imatge de la **realitat mar** d'un habitant de les Hèbrides escoceses.

## 7. De llengües n'hi ha més d'una

Només a la família indoeuropea ja n'hi pertanyen més de mil. Res no és tan divers com la circumstància històrica, el medi, la forma de vida i les relacions humanes, i a la diversitat ha correspost diversitat.

### 7.1. Les raons

Entre un esquimal de les Aleutianes i un natural d'Urbino no només hi ha diferència de raça, sinó que tot el teixit interior és diferent. Cadascú, en la seva singularitat, parla la llengua que ha rebut dels avantpassats, feta en la respectiva singularitat. André Martinet arriba a dir: "Comme est-ce fait la langue? Je n'en sais rien. La langue, je ne connais pas. Une langue, oui!" I Humboldt, en una frase plena d'una segura confiança en les possibilitats de l'expert, diu: "La singularitat de l'esperit i la construcció de la llengua d'una nació són unides interiorment a tal punt que si ens donessin un d'aquests termes, l'altre hauria d'ésser enterament deduït del primer." I, encara, sosté que l'home engendra el llenguatge per una necessitat interna, de la qual - diversa com és- deriva la llengua que li és pròpia: "un poble parla com pensa, pensa així perquè parla així i, si pensa i parla així,

això té el seu fonament essencialment en les seves disposicions corporals i espirituals i reacciona tot seguit sobre aquelles."

## 7.2. Les raons de l'aferrament

Continuant en la línia humboldtiana, Edward Sapir i l'etnògraf i lingüista de Yale Benjamin Lee Whorf defensen la hipòtesi que la visió que cada un de nosaltres té del món és, en darrera instància, determinada per l'estructura, gramatical i lèxica, de la llengua que hem après d'infants. I que, ateses les diferències entre els sistemes lingüístics, reflex dels diferents medis en què aquests sistemes han nascut, els homes perceben el món diferentment. Cada llengua -diu Sapir- conté una visió específica del món. La llengua d'una determinada societat humana, que pensa i parla en aquesta llengua, és l'organitzadora de la seva experiència i, per tant, afaïçona el seu món i la seva realitat social.

La lingüística funcional dels nostres dies, tan allunyada en el concepte i en el temps dels punts de vista neohumboldtians (Sapir i Whorf moriren, respectivament, l'any 1939 i el 1941), accepta que "una llengua és un instrument de comunicació segons el qual l'experiència humana s'analitza, de manera diferent en cada llengua, en cada comunitat, en unitats dotades d'un contingut semàntic i d'una expressió vocal". Diu -remarco- "l'experiència humana s'analitza, de manera diferent en cada llengua, en cada comunitat".

S'ha arribat a dir que "els límits del meu llenguatge signifiquen els límits del meu propi món" (Wittgenstein). En aquesta mateixa direcció camina l'exemple que he exposat en alguna altra ocasió: per una banda, diem "vent" o diem "llibre" perquè pensem 'vent' o pensem 'llibre'. Però ningú no és capaç de distingir si quan pensem 'vent' pensem el concepte o pensem el mot o si el mot i el concepte s'han fos i constitueixen una sola cosa. Sembla que fins i tot quan

simplement pensem, encara que no tinguem cap intenció d'expressar o comunicar el nostre pensament, el mot acut a la cita i fa costat al concepte. O sigui que la paraula adquireix -al costat de la condició de vehicle d'expressió i de la d'instrument de comunicació- la d'indissoluble suport de la idea. Per això està plenament justificat d'afirmar que pensem en una llengua determinada.

Ara, per altra banda -els límits del meu llenguatge són els del meu propi món-, entre nosaltres, "vent" i "llibre" -per exemple- no volen dir sinó que són. Vent és el moviment horitzontal de l'aire i llibre és la reunió de fulls escrits o impresos... I ho són, de fa segles, per a tots aquells que pensem en aquesta llengua, mentre que per a qualsevol altre ciutadà del món "vent" i "llibre" tenen ben bé el caràcter de convenció; ja només volen dir. Com per a nosaltres, que "Wind" i "Buch" no són res; només volen dir "vent" i "llibre" en alemany.

### 7.3. Una característica comuna

Les llengües, en la seva diversitat, tenen una sèrie de característiques comunes, de les quals la més sobresortint és la mutabilitat. D'ella en deriva la vitalitat i la funcionalitat de les llengües. "Tota llengua es modifica perpètuament sota la pressió dels que la parlen o l'escriuen", diu A. Martinet. Aquestes contínues modificacions, en definitiva, són l'adaptació de la llengua a les necessitats canviants que es van produint al llarg del temps en el terreny de l'activitat humana, que equival a dir en el terreny de la cultura.

Una vegada més trobem la sincrònica evolució de la llengua i la cultura; sincrònica, sinèrgica i determinant de com és allò que és.

#### 7.4. Ara, la llengua

Joan Veny diu que els nostres parlars són un "llegat tramès generació darrera generació, encarnat en el cos i l'esperit com una segona naturalesa, constituint un cant espontani a la lleialtat envers les nostres essències més pures". Sé que en uns temps en què la capacitat de pensar -lliurement, s'entén; no al dictat- sembla pròpia d'una espècie en extinció, en què interessos tèrbols empenyen a la despersonalització i l'amoltonament, paraules com les de Joan Veny poden provocar sentiments de commiseració vanitosa. Que quedi clar que lleialtat a les essències no vol dir reclusió en un espai i en un estil, ni ensuperbida valoració narcisista; vol dir, simplement, el que diu. Fa dies que sabem que només podem ésser plenament membres d'un poble si ho som en el món i, també, que a la universalitat només s'hi arriba assumint íntegrament la pròpia especificitat. O singularitat; com es vulgui.

##### 7.4.1. La nostra especificitat

Els pobles pre-romans, a la Península Ibèrica, no eren pas un sol poble ni tenien pas la mateixa cultura; el món pre-romà té característiques molt diferents en cada una de les regions que després seran províncies romanes. A aquestes diferències s'hi afegeix la diversa intensitat de romanització que reben les províncies i les variades tendències evolutives espontànies que cada una segueix. Els factors històrics posteriors (la irrupció de pobles germànics diferents i l'existència de la Marca Hispànica, entre d'altres) consoliden una particularitat; configuren un poble amb la seva cultura i determinen que el llatí evolucioni diferencialment cap a una llengua romànica coneguda entre la gent assenyada amb el nom de "català".

#### 7.4.2. Les varietats dintre la particularitat

Els factors històrics, culturals i de tot ordre que fan que un poble tingui com a pròpia una llengua determinada són tan poderosos que quan en zones diverses de l'àmbit lingüístic actuen amb diferències de matís, accidentals, en la llengua es produeixen varietats dialectals. En el cas del català, el límit entre català oriental i català occidental respon a causes complexes, derivades de diferències de les mencionades. Sanchis Guarner dóna preferència al substrat pre-romà, a la distribució dels pobles preromans en el domini català, que són d'estirp ibèrica o basca en el sector occidental i postcapsiana en el sector oriental. Badia i Margarit, en canvi, dóna més importància a les diferències de romanització, molt més profunda en el sector oriental, com ho evidencien els topònims romans (Cornellà, Premià, Medinyà, Rupià), que hi són freqüents, i l'hagiotoponímia cristiana, que n'és una conseqüència.

#### 7.4.3. Mare, aquesta gent parla alguerès!

Aquesta exclamació de sorpresa digué un infant, als molls de l'Alguer, quan ens sentí parlar català.

L'Alguer és, clarament, un dels diversos exemples que hi ha pel món que constaten que la llengua pròpia té unes arrels profundes, d'una solidesa gairebé biològica. Una població catalana instal·lada a la ciutat a mitjan segle XIV (1354, Pere el Cerimoniós), sotmesa els segles XVI i XVII a la dominació castellana, el segle XVIII (a conseqüència de la Guerra de Successió) a la dominació de la Casa d'Àustria i, després, de la de Savoia, que sofrí els estralls de la pesta (1583, 1652, 1681) i que ha viscut sota la pressió idiomàtica del sard i de l'italià, conserva el català amb una exemplar notable vigoria.

## 8. Demà

A la llum -¿o a la penombra?- de les consideracions precedents encara no és ben segur que la llengua sigui el fet cultural per excel·lència o sigui una part de la cultura o l'instrument essencial pel qual assimilem la cultura de la nostra comunitat o un fet inevitablement previ a la cultura. A tal extrem és poc clara aquesta qüestió, que Heidegger arriba a dir que la paraula és una degradació, que l'autenticitat no resideix en la paraula sinó en el silenci.

### 8.1. Probablement

Sigui com sigui i convençuts de la seva probable inutilitat, farem -segons costum- unes previsions. Abans, però, m'agradarà de citar unes paraules d'Ortega y Gasset (Después de Babel, Lenguaje y silencio) referides pel psiquiatre Castilla del Pino, defensor del dret dels catalans a viure en la llengua pròpia. Diuen: "¿Se puede en serio hablar otro idioma? Al hacerlo, ¿no nos colocamos en la actitud íntima de imitar a algún prójimo? Y vivir imitando, ¿no es una payasada? La gente se hace demasiado fácil lo que llaman hablar lenguas. El tránsito a otro idioma no se puede ejecutar sin previo abandono de nuestra personalidad y, por tanto, de nuestra vida auténtica. Para hablar una lengua extraña lo primero que hace falta es volverse un rato más o menos imbécil; logrado esto puede uno verbalizar en todos los idiomas del mundo sin excesiva dificultad." Són paraules d'un valor contundent en el nostre cas, sobretot pel fet d'ésser dites per Ortega i recollides per Castilla del Pino que -com se sap- mai no van pensar d'inscriure's a la Unió de Rabassaires.

Les previsions, dèiem. La situació actual és penosa i no presagia res de bo. Es diu que vivim un procés d'empobriment de la llengua i els que de veritat ens empobrim som nosaltres. Es diu que el

català està malalt i els que de veritat estem malalts som els catalans. El mestre Jordi Rubió -encercant les causes de la Decadència- digué: "L'home és anterior a la llengua, però és ella la que l'afaiçona. No hi ha decadències marcades per constel·lacions malèfiques. El que hi ha són afluixaments col·lectius que les provoquen." I conclou: "L'enclusa damunt la qual colpejava [el mall], ¿va oferir la resistència, silenciosa, si més no, però unànime que li pertocava?."

Els nostres pobles i les nostres ciutats reben un tracte poc respectuós, des de fa anys, i una pressió implacable. El govern de l'Estat, amb mesures coercitives, amb impediments o amb gasiveria envers els altres i esplendidesa en els afers centrals, duu a terme una acció de despersonalització i d'espanyolització a frec del genocidi: la Biblioteca de Catalunya viu paupèrrimament, són nomenats secretaris d'ajuntament forasters, la Universidad Menéndez y Pelayo s'estén fora d'on s'havia mantingut durant la dictadura, les televisions autonòmiques són objecte de traves i ens són imposades festes i commemoracions centenàries totalment alienes a la nostra sensibilitat, per esmentar uns exemples de mostra d'una llarga llista.

Ara, si aquesta actuació fos rebuda amb la "resistència unànime" de Jordi Rubió, els efectes no serien llastimosos com són. Però no: les desercions són molt nombroses, unes per mol·lície, altres per submissió a consignes, altres pels suposats beneficis del pas a una altra llengua. A Hongria, a Suècia, a Holanda, la llengua de comunicació interna oral i escrita, la de la docència, la de l'administració, etc., és, respectivament, l'hongarès, el suec, l'holandès, i hom recorre a una llengua estrangera -l'anglès- en els contactes internacionals.

En molts casos -entre universitaris i tot- la reacció contra la contaminació que origina el contacte amb una llengua prepotent, és



nul·la. I la llengua emprada es deteriora -en un procés que no té res a veure amb la mutabilitat natural-, s'empobreix i es desestructura, i hom creu que justifica l'error amb un rebuig i un menyspreu olímpics pel rigor, quan, de ben segur, l'actitud intenta encobrir les pròpies mancances. Alguns s'emparen en l'expressió "la llengua que ara es parla". Sempre hi ha hagut gent que ha parlat bé i gent que ha parlat malament; i el fet que la major part de la població parli de forma incorrecta no autoritza a res. També la major part de la població entreté les hores lliures amb banalitats i no per això foragitarem d'entre els esports habituals Telemann, Monteverdi i Purcell, i anirem, tots, com un sol home, al bingo o a la discoteca.

La relació entre dues llengües veïnes pot ésser amistosa; i algú l'ha feta tirant a hostil. Jesús Tuson diu: "Si una gent parla una llengua diferent de l'oficial, no ho fa per molestar els altres o per barrar el pas als parlants d'altres llengües, o per mantenir atavismes folklòrics; ho fa perquè ho ha de fer així, amb les mateixes raons amb què els molt milionaris parlen la seva llengua; que no la parlen perquè són molts, sinó perquè és la seva."

La situació és greu. Si algun dia al nostre poble deixa de sentir-s'hi el català, haurà deixat d'existir una cultura catalana diferenciada. A Salamanca també es produeixen actes culturals i també tenen responsables a les institucions encarregats d'ocupar-se'n; però ningú no parla de la cultura salmantina com a diferent de la segoviana o de la de Ciudad Real.

A més, si tots plegats abandonéssim el català voldria dir que hem trencat, tots plegats, els lligams amb les arrels i, per estrany que sembli, la desaparició de la cultura catalana ens deixaria indiferents. Com aquell escriptor d'origen grec que es passà al francès -entre nosaltres direm que és considerat pels entesos un

escriptor mediocre- i diuen que deia: "Je m'en fous de la Macédoine, de la Thessalie et de la Grèce aussi."

## 8.2. La solució

La solució només pot ésser política; no en treurem res d'un speaker en un corner d'un dels nostres parcs. Ni de més d'un. Albert Bastardas -carregat de raó- considera de dubtosa eficàcia qualsevol estratègia basada més en l'actuació individual que no pas institucional. I afegeix: "L'individu té garantit el dret d'expressar-se en català arreu, però no hi ha disposicions importants per a fer que les institucions també li responguin en el mateix idioma ni per a aconseguir que els missatges col·lectius de les organitzacions privades siguin en català, ni per a arribar al punt que el català sigui la llengua habitual de treball a Catalunya."

La responsabilitat d'una solució política és molt repartida; per bé que incumbeix persones amb representació d'innegables efectes influents, recau sobretot en òrgans i institucions de govern, en institucions culturals -universitats, acadèmies, fundacions-, religioses, en partits polítics, etc. Sense fer-se cap il·lusió -que els avantpassats pesen molt- diré que he sentit explicar que el rei dels belgues parla només való o flamenc, quan és a l'un o a l'altre costat de la demarcació. Per a alguns, comportaments d'aquesta índole representarien de ben segur un exemple determinant i condicionant. Del poder central, esperar-ne res de bo, un canvi d'actitud, és perdre el temps; fa segles que els canvis de color dels governs van seguits de la mateixa immutable incomprensió. Al país, per contra, sí que les possibilitats existeixen; la qüestió de la llengua i la cultura -la qüestió nacional- hauria de generar un bloc compacte: abandonant connivències i compromisos lesius qui en mantingui i adoptant intransigència coratjosa els que amaguen

la feblesa sota disfresses pactistes, i actuant -en tots els camps-  
conseqüentment.

Si no es produeix aviat una reacció d'aquest tipus, potser no la  
nostra generació però sí la que ens segueix, tindrà el trist  
privilegi d'assistir a unes exèquies, en les quals verinoses  
llengües cantaran les absoltes.

## 9. Bibliografia

- Badia i Margarit, Antoni Maria, Llengua i cultura als Països Catalans (5a.ed.), Edicions 62, Barcelona, 1977.
- Bastardes i Boada, Albert, "L'extensió de l'ús del català: fonaments teòrics per a una nova etapa", Revista de Catalunya, núm. 38, febrer de 1990.
- Burckhardt, Jacob [1860], Civilisation de la Renaissance en Italie, Librairie Plon, París, 1958.
- Castilla del Pino, Carlos, "El problema del catalán", El País, 17 d'agost de 1988.
- Domenach, Jean-Marie, Enquête sur les idées contemporaines, Éditions du Seuil, París, 1981.
- Eco, Umberto, Dels miralls i altres assaigs, Edicions Destino, Barcelona, 1987.
- Eco, Umberto [1984], Semiotica e filosofia del linguaggio, Trad. francesa, Presses Universitaires de France, París, 1988.
- Gadet, Françoise, Saussure, une science de la langue, Presses Universitaires de France, París, 1987.
- Garin, Eugenio, L'educazione in Europa 1400/1600, Universale Laterza, Roma-Bari, 1976.
- Garin, Eugenio, La cultura del Rinascimento (primera edició, Die Kultur der Renaissance, Berlín-Frankfurt-Viena, 1964) Universale Laterza, Bari, 1981.
- Jespersen, Otto, La llengua en la humanitat, la nació i l'individu, Edicions 62 (llibres a l'abast, 77) Barcelona, 1989.
- Jespersen, Otto, Nature, évolution et origines du langage, Payot, París, 1976.
- Martinet, André, Fonction et dynamique des langues, Armand Colin Éditeur, París, 1989.
- Riba, Carles, Karl Vossler, Obres completes/4, Crítica-3, Edicions 62, Barcelona 1988.

- Rubió i Balaguer, Jordi, La cultura catalana del Renaixement a la Decadència, Edicions 62 (Llibres a l'abast, 17), Barcelona, 1964.
- Sapir, Edward, El llenguatge, (trad. catalana de An Introduction to the Study of Speech 1921) Editorial Empúries, Barcelona, 1985.
- Schaff, Adam, Langage et connaissance (trad. del polonès per Claire Brendel), Éditions Anthropos, París, 1969.
- Serrano, Sebastià, Signes, llengua i cultura, Edicions 62 (llibres a l'abast, 154), Barcelona, 1980.
- Tuson, Jesús, Mal de llengües. A l'entorn dels prejudicis lingüístics, Editorial Empúries, Barcelona, 1988.
- Vallverdú, Francesc, El fet lingüístic com a fet social, Edicions 62, Barcelona, 1973.
- Veny, Joan, Els parlars, Dopesa, Barcelona, 1978.

### **Del diàleg sobre aquest text**

Sembla ser que les **llengües maternes** comporten un ressò emocional (ressò fondo, probablement amb alguna arrel biològica) d'identitat. Sembla haver-hi un pas de la llengua pre-verbal a la llengua verbal i aquest pas es dóna als pits de les mares. Aquest pas avui és conflictiu (Nogués, Duch).

\* \* \*

És important evitar pensar la llengua com una espècie del gènere llenguatge. Més aviat s'ha de pensar la llengua com el **princeps analogatum del llenguatge**, a partir del qual s'ha pensat sempre el llenguatge. De manera que llenguatge és una llengua i tot allò que se li assembla en la mesura que se li assembla (P. Lluís).

\* \* \*

En el paper potser s'exagera (¿per raons pedagògiques?) la **dependència del pensament respecte del llenguatge**. La relació més aviat és estructural: el llenguatge (i cada llengua en particular) possibilita (la llengua és primera), expressa (el pensament és primer) i condiciona el pensament. Sense llenguatge no hi ha pensament, però ¿no hi ha un pensament relativament autònom respecte d'una llengua determinada? El llenguatge interior, el dels místics, i altres indicis permeten pensar que hi ha un cert desbordament del pensament en relació amb el llenguatge (P. Lluís). A l'hora de la veritat, llenguatge i pensament són una mateixa cosa. Segons B. Russell, és possible que en el seu origen siguin dues coses diferents (es pot tenir set sense conèixer la paraula "set"), però a partir d'un cert moment les línies convergeixen i el pensament superior és verbal. Hauríem d'afegir que el pensament sempre ve vehiculat pel llenguatge o per altres codis (al text falta una referència a aquests altres codis de comunicació - tàctils, visuals). (Berrio).

\* \* \*

**Cultura catalana** vol dir cultura feta en català i no cultura feta a Catalunya. Però aquesta identificació no pot oblidar que hi ha una certa cultura que no és d'expressió verbal i que també està marcada pel lloc de procedència (P. Lluís). De totes maneres, ¿es pot respondre senzillament la següent pregunta?: "¿està fent cultura catalana un científic català que publica en anglès"? (Berrio). Si la ciència catalana és la feta en català, a Catalunya no hi ha ciència catalana entre els segles XIV i XX. ¿No seria millor dir que ciència -i cultura catalana- és la feta per la societat catalana? S'hauria de matisar la relació cultura/llengua (Riera). Però si no defensem la nostra llengua passarem a la condició de Guinea Equatorial i perdriem la memòria que hem estat una colònia (P. Lluís).

Al document es reivindica la **valoració romàntica de la llengua**. El que passa és que molts dels defensors de les respectives llengües, com ara Ortega o Marías, només tenien present la seva, sense pensar que al costat mateix en tenien d'altres. Sobre aquest tema hi ha cites conegudes (per exemple, la frase de Nebrija "la lengua compañera del imperio" ja és al De civitate Dei d'Agustí ("la llengua segueix les armes"). I Hegel a la Història de la filosofia té unes frases bellíssimes dient que el gran alliberador d'Alemanya va ser Luter amb la seva traducció de la Bíblia (P. Lluís). De totes maneres, a aquesta teoria romàntica se li hauria d'oposar la de Chomsky dels "universals lingüístics", que relativitza la importància de les diferències subratllades pels romàntics. D'altra banda, el lligam llengua/nació, que és real i històric aquí, no ho és arreu (Irlanda, països cèltics, el mateix País Basc). El fenomen nacional és més complex i inclou altres factors (Berrío).

\* \* \*

Caldria potser esmentar la pretensió d'un **llenguatge instrumental** -"terminologia universal"-, per exemple, la classificació de von Linné. Això és pràctic i sembla tenir futur (Nogués, Riera). També convindria fer-se ressò de l'existència d'un patois -l'anglès- i precisar-ne els límits de la correcció i la utilitat (Nogués, Riera, Duch). I tenir en compte el problema, actualment plantejat, de les llengües a la CEE (Berrío).

\* \* \*

El **diagnòstic** no pot ser optimista. No hi ha cap precedent d'una cultura que hagi estat capaç de digerir un 50 % de població immigrada. I això s'agreuja amb les dimensions actuals dels mitjans de comunicació. També es podria comentar el dèficit en infraestructures culturals (la Biblioteca de Catalunya fa pena, la Casa de l'Ardiaca, igual, els Museus, el mateix -en aquest punt, no hi ha prou recursos i els que hi ha s'esmercen malament -Riera), o en incentius (els professors universitaris no publiquen en català: catalanum est, non legitur), o la dificultat d'integrar-se en el programa Erasmus (si fóssim un país normalitzat, ens podríem permetre el luxe de fer el tercer cicle en anglès) (P. Lluís). Per salvar la llengua, Catalunya ha de recórrer a les formes actuals de fer cultura: es necessita una indústria cultural (videogràfica, cinematogràfica, etc.) catalana o, almenys, a Catalunya (Berrío). La crisi en què estem ficats ho és de la societat catalana. La crisi del català verbal no es pot aïllar de la crisi del català visual, poètic, mímic, simbòlic, etc. Perquè l'home és polifacètic i la crisi ho és de les expressivitats humanes. Aquesta crisi és en el fons una pèrdua de la realitat que es tradueix de diferents maneres, per exemple, amb la destrucció del paisatge. L'espai és molt important perquè l'home necessita trepitjar un terreny conegut, que té un vessant físic i un d'espiritual (Duch).

## LA CULTURA CIENTIFICO-TECNOLOGICA

Santiago Riera i Tuèbols

### Sobre ciència, tècnica i tecnologia

Des de l'Antiguitat s'ha donat prioritat al saber teòric sobre el pràctic i com que la teoria ha estat identificada amb la ciència, i la pràctica amb la tècnica, hom pot assegurar, amb certes matisacions que un discurs històric obligaria a introduir, que la ciència ha estat considerada tradicionalment com la font del saber i la tècnica, en tot cas, com una mera aplicació. A més, hi ha hagut un interès palès, avui dia molt conscient, de distingir la producció del coneixement -és a dir, la ciència dita pura- de l'aplicació del coneixement adquirit -la tècnica. Com veurem més endavant, aquest interès té fites concretes: cal prendre'n nota.

Tanmateix, amb posterioritat a la Revolució Industrial ha aparegut en escena la tecnologia, considerada com la tècnica basada en construccions i sistematitzacions teòriques. Tot seguit, ben recentment, s'ha parlat de revolució científico-tecnològica, on la ciència i la tecnologia apareixen més que unides: soldades. A partir d'aquest moment es fa difícil distingir entre ciència i tecnologia, no tan sols perquè llurs sofisticats sistemes de recerca són indestriables, sinó també perquè la recerca científica depèn de la tecnologia emprada i alhora la tecnologia fa ús, amb rapidesa insospitada, dels coneixements que aquella mateixa contribueix a generar. Avui dia la distinció entre ciència i tecnologia rau més en les actituds que en els procediments i les fonts de coneixement. D'altra banda, ¿pot negar-se que en l'actualitat la tecnologia impulsa la recerca científica per tal d'assolir fites pràctiques pre-establertes? ¿O bé que els recursos



que s'hi destinen ho són amb vista a la utilitat pràctica dels possibles descobriments futurs?

Per tot això, se'ns fa difícil distingir avui entre ciència i tecnologia. No obstant això, i considerant que es tracta d'un tema polèmic sobre el qual es podrien omplir moltes pàgines, nosaltres emprarem el binomi ciència-tecnologia o bé les expressions tecnociència o sistema científico-tecnològic per identificar el complex entrellat del qual sorgeix el saber actual.

Aquest tema de l'essència de la ciència i la tecnologia és un tema obert. El primer entre d'altres que aniran sorgint al llarg del present discurs<sup>1</sup>.

#### **La cultura científico-tècnica i el problema de les dues cultures**

Quan ens entestem a donar una definició de cultura en pressuposem la unitat; tanmateix, en el quefer quotidià considerem el concepte compartimentat i un dels compartiments correspon precisament al que anomenem cultura científico-tècnica. Aquesta compartimentació, amb tota la càrrega negativa que comporta, apareix en el moment en què sorgeix la ciència moderna, és a dir, en els segles XVI i XVII, i s'enforteix quan es desenvolupa la Revolució Industrial (segles XVIII i XIX). Abans, tant el que podríem considerar "ciència" com tècnica (o tècniques) havien estat integrades en una realitat cultural global, no compartimentada. Tanmateix, la compartimentació a què al·ludíem ha arribat a ser tan acusada en el segle XX que Snow, a finals dels anys cinquanta, va fer-ne una denúncia<sup>2</sup>: la

---

<sup>1</sup> Bynum, W.F., Browne, E.J. i Porter, R. Diccionario de historia de la ciencia, Ed. Herder, Barcelona, 1986; a la veu "tecnologia", hi ha una bibliografia sobre el tema. Un llibre suggeridor pel que fa a la discussió que ens ocupa és: Medina, M. De la Techne a la Tecnologia, Tirant lo Blanch, València, 1985, especialment la introducció (pàgs. 3 a 7).

<sup>2</sup> Snow, C.P. Les dues cultures i la revolució científica, Edicions 62, Barcelona, 1965. Hi ha traducció castellana a Alianza Editorial.

realitat de l'existència de dues cultures, la humanística per un costat i la científico-tècnica per un altre, era alienadora i perillosa. Snow creia que la compartimentació havia arribat a ser excloent, de tal manera que era molt difícil d'establir contactes entre les dues cultures; a més, el fet incidia sobre conceptes fins aleshores indiscutits: així, el mot intel.lectual s'emprava d'una manera un xic sorprenent, tal com confessava el matemàtic G. H. Hardy al mateix Snow, puix que molts homes de lletres n'eren considerats i en canvi el concepte "no incloïa certament ni Rutherford, ni Eddington, ni Dirac".

Així mateix Snow va fer una enquesta entre els enginyers i es va trobar que la majoria gairebé no llegien res fora del que necessitaven per exercir la professió; la contesta "he intentat llegir Dickens" (o Shakespeare) fou repetida a bastament. En contrapartida, homes considerats "intel.lectuals" en el camp de les lletres han ignorat secularment quina ha estat l'aportació de Newton a la física o com és que la Lluna (o avui dia un satèl.lit artificial) gira al voltant de la Terra. Arribats en aquest punt, cal preguntar-se si els enginyers (científics) per un costat i els humanistes (o homes de lletres) per un altre, ignorant tot el que no constitueix el seu camp d'estudi, poden ser considerats intel.lectuals -en el sentit de considerar intel.lectual una persona que pot opinar raonablement sobre temes que no formen part de la seva especialitat- o bé simplement cultes, -entenent per cultes aquelles persones que posseeixen una visió global del món. Dos bàndols, doncs, que molts cops àdhuc semblen enfrontats, i que tot ignorant-se es creuen dipositaris (excloents) del saber.

Tanmateix, la divisió entre les dues cultures -un solc que s'engrandeix de manera progressiva- avui mostra nombroses subdivisions que representen nous solcs d'incomunicació. Ens referim al fet que en l'actualitat el que parlen dos físics no pugui ser entès per un biòleg i a l'inrevés; o bé la incomunicació

que es fa palesa de manera semblant entre les diverses branques de la tecnologia. Aquesta subdivisió, que té tendència a proliferar, és la conseqüència d'una característica inherent a la ciència: l'especialització, sense la qual la ciència no pot avançar. Es tracta, però, d'un tema que mereix una atenció particular.

### **L'especialització científica**

Conèixer implica fragmentar; la comprensió no exigeix tan sols la intel·ligibilitat, sinó també mètode. I aplicar un mètode científic vol dir incrementar la fragmentació. El mateix coneixement científic augmenta gràcies a la dialèctica que existeix entre els seus components: teoria, experiència i experimentació (simulació).

D'altra banda, la història de la ciència ens palesa que el coneixement científic ha guanyat en profunditat en tant que s'ha especialitzat (fragmentat) progressivament. Sembla que aquesta especialització sigui inevitable, i això malgrat els esforços que periòdicament sorgeixen per tal d'assolir una certa unificació: Einstein i Schrödinger van morir cercant la unificació per mitjà de la qual, deien, es pot comprendre el món. El problema rau en el fet que: 1) sembla que no puguem fer res enfront de l'especialització, ja que es tracta d'un tret inherent, i inevitable, de la mateixa ciència; 2) l'especialització permet guanyar profunditat en un sentit encara que amagui el significat del tot.

És obvi que l'anàlisi que acabem de fer, especialment aplicable a la ciència, pot estendre's al camp de la tecnologia i, doncs, de la tecno-ciència.

Aquesta especialització científica ha dut de vegades a situacions paradoxals. Recordem, a tall d'exemple, que quan Wegener va establir la teoria de la deriva continental, una veritable

revolució en les ciències geològiques, fou desautoritzat perquè no era geòleg: Harold Jeffreys va fonamentar el rebuig de la teoria de Wegener argumentant que era meteoròleg i no geòleg; Chester R. Longwell va escriure que calia oblidar les incoherències de la teoria de la deriva continental perquè el seu autor no era geòleg, i George G. Simpson va sostenir que les proves adduïdes per Wegener eren falses perquè el "meteoròleg alemany" -ara una desqualificació política- desconeixia la matèria<sup>3</sup>.

Una anècdota que il·lustra la vigència d'una llei en la ciència actual: no pot opinar sobre determinats assumptes relacionats amb la ciència -¿i quants en queden que no hi tinguin res a veure en el món modern?- qui no estigui especialitzat en la matèria en qüestió. Val a dir que d'aquest fet se'n serveixen sovint les classes dirigents per manipular o desorientar l'opinió pública. Ens trobem, doncs, davant d'una contradicció difícil de superar: l'especialització és necessària en el desenvolupament de la ciència però al mateix temps genera dificultats entre les quals no és l'única la que fa referència a aquella dita popular, que assegura que mirar en una sola direcció impedeix copsar la visió global.

### **Sobre la pretesa neutralitat de la ciència**

Ja hem dit més amunt que hi ha qui creu en l'existència de dos tipus de ciència: la pura i l'aplicada. La primera, asèptica, atén la recerca de la veritat tot intentant donar una explicació de la natura cada cop més aproximada; la segona du a la pràctica allò útil que extrau de la ciència pura. La dicotomia, així plantejada, permet afirmar que la ciència (pura) per se és neutra i que el que la converteix en dolenta (és a dir, en negativa) és l'aplicació que se'n fa, la responsabilitat de la qual correspon a l'home. O sigui,

---

<sup>3</sup> Citat a Cohen, B. Revolución de la ciencia, Gedisa, Barcelona, 1989; pàg. 391. Cohen dedica un capítol sencer a la teoria de la tectònica de plaques, en la qual pot consultar-se una extensa bibliografia.

el que pot ser dolent és l'ús que de la ciència fa l'home, no pas la mateixa ciència.

Ara bé, la dificultat de distingir entre ciència i tecnologia; els fabulosos pressupostos destinats a realitzar una recerca nova que només poden proporcionar governs i multinacionals; la dificultat d'argumentar que la ciència cerca la veritat (¿quina?) que ha fet decantar molts filòsofs cap a l'opinió que el que la ciència cerca no és res més que una explicació dels fenòmens que percebem (Kuhn); la recerca científica orientada a la fabricació d'armes cada cop més complexes; la manca d'independència de la ciència, inherent al seu caràcter social; tot plegat fa pensar seriosament que la ciència pura i asèptica no existeix sinó que la ciència treballa per a algú.

Recordem, a tall d'exemple, la dramàtica experiència del matemàtic Hardy que va assegurar durant tota la vida que les matemàtiques, en concret les que ell desenvolupava, eren neutres -"una ocupació inofensiva i innocent". Tanmateix, les matemàtiques van ser bàsiques per arribar a obtenir la bomba atòmica. Hardy va intentar suïcidar-se<sup>4</sup>.

En canvi, els qui no creuen en una diferenciació entre ciència pura (neutral) i tecnologia (aplicada i "dolenta") sinó que estan convençuts que avui dia cal parlar de tecno-ciència, enfront del problema de la possible neutralitat s'apleguen en tres grups diferenciats: a) els autors de l'hagiografia del sistema científico-tecnològic, els quals majoritàriament identifiquen progrés de la humanitat amb progrés material; b) els qui rebutgen els "avenços" tecnològics (pseudo-ecologistes); c) els qui, convençuts que la ciència-tecnologia constitueix una activitat de la societat (i com a tal no és pas neutral), pot incidir-s'hi i,

---

<sup>4</sup> Hardy, G.H. Autojustificación de un matemático, Ed. Ariel, Barcelona, 1981.

doncs, se la pot posar al veritable servei de l'home (ecologistes racionals i alguns científics i tecnòlegs humanistes). Un tema -el segon-, el de la possible neutralitat, que resta obert.

Cloquem-lo amb un interrogant: tant si admetem la neutralitat de la ciència com si, d'una manera més o menys matisada, la neguem, ¿quina és la posició del científic enfront de la realitat actual? La pregunta ens porta ineluctablement a parlar de l'ètica del científic.

### **L'ètica del científic**

Si, doncs, serioses reticències posen en dubte la neutralitat del sistema científico-tecnològic, aleshores ¿quina ha de ser la posició del científic i/o del tecnòleg? És obvi que contestar aquesta pregunta vol dir plantejar la qüestió de la moral científica i de l'ètica del científic.

Abans d'endinsar-nos en aquest tema cal considerar que estem vivint una revolució científico-tecnològica com mai no s'havia viscut, una de les característiques de la qual és la rapidesa del seu desenvolupament: la revolució neolítica es va estendre durant mil.lenis; la científica dels segles XVI i XVII i la Revolució Industrial, durant segles; però avui es tracta de canviar el món en algunes dècades. Una rapidesa tal supera la inèrcia d'adaptació de l'home a qualsevol nova situació i, doncs, a la que ens ocupa, i genera una desorientació evident. A tall d'exemple, pensem en la fecundació in vitro, que crea problemes de tota mena entre els qual els jurídics no són pas els més menyspreables; mentre es plantegen i es discuteixen aquests problemes, la tècnica de la fecundació a què ens referim es perfecciona i es fa assequible a una gran quantitat de persones, moltes de les quals esperen concretes regles morals de capteniment, i no tant en el si d'una creença religiosa sinó en el marc d'una filosofia natural.

Un problema més preocupant el constitueix l'enginyeria genètica, que posa a l'abast de l'home la variada gamma de gens que va des dels propis dels virus fins als de l'ésser humà, i ensenya com poden ser barrejats en una infinita sèrie de combinacions, algunes amb interès evident, d'altres amb conseqüències desconegudes<sup>5</sup>. I si bé l'interès de l'enginyeria genètica se centra, ara per ara, a proporcionar caràcters nous a determinades espècies animals, o bé a restituir-los a individus amb defectes, la possibilitat de creació de noves espècies preocupa seriosament. Tot plegat fa que ens preguntem si l'enginyeria genètica té un límit. I en cas afirmatiu, ¿quina és la línia que separa la permissivitat del terreny prohibit? I encara més: ¿qui és l'encarregat de fixar-la?

La reacció de molts científics davant d'una problemàtica cada dia que passa més apressant, és la de tancar-se en la seva torre d'ivori -recordem el cas Hardy- tot raonant que el que volen és fer ciència (ser un bon físic, o metge o biòleg) sense preocupar-se de res més: "qui es beneficiï del que faig, i en què i com ho faci servir, a mi no m'ateny". D'altra banda, cal pensar que enfrontar-se als poderosos sectors que detenen el poder, que intenta perpetuar per al seu gaudi un món d'especialistes amarats, endemés, d'alienació, és molt difícil. En el fons, la posició de tancar-se a la torre d'ivori que adopten molts homes de ciència és la conseqüència immediata d'un fet real: la pèrdua del liderat pels científics, liderat que ha quedat exclusivament a les mans dels polítics-administradors.

No obstant això, es presenten diverses posicions: ultra els que adopten la posició de tancament que suara esmentàvem, alguns s'adonen tràgicament de l'error comès, com ara Hardy; altres se'n peneixen, com és el cas d'Einstein en l'afer de la fabricació de

---

<sup>5</sup> Pel que fa a les diverses revolucions, Riera i Tuèbols, S. "Vers una nova societat" a Noves Tecnologies, Risc i alternatives, Fundació Bofill/La Magrana, Barcelona, 1985; pàgs. 165-177; quant a l'enginyeria genètica, Serrasolses, J. "Biotecnologies: manipulació genètica i control de l'evolució" a op. cit., pàgs. 73-93.

la bomba atòmica. Precisament, el de la bomba atòmica és un cas clàssic per posar de manifest l'actitud de la comunitat científica enfront d'un fet transcendental: a les memòries d'Otto R. Frisch, l'autor relata amb astorament que en assabentar-se de l'èxit de l'explosió de la primera de les bombes atòmiques llançades al Japó l'agost de 1945, alguns científics que havien participat en el projecte de Los Alamos ho celebraren amb un banquet<sup>6</sup>, i això malgrat un moviment de conscienciació aparegut a darrera hora, la premissa bàsica del qual era fer explotar la bomba en una illa deserta perquè les autoritats japoneses poguessin adonar-se del perill i rendir-se a temps. (Moviment que, no caldria dir-ho, a pesar d'haver prosperat en una part de la comunitat científica, no va ser escoltat). Emperò, tornant al relat de Frisch, els qui celebraren l'èxit ho feren "exaltats per l'èxit del seu treball" - diu Frisch- "però no deixa de ser macabre brindar per la mort sobtada de més de cent mil persones".

Einstein entra a la mateixa història per haver firmat una carta, que li va trametre Szilard, adreçada al president dels EUA, Roosevelt, en la qual es demanava que es fes el possible per fabricar la mortífera arma abans que no ho fessin els nazis. Einstein anys més tard se'n penedia. En una altra carta adreçada al físic alemany Max von Laue (19 de març de 1955), escrivia:

"La meva activitat en relació amb la bomba atòmica i Roosevelt va consistir tan sols en el fet que, davant del perill que fos Hitler qui primer en disposés, vaig firmar una carta al president redactada per Szilard. Si hagués sabut que els meus temors no eren justificats, ni jo ni Szilard hauríem contribuït a obrir aquesta caixa de Pandora; perquè no només desconfiava del Govern d'Alemanya. Malauradament, no vaig tenir cap participació en la crida contra la utilització de

---

<sup>6</sup> Frisch, O.R. *De la fisión del átomo a la bomba de hidrógeno. Recuerdos de un físico nuclear*, Alianza Editorial, Madrid, 1979. Pàg. 209.



la bomba al Japó. Tot el mèrit cal atribuir-lo a James Franck.  
¡Si almenys li haguessin fet cas!"<sup>7</sup>

Einstein va dur a terme fins als seus últims dies una seriosa i ferma campanya pacifista -de la qual va ser una altra figura sobresortint Bertrand Russell-, que àdhuc li va crear problemes tot i ser qui era.

És innegable que aquests exemples van convèncer d'altres científics per emprendre un difícil camí: el de la rebel·lió enfront dels polítics-administradors, és a dir, el camí que mena a defensar la independència del pensament i del quefer científic. Però continua essent una realitat l'existència de nombrosos científics i tecnòlegs que, constrets per obligacions, necessitats i condicionaments en llurs feines -cal sobreviure-, pensen que ells només s'han d'ocupar de la seva feina i que són els polítics qui en faran l'ús que voldran, és a dir: se'n renten les mans com Pilat, tot oblidant quelcom tan senzill com és el fet que el científic (i/o el tecnòleg) és, endemés, un ciutadà i, doncs, tot allò que succeeixi en el si de la societat en què viu no només l'ha d'interessar sinó que l'afecta. Hi ha qui pensa que avui en dia es pateix una manca d'ètica deguda, almenys en part, a la mateixa especialització científica, puix que amb la susdita especialització apareixen codis ètics particulars de les diverses branques, però per falta de visió de conjunt s'ignoren les conseqüències que les recerques en una àrea científica específica poden generar en d'altres, condició indispensable per a l'existència d'una moral global i, doncs, d'una veritable ètica del científic. Aquest problema de l'ètica del científic és, sens dubte, un problema actual i apressant en tant que l'ètica és, si no l'única solució, indispensable per trobar una sortida al pessimisme.

---

<sup>7</sup> Reproduïda a Easlea, B. La liberación social y los objetivos de la ciencia, Siglo XXI, Madrid, 1977; pàg. 466. L'obra estudia les relacions entre la ciència i la tecnologia militar, entre la ciència social i els sistemes de poder; preconitza el canvi de la forma de vida actual -del sistema- per sortir de l'atzucac.

Emperò, íntimament relacionat amb l'essència de la ciència, la moral científica i la naturalesa dels sistemes político-sòcio-econòmics actuals, es troba el concepte del que s'entén per progrés i els fins del camí que cal seguir per arribar a assolir la "felicitat" col·lectiva i individual. Parlem-ne un xic.

### **Conceptes de progrés i felicitat. L'ecologia com a filosofia**

Sense voler fer una història del mot progrés, des que Condorcet, a l'Esquisse d'un tableau historique, concretava la primera definició moderna del concepte, una concepció optimista, racional i utòpica puix que "la naturalesa no ha posat cap límit a les nostres esperances", fins al concepte actual que identifica gairebé de manera exclusiva progrés amb desenvolupament científicotecnològic, el camí ha estat llarg i variat.

Avui en dia hom vol fer creure que un desenvolupament científicotecnològic continu ha de resoldre tots els problemes de la humanitat i, alhora que augmenta el benestar individual i col·lectiu, la du cap a l'assoliment de la felicitat; òbviament, es tracta d'un progrés materialista i pragmàtic. Així, i amb l'ajut de la robòtica per efectuar les feines més feixugues, l'home s'anirà desmarcant de la maledicció bíblica, és a dir del treball, i iniciarà l'era de l'oci, que segons aquesta perspectiva permetrà l'home aconseguir l'autorealització somniada. Tal concepció de progrés és lineal en el sentit que apunta sempre endavant, cap a la perfecció contínua, puix el desenvolupament científicotecnològic no fa res més que automillorar-se. Ningú no ens diu, però, si es tracta realment d'una recta i, doncs, sense fi, o bé és una paràbola asintòtica a un nivell de desenvolupament concret.

Kuhn, a la seva obra fonamental<sup>8</sup>, en rebutjar la idea que els canvis de paradigma ens acosten a una -la- veritat, contempla l'evolució de la ciència d'una manera semblant a l'evolució biològica darwiniana: "un procés [el desenvolupament científic] d'evolució des dels començaments primitius, un procés les etapes successives del qual es caracteritzen per una comprensió més detallada i refinada de la naturalesa. Però res del que hem dit ni direm no significa que considerem el procés dirigit cap a alguna cosa". L'analogia, que no gensmenys l'autor no vol dur gaire lluny, ens presenta l'evolució científica com una evolució ramificada, no lineal, la qual cosa no vol dir res més que: l'"avenç" -si és correcte fer servir aquesta paraula- no es produeix seguint una línia recta sinó fent giragonses. D'altra banda, és suggeridor recordar que qualsevol tipus de ramificació du a branques mortes. Aquesta visió cal enfortir-la amb el fet que, de la mateixa manera que el medi ambient influeix en les espècies, també la societat - el medi en què es desenvolupa la ciència- influeix en l'evolució científica i, en aquest cas, és influïda en una relació recíproca. (Segons aquesta concepció, diferents societats tenen diferents tipus de ciència. O dit d'una altra manera: cada tipus de societat té la ciència que vol -o que es mereix).

En un tal marc, sorgeix una nova filosofia que qüestiona el desenvolupament científico-tecnològic oficial: l'ecologia, entesa no pas com un rebuig i un retorn a èpoques pretèrites, sinó com una filosofia apta per entendre, i fer compatibles, el món i la humanitat, la natura i l'home; una filosofia teòrica i pràctica alhora, que ens permet d'afrontar l'innegable atzucac actual i cercar-ne una sortida, tot establint un nou sistema de valors i una nova pedagogia que el faci efectiu i viable.

---

<sup>8</sup> Kuhn, T.S. La estructura de las revoluciones científicas, F.C.E., Mèxic, 1981. La citació posterior, pàg. 263. L'obra és fonamental per entendre l'essència del desenvolupament científic.

## La realitat de la cultura científico-tecnològica actual

Fins ara hem plantejat la dualitat de cultures, almenys de dues; l'especialització inherent a la ciència per tal d'aprofundir el coneixement, considerada negativa quan es tracta d'assolir una comprensió global del món; la falsa neutralitat de la ciència; l'ús que en fa el poder; la necessitat d'una ètica del científic. Tanmateix, una posició més o menys crítica no pot negar, ni ho intenta, tant la realitat i la importància de la ciència i la tecnologia en la cultura del segle XX com el fet que són realitzacions importants, sens dubte de les més importants, en l'edifici cultural humà de tots els temps.

La realitat de la presència de la ciència i la tecnologia en la cultura actual i ensems llur importància, han induït molts a mitificar-les i a parlar de cultura científico-tècnica per identificar la cultura dels nostres dies. Recordem el raonament atribuït a diversos científics, i àdhuc a algun filòsof, que assegurava que si Homer no hagués escrit una ratlla el món continuaria essent igual com és ara, però que si Newton s'hagués dedicat a conrear pomers, els Curie no haguessin investigat sobre la radioactivitat o Galileu no hagués inspeccionat els cels, la nostra vida seria completament diferent<sup>9</sup>. Com que l'especialització ineludible a què al·ludíem més amunt ha apartat l'home del carrer de la ciència (i la tecnologia) en el sentit que les considera esotèriques i pròpies només dels especialistes, ens trobem davant d'una contradicció palesa: per una part, reconeixement de llur importància mitificada; per una altra, alienació majoritària respecte a la ciència (i la tecnologia). Dos fets que predisposen el ciutadà a sotmetre's al desenvolupament científico-tecnològic que imposa el sistema. Amb paraules de Jocelyn de Noblet "és urgent

---

<sup>9</sup> Per a una reflexió interessant sobre el coneixement científic, vegeu Russell, B. [1931] La perspectiva científica, Ed. Ariel, Barcelona 1975 (5a ed.); en especial la primera part, que inclou els cinc primers capítols.

enfrentar-s'hi i reconquerir-les"<sup>10</sup>, entenent per reconquesta llur inserció en una accepció més general de cultura. Al mateix temps, és urgent apropar-les a l'usuari.

A les dificultats existents per a la reconquesta - l'especialització, la complexitat, la mitificació o sacralització, a les quals cal afegir la proliferació de les caixes negres com a detall concret- s'hi ha d'ajuntar, a més, el determinisme científico-tecnològic vigent, estès a bastament, que fa que molts pensin que "el progrés científico-tecnològic actual no es pot deturar" (i, doncs, que els trets suara explicitats no només persistiran sinó que s'enfortiran), una frase que palesa un estat de pensament concret però que demostra al mateix temps un greu oblit: el d'altres civilitzacions esfondrades, les quals creien trobar-se, també, en la via del progrés il·limitat. És obvi que, en estreta relació amb el que diem, cal aprofundir el significat del mot progrés.

Per evitar la situació en què la majoria no arribem a ser res més que "pitjadors de botons" al servei del sistema, és obligat enfrontar-se a un difícil repte: el d'inserir la ciència i la tecnologia en la cultura sense caure en l'extrem, argumentant la importància actual d'excloure'n tot el que no sigui ni l'una ni l'altra. De la mateixa manera que és més urgent que mai fer l'esforç indispensable per dialogar amb d'altres cultures que tenen una visió del món molt diferent de la nostra.

Això ens obliga, tanmateix, a dedicar un apartat final a examinar com hem d'enfrontar-nos a aquest repte.

---

<sup>10</sup> Noblet, Jocelyn de Manifeste pour le développement de la culture technique, Centre de Recherche sur la Culture Technique (CRCT), París, 1981.

## Conclusions i proposicions

Al llarg del desenvolupament històric de la ciència moderna, els orígens de la qual cal situar en el Renaixement i, sobretot, en l'anomenada Revolució Científica, s'han presentat dues posicions: una que explicita una determinada por enfront de les potencialitats de la ciència i una que defensa la llibertat científica a ultrança. La primera, que des de Leonardo da Vinci a N. Wiener ha tingut representants en totes les èpoques, evidencia una posició crítica i advoca per un tipus concret d'ètica. La segona rebutja qualsevulla prudència en la investigació i proclama la llibertat total per al científic en la recerca; Galileo Galilei n'és la figura representativa.

Tot amb tot, hom podria dir que durant el segle XIX, amb l'auge del positivisme, l'esperança en el desenvolupament científic era gairebé total. Les posicions d'alerta, però, es desvetllen, tot i ser presents de sempre de manera especial en el segle actual, quan la ciència abandona el camí secular i es posa a les mans dels poderosos (governos, multinacionals, etc.) i s'identifica i es fon, al llarg d'aquest procés, amb la tecnologia, la qual en intentar arranjar els problemes que genera en crea de nous, en una successió que s'albira sense límit. És aleshores que es fan paleses les primeres manifestacions de rebuig.

Per una altra part, ho hem repetit a bastament, l'especialització inherent a la ciència ha representat l'aprofundiment però també la compartimentació del saber. Automàticament, la compartimentació ha creat la divisió dels sabers de les diferents branques científiques i, en un pla més general, de la ciència (o les ciències) i les humanitats. S'aprofundeix el sentiment dels homes de lletres que consideren la cultura humanística com la única i veritable

cultura<sup>11</sup>, mentre a l'altra banda els científics menyspreen les humanitats -conscientment o inconscient-: cada grup està convençut que només el que ell fa és el veritablement important i decisiu per a la humanitat.

Això no obstant, i cenyint-nos a la cultura científico-tecnològica, que és de la que ens pertoca parlar en aquest escrit, recordem que més amunt hem argumentat un fet indiscutible: la ciència i la tecnologia formen part de la cultura del segle XX per dret propi; ara bé, tenim interès a remarcar aquest formar part perquè no creiem en l'exclusivitat: la unicitat última de la cultura exigeix la síntesi de les humanitats amb la ciència i la tecnologia. Tanmateix, un altre problema és com aconseguir-ho. L'home del Renaixement ja no és possible, ha dit algú<sup>12</sup>. Però el que sí que és possible és combatre la ignorància i, en darrera instància, és ignorància l'exclusivitat i la compartimentació, sigui del costat que sigui.

Cal combatre també la compartimentació interna, donat que la ciència posseeix una unicitat que supera la idea que és constituïda per simple suma de les seves diverses branques. Amb una altra finalitat fóra bo d'implantar, o estendre en els casos que ja sigui implantada, la història de la ciència i de la tècnica (i la tecnologia) a les facultats científiques i les escoles tècniques: el desenvolupament històric d'una disciplina no tan sols és imprescindible per entendre-la, sinó que ho és per copsar la unitat de la ciència. Per exemple, estudiar la història de la paleontologia és necessari per entendre'n l'essència; però ho és

---

<sup>11</sup> S'explica que un bon científic va visitar un parent la biblioteca del qual tenia fama d'ésser molt ben assortida puix contenia la *Ilíada*, l'*Odissea*, la literatura del Renaixement, els clàssics castellans del Segle d'Or, el XVIII francès, la literatura naturalista i realista del XIX i les obres més importants del segle XX. Quan el científic va preguntar a l'amfitrió on eren les obres científiques, aquest, orgullós de la seva biblioteca, li respongué estranyat i amb menyspreu: "¿La ciència? Això és per als especialistes que hi entenguin".

<sup>12</sup> Snow, *op. cit.*. Pàg. 66

també per comprendre que, abans que s'enfortís l'especialització, formava part -i en continua formant- del que podríem anomenar ciències de la terra, que inclouen la botànica, la geologia, etc., tot remarcant d'aquesta manera la unitat d'aquest nou estadi. Finalment, el desenvolupament històric ens ha de fer entendre la inserció de les ciències de la natura en la ciència, en la unitat de la qual insistim. En darrer terme, a través de la història de la ciència podrem copsar que la ciència és i ha estat una activitat humana desenvolupada i interrelacionada amb d'altres en el procés històric de la humanitat, és a dir, arribarem a entendre la unitat de la cultura de la qual en forma part la paleontologia a través de l'escala ascendent<sup>13</sup>.

La història de la ciència i la tècnica ha de poder fer entendre, per una altra part, que tant la ciència com les tècniques i la tecnologia són activitats humanes íntimament relacionades entre si i amb d'altres en el procés històric de la humanitat i, doncs, n'ha de ressaltar el caràcter social. Al mateix temps ha de ser l'instrument mitjançant el qual hom pugui assolir una visió crítica de la ciència (i la tecnologia), tot excloent-ne les hagiografies i les visions roses. En aquest punt, hom no ha d'oblidar que la història de la ciència ha servit molts cops per aconseguir precisament l'objectiu contrari: justificar el desenvolupament científic (i tecnològic) que el sistema imposa, bandejant qualsevol posició crítica, que és la que li dona l'imprescindible caràcter científic. Fóra potser el moment de parlar de l'objectivitat històrica i científica -la història de la ciència conté els dos mots, "història" i "ciència"- però això requeriria una atenció que supera les presents reflexions<sup>14</sup>. Seria suggeridor incloure la història de la ciència en una història més general, com és la de

---

<sup>13</sup> Sobre la finalitat, els objectius i l'essència de la història de la ciència és suggeridor: Kragh, H. Introducció a la Història de la ciència, Ed. Crítica, Barcelona, 1989.

<sup>14</sup> Kragh, H. op. cit., cap. 5.



la cultura. En un món en què la cultura es va fragmentant, una història de la cultura seria sens dubte integradora.

Ben segur que, a més de la història de la ciència i la tècnica, a més de la història de la cultura, trobaríem altres matèries per aconseguir les fites que ens proposem: el disseny en la tecnologia; els mètodes d'estimular la creativitat en la recerca científica; l'aprenentatge d'una correcta redacció en els temes científics i tecnològics; l'etimologia; la filosofia, etc.<sup>15</sup>

Un altre aspecte que cal considerar, com a arma per combatre l'especialització, és la pluridisciplinarietat. Avui dia se'n parla molt però és evident que encara no se n'han extret els fruits que promet puix és una realitat el desconeixement de com s'ha de treballar en el si d'un equip pluridisciplinari. Doncs, es fa necessària una nova pedagogia orientada a ensenyar a treballar en un equip en el qual els punts de vista dels components seran dispars i distints<sup>16</sup>. Potser fóra el moment de remarcar la importància d'aquesta pedagogia que ha de generar noves perspectives. (I malgrat que es tracti d'una observació concreta, no seria sobrer exigir un bagatge pedagògic seriós als ensenyants dels nivells superiors, inclosos els ensenyants universitaris).

Pel que fa a la Universitat, fóra urgent un cop de timó que orientés la nau cap a la fita **ensenyar a aprendre**, amb plans d'estudi racionals, en els quals l'optativitat fos fermament considerada, sistemes de tutories efectives i amb el complement de reciclatges seriosos. No cal dir, un cop més, que preconitzem un ensenyament global a tots els nivells, indiscutible i inexcusable,

---

<sup>15</sup> I dins de la filosofia, la filosofia de la tecnologia des d'on s'examina críticament la tecno-ciència. Es troba una bona bibliografia sobre el tema a Mitcham, C. ¿Qué es la filosofía de la tecnología?, Anthropos, Barcelona, 1989.

<sup>16</sup> El concepte de pluridisciplinarietat és tractat a Riera i Tuèbols, S. "L'arqueologia industrial i la necessitat del seu ús a l'ensenyament" a L'Arqueologia Industrial i la Reforma Educativa, Institut de Ciències de l'Educació (UAB)/Museu de la Ciència i de la Tècnica de Catalunya, Barcelona, 1989.

malgrat que compatible amb l'especialització en una direcció determinada.

D'altra banda, és l'hora de desmitificar la ciència (i la tecnologia) i apropar-la al ciutadà per mitjà de la nova pedagogia de què parlem, la qual hauria de començar en els estudis bàsics, perllongar-se fins als superiors i comptar amb el suport de les institucions de Govern i les associacions ciutadanes. Se'ns acut que, en una pedagogia destinada a difondre la cultura científicotecnològica i a inserir-la en un context de globalitat i unicitat del fet cultural, sempre però amb visió crítica, hi han de tenir un paper important els museus en general i els de la ciència i la tècnica en particular, ja siguin didàctics (Museu de la Ciència de "La Caixa"), ja siguin històrics (Museu de la Ciència i la Tècnica de Catalunya, avui ja amb edifici propi però mig oblidat per la Generalitat: un fet que palesa -¡encara!- la creença de la classe política dirigent en l'equació **cultura = art + humanitats**).

En darrer terme, essent la ciència (i la tecnologia) una activitat social, i alhora essent indefugible l'especialització que en dificulta la comprensió al profà, és obligat que la comunitat científica prengui consciència que forma part de la societat civil i que, com a tal, té el dret i l'obligació d'opinar i explicar, i ensems, d'escoltar i discutir les opinions que no són d'especialistes però que precisament pel fet de ser "visions des de fora" poden ser lúcides. Això significa que el científic ha d'abandonar la seva torre d'ivori i dur a terme una activitat social real<sup>17</sup>, i alhora fer costat, i donar suport, a una professió avui dia inexistent al nostre país: el periodisme científic seriós i rigorós.

---

<sup>17</sup> Es obligat llegir el pròleg de Lucio Lombardo a Trebeschi, A. Manual de historia del pensamiento científico, Ed. Avance, Barcelona, 1977. D'altra banda, l'obra de Trebeschi és un exemple de la visió global de la ciència, malgrat que no totes les ciències hi són tractades.

Podem resumir: cal una nova pedagogia que trenqui els motlles de la rutina, l'alienació, la supeditació i la mitificació i que col·loqui en el seu lloc la creativitat, el criticisme, la comunicació, la formació científica i cultural global (sense excloure l'aprofundiment concret en una direcció) i en darrer terme la democratització de la ciència i la tecnologia en el sentit de fer de l'home del carrer, més que un simple usuari sotmès a les directrius emanades d'altri: fer-ne un usuari intel·ligent i amb opinions pròpies que, amb la participació activa de la comunitat científica (entesa en el sentit més ampli possible), faci factible un control democràtic de la ciència. Cal, d'altra banda, deixar de parlar d'oci i pensar en la necessitat del treball creatiu, autosatisfactori i realitzador.

Hem deixat pel final una última pregunta: ¿cap a on va la ciència? Treballant per a la tecnologia fins a identificar-s'hi, s'insereix en l'economia de tal manera que es desenvolupa al ritme que li marquen poder i economia (alguna excepció podria fer-se, encara que molt matisada, amb una branca tan específica com la medicina). Això vol dir explotació de la natura i del dèbil, avui dia en especial el Tercer Món. En una tal situació, l'ecologia, entesa com una nova filosofia de veure i considerar el món, pot constituir una sortida a la difícil tria d'un camí que avui es manifesta errat. Hom pot arribar així a bastir una ciència (i una tecnologia) en què l'home sigui art i part, creador i receptor alhora: una ciència diferent de la que coneixem.

Per acabar ja, és evident que immersos en un sistema en què la premsa constitueix una característica cabdal -cal aprendre de premsa, parlar de premsa, viure de premsa- ens fa falta reflexió per examinar qüestions fonamentals. Es parla de valors, però en aquest moment de crisi els únics valors vàlids en la societat moderna són el pragmatisme, el benefici i l'individualisme;

tanmateix, ¿qui els discuteix i en troba d'altres per substituir-los?<sup>18</sup>

El problema és complex: som en una cruïlla que exigeix una profunda reflexió.

S'imposa la nova pedagogia de la tolerància i la comprensió, que ha de menar a una visió global del món, en lloc de la vanitat i l'acumulació fragmentària del saber (excloent).

---

<sup>18</sup> Enfront del tema apressant de les bosses de pobresa, sorgeix el mutisme, el dissimul i àdhuc l'agressió a la dignitat de l'home: per una part, el mutisme i el dissimul dels polítics és evident; pel que fa a la polèmica reflectida a la premsa dels "pobres" enviats a altres ciutats per "treure-se'ls" del damunt", és un fet vergonyós que només pot titllar-se d'agressió a la dignitat humana (independentment que el fet hagi estat veritat o no, l'home ha estat tractat com un objecte, en aquest cas no desitjable). De tant en tant algú crida en el desert: Candel, F. La nova pobresa, Edicions 62, Barcelona, 1989.

### Del diàleg sobre aquest text

Tenim un **concepte de progrés "il.lustrat"** i potser ens convindria un concepte més "sapiencial", basat en una escala diferent de valors (Nogués). El progrés hauria de pensar-se més en conceptes de qualitat que de quantitat, de ser, més que de tenir. S'ha d'analitzar críticament el model desenvolupista de progrés. Això lliga amb el problema ecològic (Riera).

\* \* \*

Tinc un cert temor a la insistència en la **compartimentació**. El que es compartimenta més aviat és l'eina cultural i això, abans i sempre (Casassas). Però la compartimentació actual no és comparable a la del segle XVIII (P. Lluís, Riera). ¿Qui gosa posar els mínims per definir l'home culte, l'intel.lectual? (Casassas). En el sentit fort, l'intel.lectual "és aquella persona que tracta temes que no són de la seva especialitat", "és la consciència crítica de la societat". Un especialista, sense horitzó global, no pot ser intel.lectual (Berrio). L'home culte és el que tenia una visió de l'orbis intellectualis. L'home universal ja no existeix, però es fa difícil renunciar a una cultura global bàsica. Precisament amb el Renaixement, diferents branques (política, art, ciència, etc.) s'emancipen de la religió, que deixa de ser globalitzadora. El desplegament de la ciència-tecnologia dóna lloc a la supremacia de la raó instrumental i a l'home unidimensional, i dificulta una visió més integrada de l'home (P. Lluís).

\* \* \*

La **ciència és neutral**, el que pot no ser neutral és el científic (Casassas). La ciència és metafísicament neutra (no pot sancionar creences ni valors -encara que pot confrontar-los amb la realitat). Però, ¿és tan segur que la ciència és neutral? És una part de la nostra cultura que té una dinàmica pròpia que tendeix a esdevenir el tot: la nostra cultura és científico-tècnica. Això implica la pregunta de si hi ha progrés moral, polític, etc., autònoms. I si no n'hi ha, ¿què vol dir progrés? (P. Lluís). La ciència no sols és més ràpida que la moral, sinó que la fa canviar: que a la Xina tenir setze fills sigui un delicte s'explica per evolució de paràmetres científico-objectius (Nogués). D'altra banda, l'**ètica del científic** no pot ser una altra que la del ciutadà, de l'home (Casassas). No es pot dir que la medicina sigui ciència pura - estudis de la NASA, medicina esportiva- (Casassas). La ciència mai no és neutral: cal tematitzar que per parlar de ciència s'ha de parlar del poder. El poder impulsa la ciència -i també el científic. Avui, i pel que fa a les grans qüestions, el científic no investiga allò que vol sinó allò que altres volen que investigui. També caldria treballar el triangle "economia-ecologia-ciència": com es comporta aquesta ciència a la nostra societat degradada (Duch). Fins a la Revolució Industrial, la ciència és

autònoma i està a les mans dels científics. A partir de la Revolució Industrial, el sistema econòmic s'apodera de la ciència i la domina. A partir de la bomba atòmica, ja no és el sistema econòmic, sinó el bèl·lic el que la domina. Seran els administradors els qui organitzaran la ciència. En aquest sentit, no s'ha de magnificar el problema ètic del científic aïllat. La ciència s'usarà segons el model i els valors d'una societat determinada (Berrío). La manca d'ètica sembla una conseqüència de l'especialització -que no té solució- que inclou la manca d'un horitzó de conjunt. De vegades el científic més que no ser ètic, no té visió del conjunt (Nogués). Totalment d'acord amb la frase "la societat té la ciència que es mereix". La Xina va descobrir les pólvores quatre segles abans que la societat occidental, però no se li va acudir de fabricar-ne armes. La nostra societat és competitiva, agressiva (Duch). És tota la nostra societat la que perd la noció de globalitat (Berrío).

\* \* \*

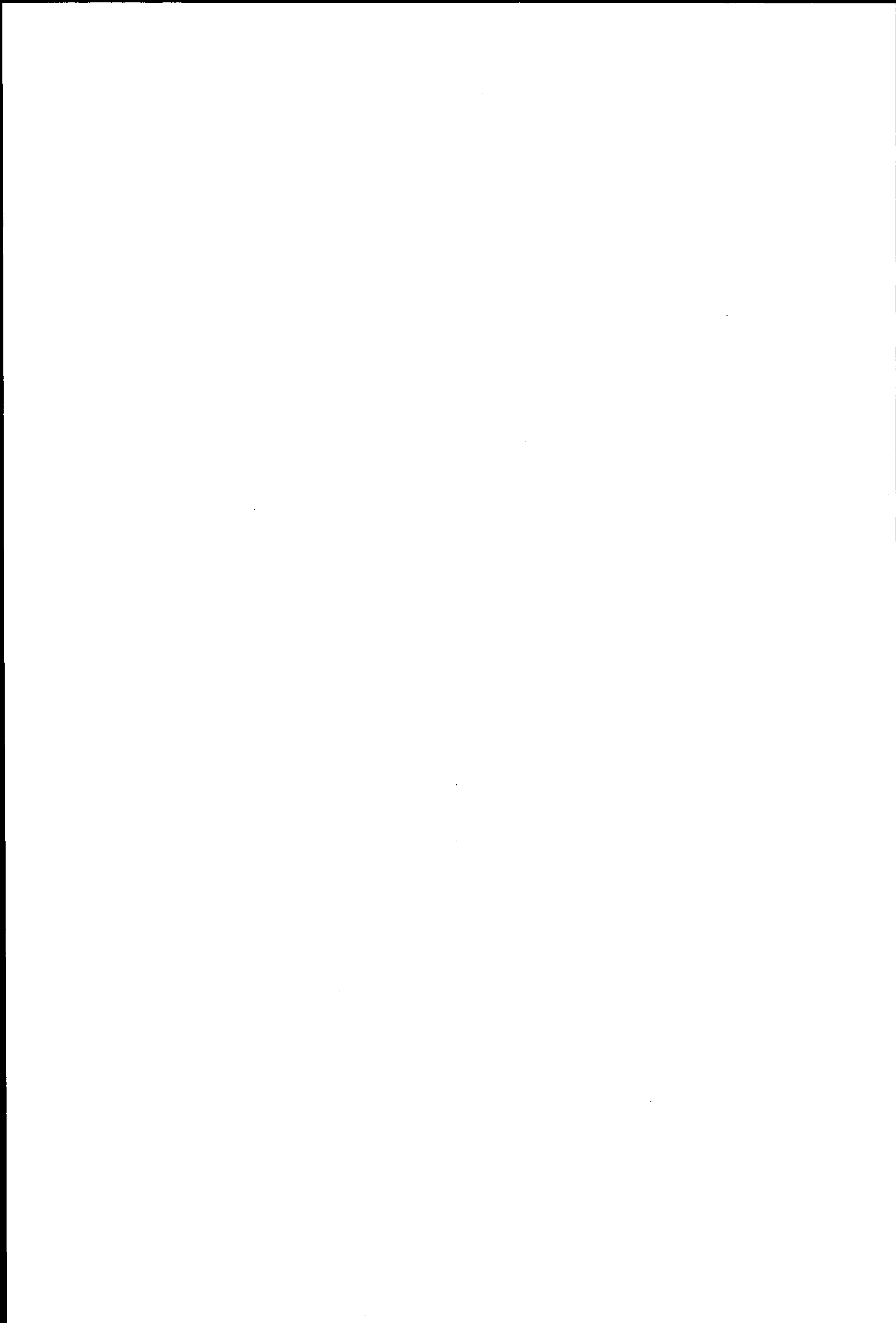
Cal no privilegiar el moment present -"mai com avui...". És cert que avui els canvis són més ràpids, però també ho és més la capacitat de resposta que aquest canvi comporta (Casassas). Sense voler magnificar el present, és ben cert que per la tècnica/tecnologia, avui per primera vegada la utopia és materialment possible (Berrío)

\* \* \*

Culturalment, és important anar contra l'abús de l'axioma que identifica la ciència amb la veritat. En positiu es pot dir que la ciència aporta una metodologia per arribar a afirmacions que es puguin sostenir (Nogués). Cal desemmascarar el fet que els científics s'hagin convertit en els mandarins de la societat actual. Combatre el dogmatisme, etc. (Duch). Cal estar molt alerta davant el dogmatisme científic. No hi ha pitjor filosofia que la que els científics passen d'"estranquis". La ciència ensenya com funcionen les coses, però la realitat última del món continua sent problemàtica: és una qüestió metafísica (P. Lluís).

\* \* \*

A part de les solucions pedagògiques, es podria assenyalar l'oportunitat de prestigiar les especialitats que apunten al conjunt -l'ecologia, per exemple- i que poden fer moure les altres (Nogués). La cultura global bàsica que s'hauria de promoure hauria de descansar sobre un bon coneixement de la llengua pròpia i a partir d'ella de la gramàtica profunda: -"La gramática es la puerta por donde se entra a todas las ciencias" - (Cervantes). La història essencial de la cultura és també abastable (P. Lluís).



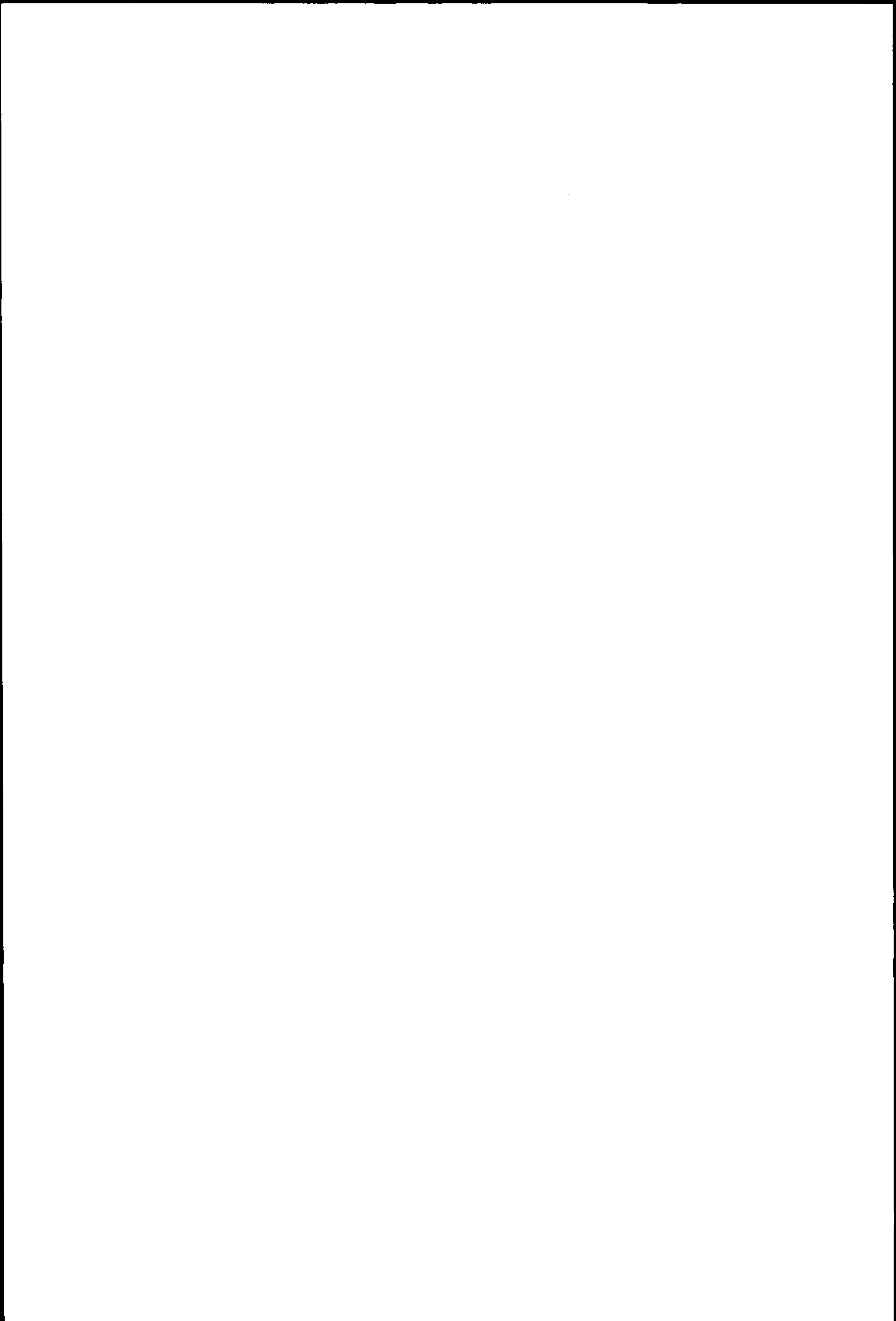
## LA CRISI DE LA CULTURA MODERNA

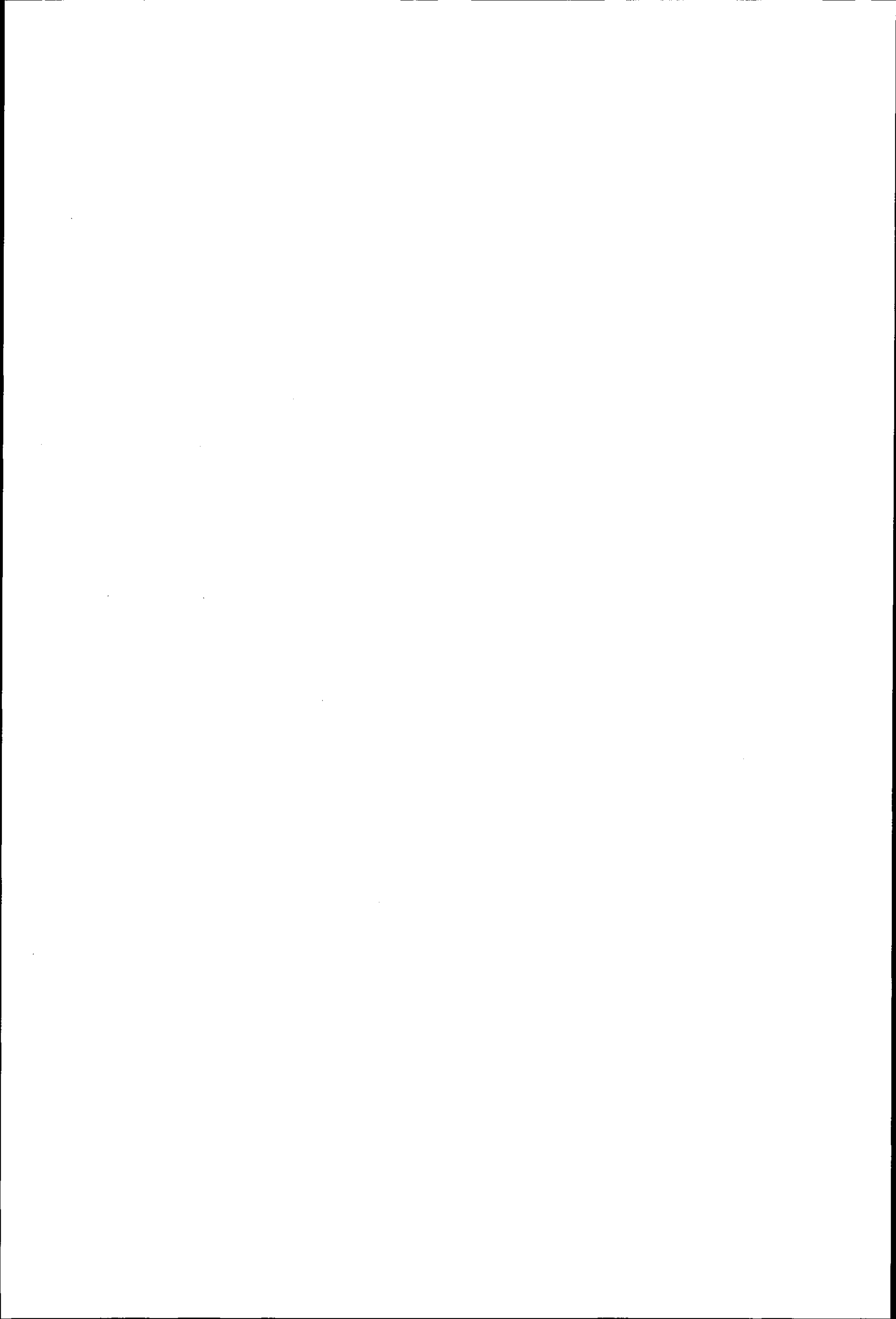
Pere Lluís Font

### Consideracions prèvies

- a) Tractament macrocultural de la cultura moderna.
- b) Concepte globalitzador de cultura = civilització (aspectes cosmovisionals i axiològics ["cultura"] + aspectes materials i tècnics ["civilització"]).
- c) Cultura moderna (postmedieval): la que ha anat emergint a Europa des del Renaixement fins al s. XX. La distinció entre "moderna" i "contemporània" té gairebé només interès didàctic. La distinció entre "moderna" i "postmoderna" és abusiva, és didàctica.
- d) Hipòtesi: vivim en un temps de canvis profunds en la cultura moderna. ¿Canvi d'època? ¿Simples reajustaments?
- e) Objectiu: analitzar les sis línies de construcció del món modern, per arribar a tenir una percepció global de la situació actual i del sentit de les transformacions profundes que s'estan produint en cada una d'aquestes línies, amb repercussió sobre les altres i sobre el conjunt.
- f) Utilitat de la comparació entre la situació actual i el pas del món medieval al món modern (resultat de la desarticulació de l'edifici teològic-polític cultural de la cristiandat i del conjunt de transformacions importants, significatives sobretot per la seva coincidència sincrònica i per la seva







## b) Transformacions

- Del Mediterrani al Nord. D'Europa a l'Atlàntic. De l'Atlàntic al Pacífic. Descolonització. Fi de l'hegemonia europea. Aparició de les superpotències. Policentrisme mundial.
- Planetarització de tots els problemes (econòmics, polítics, culturals).
- Balanç negatiu de quatre segles de domini europeu del món.
- ¿Futur d'Europa? ¿Sindicat d'ex-potències colonials? ¿"Cultura" europea? Planetarització de la "civilització" europea. El problema del racisme.
- A la recerca d'una nova forma no imperialista de relacions internacionals i interculturals.

## **4. Pensament: la filosofia moderna**

### a) Construcció

Grans descobriments culturals del Renaixement: l'humanisme (filologia, pedagogia, filosofia = ciència). Retrobament del món clàssic (per damunt de l'edat mitjana) com a punt de partença de la nova arrencada cultural. Alliberament de l'esfera intel·lectual. Fi del règim intel·lectual de cristiandat. Emancipació del pensament (i de la cultura en general). Secularització. Etapes del pensament modern: de l'humanisme a la "mort de Déu".

### b) Transformacions

- Crisi de l'humanisme. De la "mort de Déu" a la "mort de l'home". Triomf de la raó instrumental.
- A la recerca d'un nou humanisme (¿ateològic?, ¿científic?).

## 5. Ciència i tècnica: la tecnologia

### a) Construcció

- El fet cultural major des de l'època axial (Jaspers).
- Grans descobriments científics. La primera revolució científica (copernicanisme, mecànica clàssica, etc...). Emancipació de la ciència, no solament en relació amb la teologia, sinó també en relació amb la filosofia. Alliberament de l'esfera intel·lectual (bis). La segona revolució científica.
- Grans descobriments tècnics: impremta, màquina de vapor (primera revolució industrial), microelectrònica (segona revolució industrial). Conseqüències imprevisibles de la revolució microelectrònica: arcaisme de la "galàxia Gutenberg".

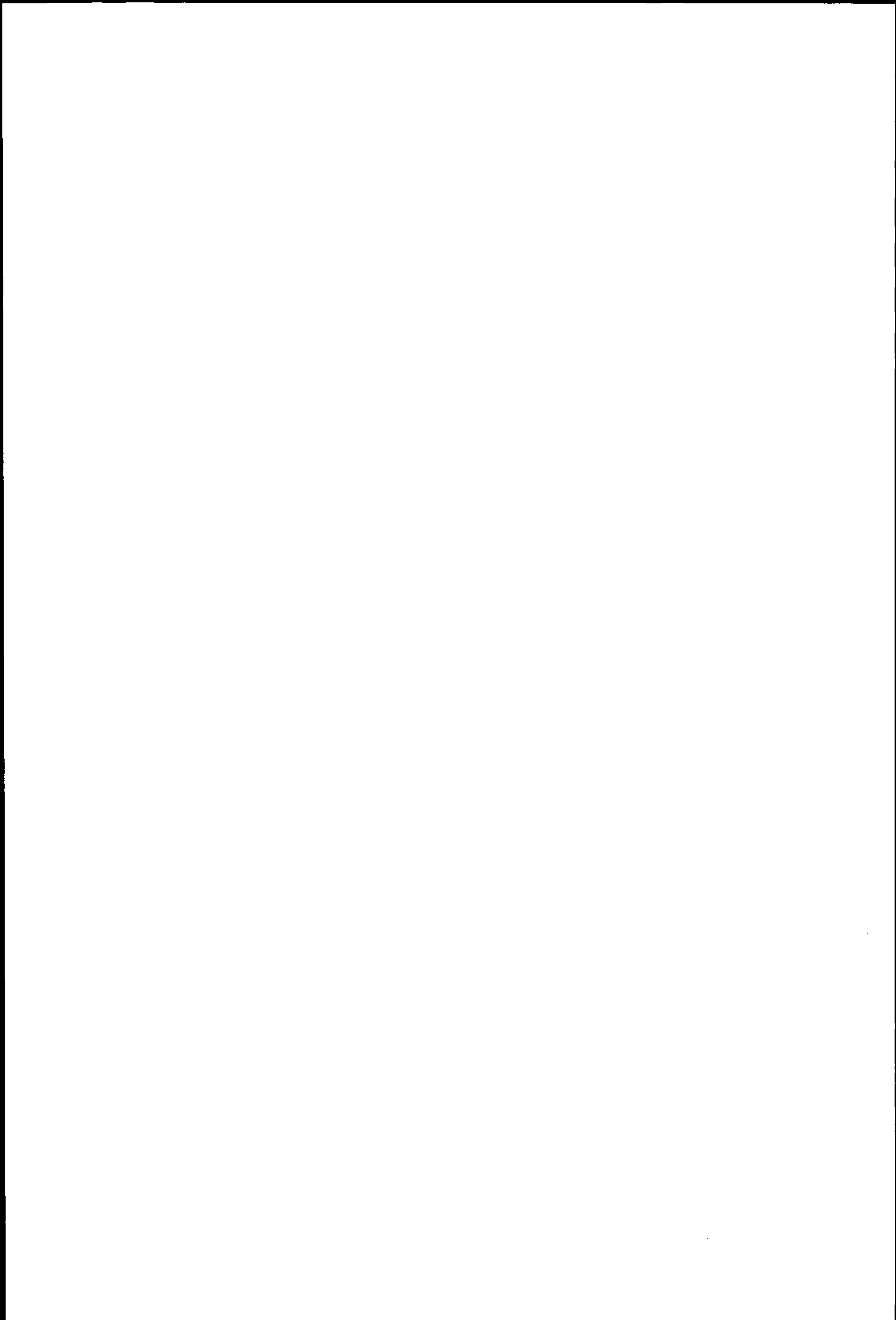
### b) Transformacions

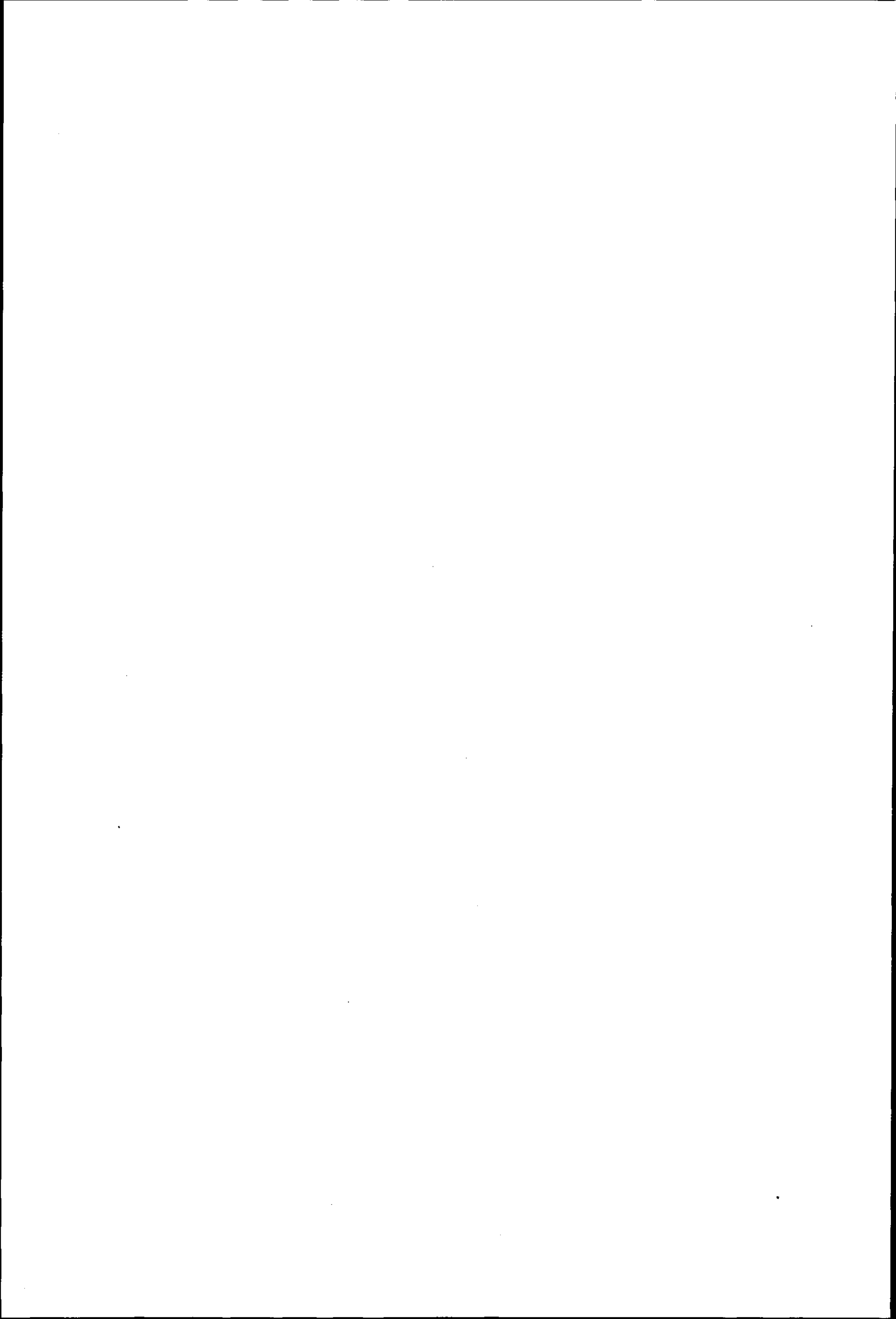
- Pèrdua de control de la ciència, esdevinguda fetitxe (l'altre fetitxe, l'estat). Ciència sense saviesa. Caràcter fàustic (prometeic [independència] i mefistofèlic [destructivitat] ) de la civilització moderna en tant que basada en la ciència: armes atòmiques, destrucció de la naturalesa.
- Unidimensionalitat de la cultura.
- Aliança dels dos fetitxes: el big brother d'Orwell.
- A la recerca d'una saviesa que posi la ciència al servei de l'home.

## 6. Religió: de la Reforma a la secularització

### a) Construcció

- La Reforma. Disgregació religiosa. Cuius regio, eius religio. Alliberament del món germànic. Paradoxalment (malgrat la





I com a tret recent:

#### 4. L'homogeneïtzació cultural

- a) Homogeneïtzació, estandardització, etc... per obra dels mitjans de comunicació social i de tota la indústria cultural. Tema de les mediacions culturals. La veritat com a producte social. Trencament dels canals tradicionals de transmissió cultural.
- b) Correctius necessaris: mecanismes de resistència personals i nacionals.

Resumint: si tenim en compte les transformacions de les sis línies de construcció del món modern, les seves transformacions i els seus supòsits, podríem considerar com a trets majors específicament culturals de la nostra època:

- a) Tres, que són el resultat de moviments de llarga durada:
  - 1. La secularització.
  - 2. El domini tecnològic.
  - 3. La fragmentació cultural.
- b) Tres més, que apareixen aquests darrers temps ("postmodernitat"):
  - 4. La crisi de fe en la raó.
  - 5. La crisi de fe en el progrés.
  - 6. La tendència a l'homogeneïtzació cultural.

¿Canvi d'època? ¿Transformacions culturals del nostre segle (crisi de l'estat, fi de l'eurocentrisme, secularització, domini tecnològic, etc...), comparables a les del Renaixement?

## Transcripció de la ponència de Pere Lluís Font<sup>2</sup>

Espero que aquest esquema, que és bastant desenvolupat, permetrà de seguir còmodament.

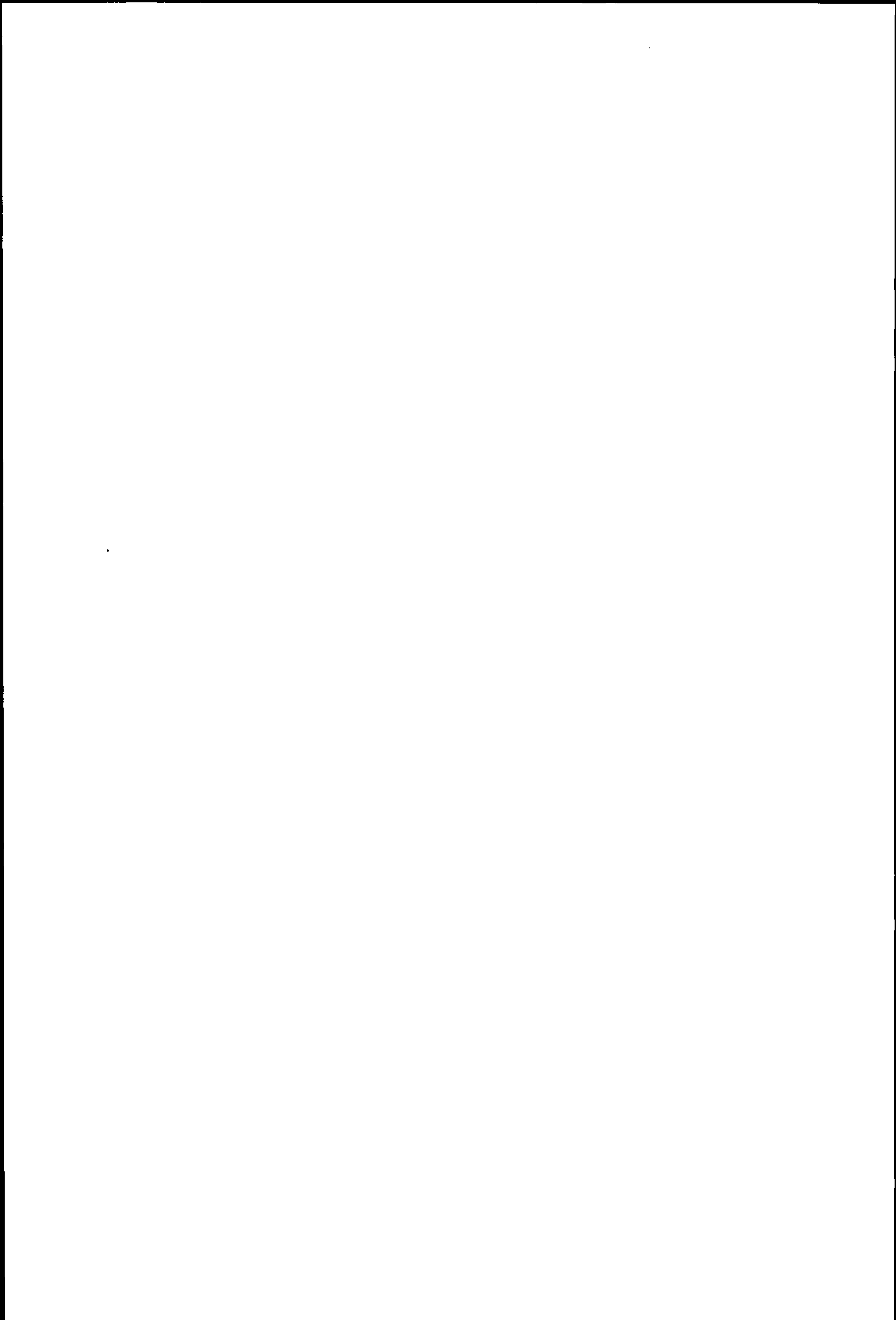
Aquesta intervenció meva té un caire una mica diferent de les altres perquè he començat amb unes consideracions prèvies, i voldria fer una mena de tractament -aquí en deia macrocultural- de la cultura moderna, és a dir, voldria intentar posar-la sobre la taula amb visió panoràmica, global. És un tipus d'aproximació que he intentat anar treballant des de fa temps; llavors això és una mena de buidatge de coses que jo tenia. És a dir, jo vaig començar a treballar aquest tema a partir de la pregunta sobre la postmodernitat i sobre el que volia dir això de la postmodernitat, i si és una paraula idònia. Aleshores, voldria dir una cosa molt grossa, voldria dir que sortim d'una època moderna i que entrem en una altra època, que es podria dir postmoderna. Jo penso que això de la postmodernitat, la paraula "postmodernitat", és una paraula massa grossa per un fenomen de les dimensions del que considerem, però la veritat és que ha circulat i em sembla que això és molt desorientador. En tot cas, establint la hipòtesi que la paraula postmodernitat, eventualment, podria servir per designar el que vol dir, doncs, vejam què passa.

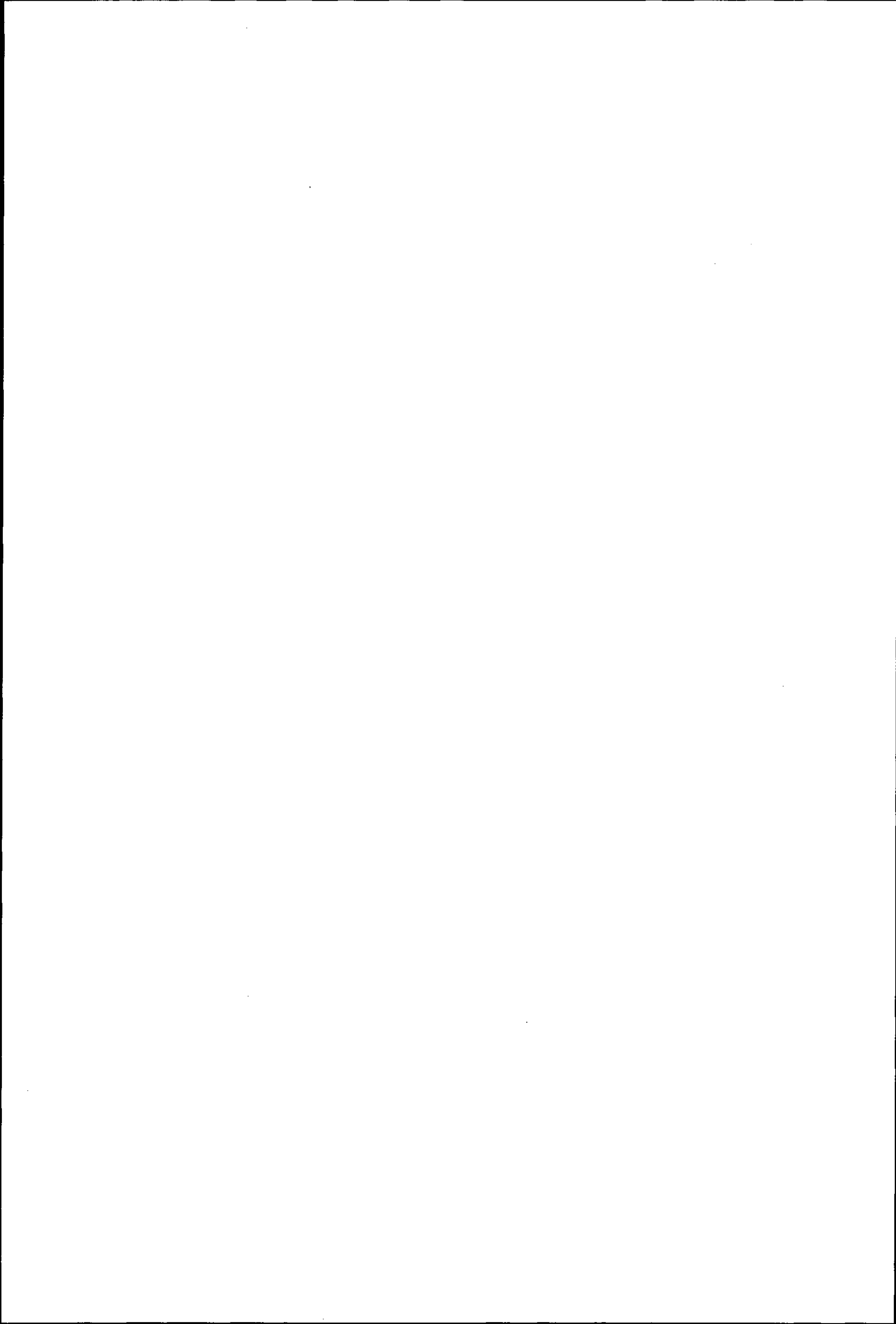
Intentaré veure quins són els vectors de la cultura moderna, quines són les seves línies de força, quines són aquelles línies que han anat construint el món modern a partir del Renaixement, -entenem "modern" en el sentit dels historiadors-, entenem per època moderna, a partir del Renaixement i fins que s'acabi. Per tant, en farem un tractament global.

---

<sup>2</sup> Les Fundacions editores es fan responsables d'aquesta transcripció ja que a l'autor li va resultar impossible revisar-la. L'exposició segueix fil per randa l'esquema precedent, que sí és obra de l'autor.







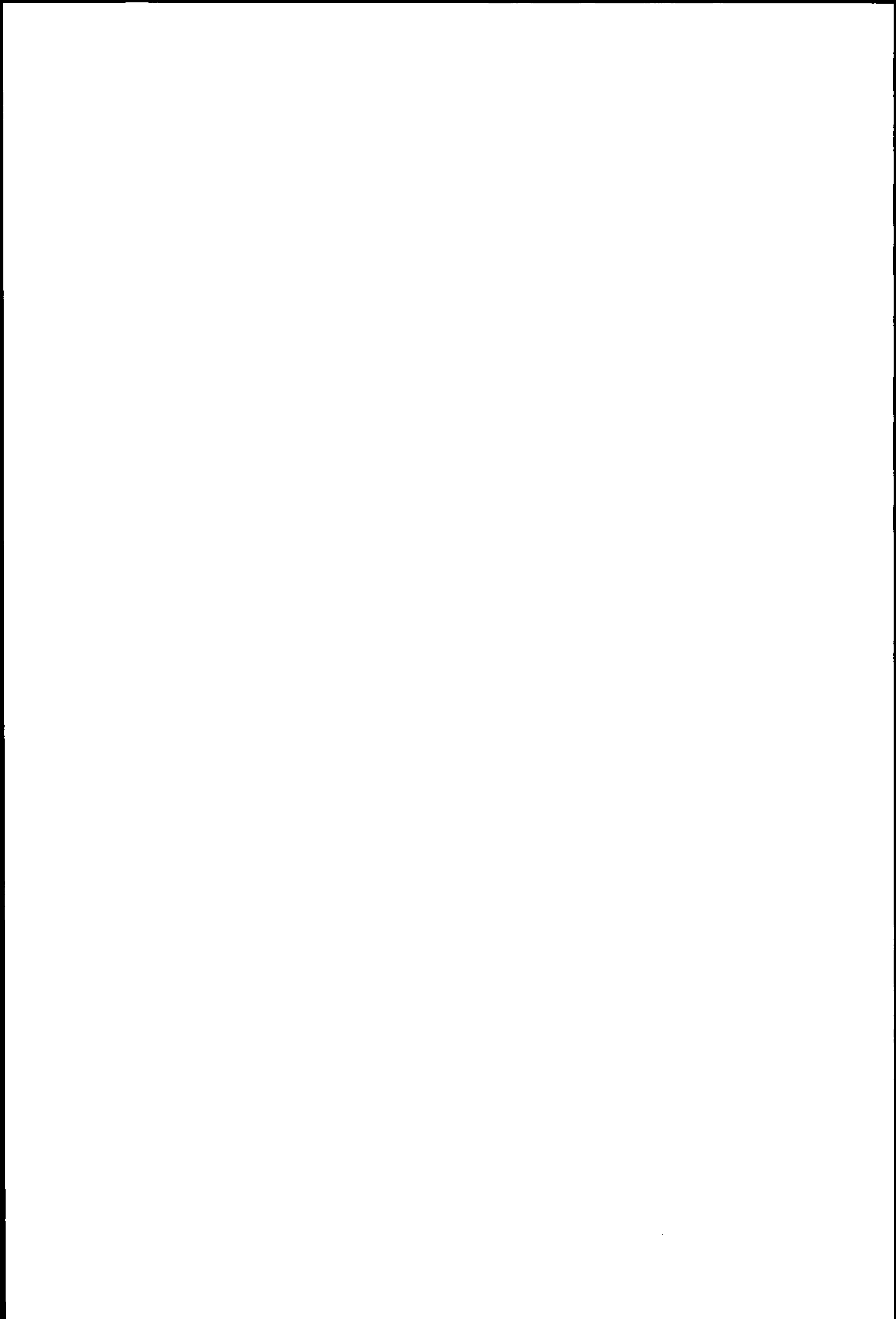
Es útil de comparar la situació actual amb el pas del món medieval al món modern. Una vegada més, sempre la vista al començament i la vista en aquest possible final. He de fer un parèntesi una mica dens -si es tractés de desenvolupar-lo demanaria més hores que tota la sessió-, simplement és una petita evocació: el pas del món medieval al món modern és el resultat -deia aquí- de la desarticulació de l'edifici teològic-polític-cultural de la cristiandat. La cultura medieval és una cultura molt compacta, molt orgànica. L'edat mitjana, almenys en la seva època, diguem-ne, de plenitud gòtica, em sembla que és una època que pot ser qualificada amb les categories d'Auguste Comte d'època orgànica i no d'època crítica. Epòques orgàniques o períodes orgànics: l'època moderna potser ho seria, i el barroc. Segons com, potser l'època de la Il·lustració, i fins i tot el període del Romanticisme. Són períodes relativament homogenis, on sembla que hi hagi una plataforma cultural important que és compartida per tothom. En canvi, hi ha altres èpoques en què tot és més dispers, o tot es posa més en qüestió.

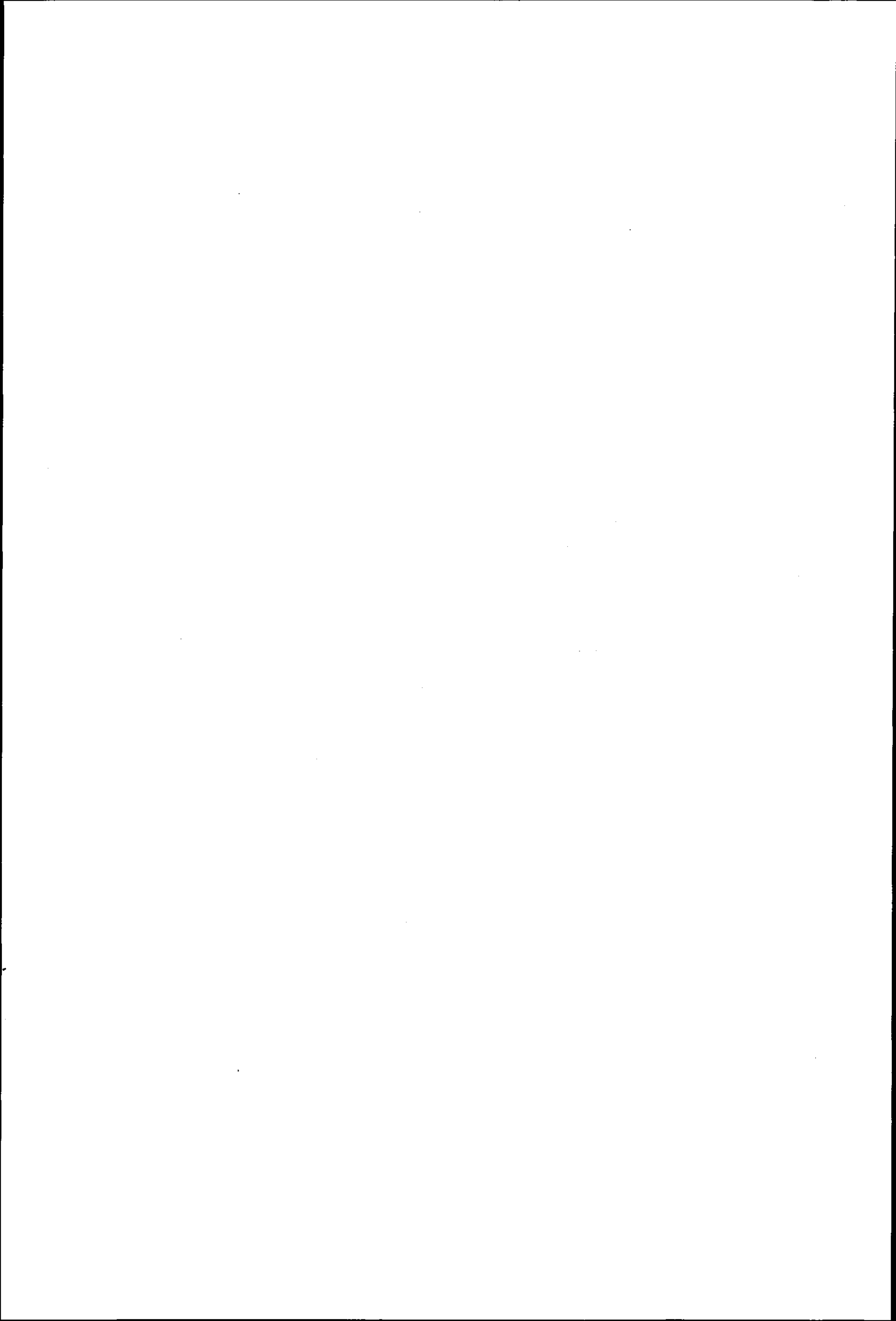
El resultat de la desarticulació d'aquest edifici teològic-polític-cultural de la cristiandat, (teològic-polític i teològic-cultural), la gran trencadissa, per mi, es fa ja en el segle XIV. El segle XIV és un segle on, el que crida més l'atenció és això, la trencadissa; i quan dic trencadissa vull dir, per exemple, que en aquesta gran síntesi medieval, l'autoritat, la fe, la raó, l'experiència, tot això lligava. L'autoritat de Déu que es revela, del Papa que interpreta, de la Bíblia que és allà on troben la revelació, d'Aristòtil que està al servei de la Bíblia, de l'experiència, que és el lloc que serveix de punt de partença de les proves de l'existència de Déu i és allà on es donen els miracles que serveixen per provar el fet de la revelació, etc. Tot això lliga. Síntesi teològic-cultural, síntesi teològic-política és allò que s'acostuma a resumir amb l'etiqueta de l'agustinisme polític, de la cristiandat, amb dos caps, un una mica més alt que

l'altre, el Papa i l'emperador. L'emperador teòricament, doncs, subjecte al menys a l'autoritat moral del Papa, els reis teòricament vassalls de l'emperador, etc... Per tant, un esquema piramidal i tot l'aparell temporal de l'estat al servei de les finalitats espirituals de l'Església, al servei directe o indirecte. Tot això es desmunta en el segle XIV i es desmunta històricament i hi ha, amb un cert desplaçament cronològic, qui en fa la teoria d'aquest desmuntatge, d'aquest desmantellament. Per exemple: hi ha una evolució en les relacions entre el poder polític, temporal, i el poder espiritual, hi ha les picabaralles dels Papes i els emperadors en l'edat mitjana, güelfs i gibel.lins , el rei de França, Felip el Bell, i el Papa Bonifaci VIII, etc. I immediatament vénen els teòrics, en el segle XIV Guillem D'Occam o marsili de Padua i ja fan la teoria de l'autonomia del poder temporal, i abans l'havia fet d'una manera més moderada el Dant, que era un gibel.lí, i abans l'havia començat a fer, d'una manera moderadíssima, sant Tomàs, que tenia una especial sensibilitat per l'autonomia de la raó, de la naturalesa, etc., perquè era més o menys aristotèlic.

Desarticulació de l'edifici teològico-político-cultural de la cristiandat i del conjunt de transformacions importants, significatives sobretot per la seva coincidència sincrònica i per la seva connexió estructural, que comença en el Renaixement i que es va desenvolupant en els segles posteriors. Aquestes línies, que comencen en el Renaixement i que es van desenvolupant en els segles posteriors, són les sis que he dit abans, i són els sis punts d'aquest paper:

- 1) Política (tema de l'estat).
- 2) Economia (el capitalisme).





XIV el rei de França és més poderós que l'emperador, aquesta subordinació és purament fictícia. Bé, és la creació de l'estat modern. És l'esclatament de la cristiandat i l'ensorrament de la doctrina teològico-política que la legitima (l'agustinisme polític). Aquí trobem un nou tipus de racionalitat política, quan dic racionalitat política podria pensar en Max Weber, que és qui ha fet la teoria de la racionalitat moderna en els diversos camps, la racionalitat política, la racionalitat econòmica. Aquí potser la racionalitat política la podríem relacionar amb el tema de la raó d'estat. Amb legitimació, primer encara teològica (la monarquia és de dret diví). La legitimació teològica, curiosament, es fa a França i a Anglaterra, són els anglicans i els catòlics francesos, qui fan aquesta legitimació teològica, mentre que per exemple els teòrics de la segona escolàstica a Espanya no fan aquesta legitimació teològica o la fan d'una manera més moderada. Vitoria i Suárez són els primers teòrics que tracten de legitimar el poder polític a partir del consentiment dels ciutadans. En abstracte l'autoritat ve de Déu, però per saber qui ha de dispensar l'autoritat, això no ens ho diuen. Aquest em sembla que seria el resum de la posició, curiosament, molt més laica dels autors de la segona escolàstica, molt més que la de Bossuet.

Obviament, això cal relacionar-ho amb el progrés de les idees de democràcia i drets de l'home (no és que els absolutistes fossin demòcrates), però l'absolutisme és un moment de la història de l'estat modern, al qual succeirà el liberalisme, amb la teoria liberal de l'estat que triomfarà amb la segona revolució anglesa al final del segle XVII i que ja havia triomfat, amb una mena de revolució que es va fer conjuntament amb la Guerra de la Independència, a les províncies unides dels Països Baixos, en el segle XVII. Són aquestes idees de democràcia, de drets de l'home, etc. del ciutadà, les que triomfaran, teòricament almenys, en la Revolució Francesa. Aquí hi ha una d'aquestes frases boniques que s'arrossequen per tot arreu perquè tenen un significat molt

profund: alliberament de l'esfera política. Aquesta paraula "alliberament", aquí em sembla que s'ha d'entendre en el sentit que l'esfera política, l'àmbit polític, s'allibera, s'emancipa d'una tutela que la tenia inhibida, la tutela teològica.

Alliberament de l'esfera política, i relacionat amb el que us deia al començament sobre les monarquies nacionals, en el camp cultural ens trobem amb el pas d'una cultura relativament homogènia (que era una cultura medieval, amb una única llengua de cultura que era el llatí), el pas d'una cultura i una llengua europees a les cultures i llengües nacionals. Les tradicions nacionals modernes: francesa, anglesa, alemanya en particular, són molt vives a partir del segle XVII i tot el que es fa en aquests tres àmbits culturals està marcat pel nacionalisme (em sembla que no és cap anacronisme projectat en aquesta època). Això s'aguanta, hi ha diverses transformacions, etc., però s'aguanta aquest model d'estat, jo diria que fins al segle XX. És ara quan observem que hi ha transformacions importants que el posen en qüestió, i que aquí agrupo en dos punts:

Neocrisi del concepte d'estat. Hi ha hagut una hipertròfia de l'estat: fetitxització, perquè efectivament l'estat s'ha convertit en un fetitxe que té vida pròpia i que, en certa manera, té tendència a devorar els ciutadans. És una màquina que s'ha hipertrofiat, que ha anat realitzant la seva essència de Leviatan, (una vegada més torno a Hobbes), puc dir Leviatan o Big Brother d'Orwell, llavors es planteja el problema de la limitació de l'estat. D'altra banda, aquest estat que apareix cada vegada més com totpoderós, que sempre té tendència a neutralitzar tant com pot la societat civil, està mancat de funcionalitat (allò que es diu sempre, massa gran per resoldre els problemes petits, massa petit per resoldre els problemes grans). Té un caràcter, d'altra banda, artificial l'estat-nació: les fronteres, no n'hi ha cap que s'aguanti, per més que els francesos fessin la teoria de les



fronteres naturals de l'hexàgon. Caràcter artificial de l'estat-nació, dic aquí que no s'hauria de confondre nació-estat, i que més voldríem que cada Nació tingués el seu estat com a forma natural d'organització d'un poble! Estat-nació és l'estat que artificialment es crea la nació, la nació-estat seria la nació que, amb una certa naturalitat, crea el seu estat. Apareixen, d'altra banda, les comunitats superestatals, constel·lacions d'estat, unitat europea, diverses agrupacions, i apareixen les superpotències que donen lloc a un nou règim de sobirania limitada

L'altre dia ho estàvem comentant: jo deia que la diferència amb la sobirania limitada de l'edat mitjana, és que ara l'emperador té autèntic poder; l'emperador, des de la Primera Guerra Mundial, sobretot des de la segona, per nosaltres és el President dels Estats Units, òbviament, i els estats de l'òrbita de cada una de les grans superpotències tenen de fet una sobirania limitada. Sembla que ara hi ha novetats, ningú no s'hauria cregut que amb els anys haguéssim de veure el que estem veient als països de l'Est. Sembla com si això no acabés de ser ben bé així.

Un altre aspecte del semifracàs de l'estat modern és la dificultat per fer efectiva la idea de democràcia, democràcia intraestatal i interestatal. Relacions entre els estats, que s'assemblen molt a les relacions entre individus en l'estat de naturalesa, que estan regulades per dret. Democràcia formal/ democràcia real, tots aquests problemes, són dificultats de fer efectiva la idea de democràcia. Després hi ha el tema de les discriminacions, els desordres sexuals, racials, etc., etc. El tema de la pau, de l'armamentisme, etc. Tot això es podria desenvolupar i ens donaria com a saldo segurament un resultat no gaire brillant de les funcions de l'estat modern, i llavors aquí vindria la pregunta: ¿com podria ser un nou model d'estat?. I no s'hi val a dir: l'estat és superat, l'estat ha de ser superat, etc. La societat sense classes és una societat sense estat, és una qüestió de noms

simplement. S'entén per estat aquest mínim d'organització política que és la regla del joc que permet evitar la llei de la jungla, se'n pot dir estat o se'n pot dir el que es vulgui, però sembla molt difícil de pensar que no és necessari. El problema és el de la seva funcionalitat.

2) El tema de l'economia, em sembla que el caracteritza com a terme l'economia capitalista.

L'aparició del capitalisme és difícil de datar. Segons els gustos, podria datar-se en l'època de l'aparició de la burgesia a l'edat mitjana, o bé en èpoques posteriors, especialment en el mercantilisme, el liberalisme, el lliurecanvisme, el segle XVII. En tot cas, el que sí que hi ha és una consolidació progressiva de les conquestes econòmiques i socials de la burgesia, que marca els inicis positius del capitalisme i diverses etapes. El capitalisme representa la liquidació del feudalisme com a règim econòmic i social, i trobem aquí un nou àmbit de racionalització, de racionalitat. Trobem la racionalitat econòmica en dues formes principals al començament de l'època moderna: mercantilisme i lliurecanvisme, i després diverses formes de capitalisme posteriors. És l'alliberament de l'esfera econòmica. Aquí cal considerar la diferència entre l'esfera política i l'esfera econòmica ( que podria fer pensar en Hegel, que sembla que és el que n'ha elaborat millor la teoria) i les repercussions polítiques, òbviament: les revolucions burgeses són, finalment, el resultat de l'esforç d'una classe social que s'ha enriquit i que no té el paper polític que correspon al seu paper econòmic, i que no para fins a tenir el paper polític corresponent.

Quant a les transformacions, hi ha coses que són clares: el desbordament dels límits estatals, multinacionals, l'imperialisme econòmic, el neocolonialisme, les superpotències econòmiques. El fracàs d'un sistema de distribució de béns i serveis. El

capitalisme ha funcionat en la mesura que ha practicat una certa forma d'explotació, primer més brutal i després més suau, potser més dissimulada, és el preu de la seva supervivència. Explotació d'uns individus per uns altres, explotació d'uns països per uns altres, problemes de l'atur, del Tercer Món, del quart món, de la fam, de la pobresa, de les necessitats induïdes perquè el sistema pugui funcionar, etc.

L'aparició de sistemes alternatius i mixtos es produeix en el segle passat; s'hauria de pensar en el socialisme i en sistemes mixtos, que són la major part dels sistemes que veiem, que tenen com a referència fonamental, ja sigui el capitalisme ja sigui el socialisme, però finalment són, cada vegada més, sistemes mixtos.

### 3) El tema de la geografia.

Una altra cosa comença molt clarament en el Renaixement: els grans descobriments geogràfics que donen lloc a l'imperialisme colonial. És la primera vegada, després dels romans, que hi ha un imperialisme colonial i, a diferència d'aquest, amb discontinuïtat territorial; els europeus parteixen el món territorialment discontinu. És una situació diguem-ne nova, no hi havia hagut mai cap imperi amb discontinuïtat territorial. És la superació de l'antic món conegut "ecumene", i amb això comença una història mundial que deixa de ser una sèrie d'històries paral·leles: la història d'Europa, la de l'Índia, la de la Xina, etc. Ara és una història cada vegada més unificada i amb un protagonista que és Europa.

Europa és la mestressa del món; apareix l'eurocentrisme. Europa, durant tres segles, fins a la Primera Guerra Mundial, ha tingut l'hegemonia, i el món modern és la història d'aquesta hegemonia europea en el món. La situació aquesta, òbviament, ha canviat. Primer, l'eix es va desplaçar del Mediterrani cap al nord; a mesura

que avança l'època moderna van fent-se cada vegada més importants els països del nord, a costa dels països del sud d'Europa. Després l'eix s'ha desplaçat d'Europa cap a l'Atlàntic, en dos pols, i ara sembla que es va desplaçant de l'Atlàntic cap al Pacífic. Hi ha hagut el fet de la descolonització, Europa s'ha anat retirant a casa seva, i no pas voluntàriament. En tot cas, continua el saldo de l'operació descolonitzadora, és la fi de l'hegemonia europea i potser la data simbòlica d'aquesta fi de l'hegemonia europea podria ser la Primera Guerra Mundial, de la qual sorgeix la primera de les superpotències del segle XX, els EUA. A partir de la Segona Guerra Mundial hi ha una certa simetria entre les dues superpotències. Hi ha una superpotència, però el sistema de superpotències segurament hauria de ser matisat per allò que havíem dit del policentrisme mundial.

Hi ha constel·lacions d'estats més o menys encapçalats per superpotències, en qualsevol cas, tenim els Estats Units, Europa, el món àrab, Australàsia, el Japó, Llatinoamèrica, etc. Grans constel·lacions, grans àrees. La planetarització de tots els problemes és una de les dimensions d'aquesta crisi d'eurocentrisme. Hi ha problemes econòmics, polítics, culturals, etc., es barregen una colla d'idees... en qualsevol cas, és el lloc potser de fer un cert balanç més aviat negatiu de quatre segles de domini europeu al món, quatre segles d'espoliació; segurament s'hauria de matisar el judici, però em sembla que difícilment es podria negar que són fonamentalment quatre segles d'espoliació. Llavors, la pregunta és pel futur d'Europa. Aquí ve alguna cosa que vaig sentir no sé on: ¿és alguna cosa més Europa?, o ¿pot ser alguna cosa més que un sindicat d'ex-potències colonials, que està a la defensiva per sobreviure?; ¿quin paper pot fer?, ¿té sentit parlar de cultura europea?, ¿què vol dir una cultura europea? Per un cantó sembla que es problematitza el concepte mateix de cultura europea: hi havia una cultura europea en l'edat mitjana, hi ha hagut, diguem-ne, cultures nacionals, òbviament, amb elements comuns durant l'època

moderna i hi ha la tendència cap a les organitzacions supraestats. És el moment de preguntar-se què pot voler dir una cultura europea, si és que vol dir alguna cosa; a mi em sembla que sí que vol dir alguna cosa, si més no perquè la cultura europea és la que s'ha realitzat a Europa a partir de dues fonts fonamentals, dues o quatre, segons com es consideri: el judeocristianisme i el món greco-romà.

En tot cas, una cultura que tracti de desenvolupar l'herència del món judeocristià i del món greco-romà és definitòria de la cultura europea.

#### 4) Tema del pensament, la filosofia moderna.

Aquí també hi ha una data important, el Renaixement. Amb el Renaixement la filosofia recomença, perquè s'emancipa de la teologia, deixa de ser ancilla, deixa de ser serventa de la teologia; per tant, el pensament és autònom i pren com a primera forma l'humanisme, que és una forma no específicament filosòfica, però amb una certa càrrega filosòfica. L'humanisme el definiria com el redescobriment del món clàssic greco-romà. Primer els descobridors s'enlluernen per la seva bellesa formal. Després, tracten de veure-hi un cert instrument civilitzador i en fan una eina pedagògica; em sembla que el que defineix l'humanisme és el projecte pedagògic d'educar la humanitat europea encara cristiana utilitzant els clàssics greco-llatins. I a mesura que va passant el temps hi ha cada vegada més interès pels continguts, i llavors es fa el descobriment de les escoles filosòfiques de l'antiguitat: platonisme, aristotelisme, estoïcisme, etc.

En canvi, l'humanisme és reaci a la ciència. L'humanisme agafa la ciència només com a pretext literari. Segurament una de les coses que d'una certa manera tallarà el moviment humanístic serà els començaments de la ciència, i una altra serà la Reforma i la

Contrareforma. La Reforma va, en bona part, a contracorrent de l'humanisme. L'humanisme pensa en funció de l'home, la confiança en l'home, etc. La Reforma és el lloc on se subratlla la corrupció de la naturalesa humana pel pecat original, és el lloc on es calumnia la raó. D'altra banda, la Contrareforma, amb la seva visió tirant a pessimista del món, serà també un moviment cultural que tallarà l'humanisme en els països llatins, com la Reforma l'havia tallat en els països germànics. Per damunt de l'edat mitjana i com a punt de partença de la nova arrencada cultural hi ha l'alliberament de l'esfera intel·lectual. Hi ha dos aspectes d'alliberament de l'esfera intel·lectual: un és això que en diem el pensament, la filosofia, i després la ciència. És la fi del règim intel·lectual de cristiandat, en la mesura que el pensament s'emancipa, deixa de ser servent de la teologia; és l'emancipació del pensament, de la cultura en general; és la secularització del pensament. I aquí, si tinguéssim temps i ganes, podríem repassar els moments d'aquest procés de secularització i com l'humanisme tracta d'aliar l'herència greco-llatina amb l'herència judeocristiana. A més, la majoria dels humanistes, pràcticament tots, són i es consideren "humanistes cristians". Però el fet és que entre aquests dos elements que ara estan molt harmonitzats, la raó i la fe, la raó va creixent; i al costat d'això hi ha regressió sociològica i cultural del cristianisme. Aquesta regressió sociològica i cultural del cristianisme va acompanyada d'una crítica cada vegada més radical. En l'època de la Reforma, la crítica és fonamentalment crítica de l'Església, però després vindrà, en l'època de la Il·lustració, la crítica del cristianisme com a religió positiva i, en general, de les religions positives; i més tard vindrà la crítica radical de les religions, que culminarà culturalment amb allò que en podem dir "la mort de Déu". El fet és que la cultura ja ha deixat de tenir el centre de gravetat teològic. Ja no té Déu com a pedra angular, és això que en diem la mort de Déu.

En el segon punt es parlava de crisi de l'humanisme perquè durant segles, fins a l'època de Nietzsche, els grans protagonistes de l'humanisme, cada vegada menys cristià, sembla que s'encaminaven cap a pensar que humanisme i teologia són incompatibles i, per tant, que perquè l'home visqui Déu ha de deixar de ser el punt de referència. Em sembla que tenien tendència a pensar Déu i l'home com a competidors; aleshores si guanya l'un, l'altre perd i a l'inrevés. Qui en va fer la teoria va ser, fonamentalment, Hegel, però després, seguint aquest esquema, Marx i Nietzsche. En canvi, des de fa uns decennis hi ha cada vegada més veus que comencen a interrogar-se sobre les possibilitats d'un humanisme ateu. Uns, per dir que sí, i d'altres per posar-ho en qüestió. La pregunta és si la mort de l'home és una certa conseqüència de la mort de Déu. Ara, uns quants filòsofs una mica passotes, partidaris del pensiero debole i postmoderns, parlen de la mort del subjecte com una mena de conseqüència de la mort de Déu. Una desconfiança en la raó, en la raó teòrica i en la raó pràctica, i el que queda com a residu és el triomf de la raó instrumental. I aleshores ve la pregunta: aquest nou humanisme, ¿quina especificitat podia tenir? Un nou humanisme, que un podria pensar si pot ser ateològic, sí caldria pensar més en la ciència i parlar d'un humanisme científic; i també hi ha el problema de les relacions entre cultures.

##### 5) El tema de la ciència.

Començaria constatant que és el fet cultural més important de l'època axial en què hi va haver les transformacions culturals de la humanitat des dels segles V, VII a.C. i fins al començament de l'era cristiana. Després, només hi ha hagut un esdeveniment comparable al que va passar llavors. Un esdeveniment en la història cultural del món, que és l'aparició de la ciència moderna. Em sembla que quan es miren les coses sota aquesta perspectiva l'aparició de la ciència moderna és un esdeveniment tan gros que aquí només faig referència simplement a coses ben sabudes, tant a

descobriments científics com a punts de partença del Renaixement: el copernicanisme etc...

La ciència neix emancipant-se. Emancipant-se, no solament de la teologia, sinó emancipant-se també de la filosofia, cada vegada més. L'època moderna és el període de la progressiva emancipació de la ciència en relació a la filosofia, a la metafísica.

L'altre aspecte és també l'alliberament de l'esfera intel·lectual. I si continuessim la història hauríem de referir-nos a la relativitat, a la física quàntica, etc. Com a línia, està posada en paral·lel però, òbviament, no és paral·lela sinó que és la cosa mateixa: els descobriments tècnics, se n'hauria de dir "tecnològics" a mesura que van sent resultats de l'aplicació de coneixements científics: la impremta, la màquina de vapor, etc., de conseqüències certament imprevisibles.

Passen coses alarmants en el camp de la ciència, i aquí prendríem nota d'una cosa tan grossa com el risc de pèrdua de control de les conseqüències de la ciència. La ciència ha esdevingut fetitxe, i l'altre fetitxe és l'estat. La ciència sense saviesa; aquestes coses que es diuen, com ara el caràcter fàustic de la ciència, potser afinant una mica més podríem dir-ne caràcter prometeic, caràcter mefistofèlic -pensant en càrregues d'afectivitat possibles. De la civilització moderna, en tant que basada en la ciència, llavors vénen les armes atòmiques, la destrucció de la naturalesa, etc.

Un altre aspecte important és el tema de la unidimensionalitat de la cultura. Aquí a mi no m'agrada gaire heideggerianitzar, però Heidegger crec que diu coses profundes en el tema de la tècnica. M'agradaria d'intentar distingir: en l'actitud política de Heidegger hi ha coses que es poden discutir en elles mateixes, independentment de quines hagin estat les seves actituds polítiques. Algunes coses no són destriables de l'actitud política,



altres coses, sí. La idea de Heidegger és que la cultura occidental s'ha abocat al concepte del destí, està abocada al domini de la tècnica i que la tècnica és omnicomprendiva i té tendència a neutralitzar les altres dimensions de la cultura i de l'home. En aquest sentit, això sintonitza bastant amb allò de Marcuse, que era força heideggerià, de l'"home unidimensional". Si pensem en l'aliança dels dos fetitxes, aleshores el gran problema seria alguna saviesa que posi la ciència al servei de l'home.

#### 6) El tema de la religió.

Finalment, hi ha el tema religiós, que és un altre tema que també es desencadena a l'època del Renaixement, amb la Reforma, amb les guerres de religió, etc. La Reforma, la disgregació religiosa cuius regio eius religio. De passada s'ha de recordar que la Reforma és l'alliberament del món germànic: ( hi ha aspectes polítics de la Reforma absolutament innegables). El món germànic vehicula per mitjà de la Reforma la seva aspiració a l'autoafirmació enfront un món llatí, de Roma. Paradoxalment, malgrat la doctrina del pecat original i la crítica de la raó que van a repel de l'humanisme, la Reforma va contribuir a l'alliberament de les terres del Papa. I d'això, penso que val la pena prendre'n nota, em sembla que és veritat. Hi ha aquella doctrina famosa de Luter, la doctrina dels dos regnes: el regne de Crist i el regne d'aquest món. En la mesura que Luter explica que el regne d'aquest món (la ciència, la política, la moral) són cristianament irrellevants, els deixa abandonats a la seva dinàmica i per tant els allibera. Els dóna la possibilitat de deixar-los abandonats a la seva dinàmica, i per tant indirectament, contra la seva voluntat, fa una operació teòrica que té com a conseqüència l'alliberament del món del profà. I amb això lliga una altra cosa que sí que no va resoldre l'humanisme, sinó que va en la mateixa línia d'humanisme: el tema del dret de la consciència, del lliure examen, etc.

Tema de la Reforma: amb independència de la Reforma però amb relacions socials, polítiques i culturals amb la Reforma, hi ha el tema de la regressió sociològica de la religió i de la crítica teòrica de la religió. Bé, són coses conegudes.

Tema de la tolerància: és d'aquests temes que travessen tota l'època moderna, que són típics de l'època moderna. El tema de la tolerància es planteja sobretot a partir del Renaixement i també de les guerres de religió. Algun pensador futurista del segle XV ja ho havia plantejat, sembla com si s'hi hagués anticipat, es tracta de Nicolau de Cusa.

Tema del pluralisme ideològic i del pluralisme religiós.

Aquí hi ha una cosa que m'agradaria tractar. La base cristiana de l'humanisme; en dic "humanisme" perquè en cert moment és un humanisme laic, és un humanisme que pretén tenir base filosòfica. És un humanisme il·lustrat. Em veuria amb cor de defensar que si s'aguanta com un humanisme, que d'altra banda encara parla de Déu, però no ja del déu de l'Església, del déu cristià, sinó del déu dels filòsofs, del déu deista, és perquè el déu dels filòsofs és una mena de decantació racional del déu de l'hinduisme i del cristianisme, que s'aguanta mentre dura l'impuls religiós i, quan l'impuls religiós s'acaba, s'ensorra també aquest déu dels filòsofs i aquest humanisme de base en una certa teologia filosòfica. És a dir, la invocació de l'ésser suprem, dels protagonistes de la Revolució Francesa, com una mena de fonament implícit dels grans ideals de la llibertat, la igualtat i la fraternitat, es dona perquè encara hi ha la inèrcia cristiana, i quan la inèrcia cristiana s'aguanta comença a fer vergonya de parlar de l'ésser suprem com a fonament dels grans ideals de la modernitat. Llavors, el procés cultural s'accentua en el segle passat i desemboca finalment en aquella formulació nietzschiana de final de segle.

Situació posterior: entre el Nihilisme i Restauracionisme. Em sembla que són les dues tentacions.

Un altre aspecte de la situació religiosa d'aquest final d'època moderna seria la confrontació, que de fet es dona com més va més i sembla previsible que anirà augmentant, entre les grans tradicions religioses. Fins ara, els cristians es barallaven entre ells: catòlics, protestants, etc., ara és el cristianisme que s'ha de confrontar amb l'islam i són les religions europeïstes que han de confrontar-se amb les grans concepcions religioses de l'Àsia, etc, I això com a resultat de la mundialització de tots els problemes.

Aquí, en aquesta nota del final de la plana 134 de l'esquema inicial, subratllava la rellevància del sincronisme de tots aquests fenòmens. És a dir, tots tenen la seva arrancada en l'època del Renaixement, es van desenvolupant al llarg dels segles XVI, XVII, XVIII i XIX i cap a finals del segle XIX i durant el segle XX ja apareixen aquestes transformacions, aquests canvis, aquestes situacions relativament noves. Sincronisme de les sis línies de construcció del món modern, tant en la seva emergència com en les seves transformacions recents.

A continuació deia que la Il·lustració va explicitar dos supòsits comuns en aquestes sis línies de força, que em sembla que no són com dues línies més sinó que, en certa manera, animen totes aquestes i que són: la fe en el progrés i la fe en la raó. Per aquest ordre, simplement, perquè hi ha fe en el progrés i es té aquesta fe en el progrés, perquè es creu haver trobat l'instrument del progrés que és la raó. Això és una cosa explicitada en el s. XVIII, però que em sembla que a partir del moment que s'explicita es pot projectar enrere, i llavors s'il·lumina retroactivament la història dels dos segles anteriors i també el que ha vingut després.

La fe en el progrés, progrés indefinit i global, progrés indefinit sempre endavant i global, és a dir, en els diversos aspectes de la cultura, de la vida humana comandats pel progrés científic. El progrés científic és el que fa anar endavant i, a través dels altres camps, teòricament, seguir-ho. Durant el segle XVIII alguns ho van posar en qüestió. Van ser Rousseau i Kant, que van subratllar que el progrés científic no arrossega necessàriament el progrés polític, el progrés social, el progrés liberal, etc. Per tant, hi ha diversos ritmes de progrés i hi ha diversos àmbits de progrés, diverses línies que poden no anar juntes. En tot cas, la "vulgata il.lustrada", una certa filosofia optimista de la història. A mi em sembla que no es pot parlar de crisi actual, sinó de crisi de la idea de progrés, almenys del model il.lustrat i desenvolupista de progrés, i, per tant, la pregunta aquí seria: ¿què pot voler dir "progrés"? Progrés en si mateix sembla que és una cosa que només pot tenir connotacions positives. Progrés, ho diu la paraula mateixa, és anar cap a millorar. Un tipus de progrés: qualitatiu més que quantitatiu; un tipus d'augment, benestar, augment de distribució de béns materials i culturals, etc. Sembla que això ha de ser possible.

Creure en la raó com a instrument d'alliberament i progrés. Si els il.lustrats eren tan optimistes és perquè creien haver trobat l'instrument del progrés que és la raó. La raó en el seu exercici teòric o bé la raó i l'experiència, l'experiència forma part de tota aquesta maquinària de la raó. Hi ha unes exigències intel.lectuals de la raó: la raó especulativa, la raó crítica, i unes exigències ètiques, la raó pràctica. Penso que el que actualment està en crisi quan es parla de crisi de la fe en la raó, és una espècie d'abdicació d'aquestes exigències intel.lectuals i crítiques ètiques de la raó, que fan que la il.lustració es quedi a mig fer: la il.lustració inacabada.

En aquest cicle de la cultura moderna, a vegades sembla com si el fet estigués consumat, i d'altres vegades sembla com si hi hagués coses que s'haguessin quedat a mig camí, i les discussions que observem són a vegades que algunes coses han avançat molt i d'altres s'han quedat a mig camí. Crisi actual de fe en la raó, - quan dic actual vull dir, corresponent cronològicament a això que en diem "la postmodernitat". Pràcticament, doncs, al nostre país, els dos darrers decennis, a partir de la Dictadura, i parlant en gros potser a Europa del final de l'època existencialista. Dimissió de la raó (posem-hi un interrogant). Igual que el tema del pensament dèbil. Per pensament dèbil s'entén no ser dogmàtic és una cosa positiva. Si per pensament dèbil s'entén abdicar de les exigències intel·lectuals i ètiques de la raó, això és una dimissió. Jo tinc la impressió que té molt d'això, i estimulat, a vegades, per grans pensadors. Els grans patrons de la postmodernitat, òbviament, Nietzsche i Heidegger, que són dos filòsofs que per mi no són maîtres à penser o models de maîtres à penser, potser perquè són dos filòsofs del destí i això del destí és una cosa que em fa molta por. Llavors, ¿què queda si s'ensorra la raó especulativa i la raó pràctica? Queda la raó instrumental, una vegada més, i la raó racionalitzadora. La raó racionalitzadora és la raó de la "guineu que quan torna perquè no pot haver els raïms, se'n torna convençuda que són verds". La raó justificadora, la raó legitimadora, etc., que té com a característica el fet que un es creu els resultats de la racionalització.

Amb això allarguem la llista de trets característics de la cultura moderna en les seves darreres etapes. Per completar els trets culturals del món modern, voldria afegir encara una altra cosa que em sembla important sobre la fragmentació de la cultura; i això també ve de lluny, això també ve del començament de l'època moderna. La cultura moderna neix sota el signe d'una triple divisió. I això malgrat el manteniment d'allò que a l'època de Leonardo se'n deia "l'uomo universale", el que els francesos del

s. XVII en deien "l'honnête homme", és a dir, l'home culte, no especialista, l'home honrat, al mateix temps elegant, etc. Hi ha un cert ideal de l'uomo universale que em sembla que a Europa té exemplars fins a l'època de Goethe i després ja no. Fins a una època en què encara una persona de molt talent podia pràcticament abastar en una sola mirada tot el saber de l'època, i posseir-lo. Malgrat que fins a finals del segle XVIII es va mantenir aquest ideal, es pot dir que la cultura moderna neix sota el signe d'una triple divisió. Per un cantó, hi ha la diversificació dels diversos àmbits de cultura, que s'emancipen mútuament els uns dels altres i cadascun d'ells en relació amb la cultura religiosa. La ciència s'emancipa de la filosofia i de la teologia. L'art, la política, la moral, l'economia, el dret... a partir del segle XVII es multipliquen disciplines que tenen com a qualificatiu la paraula "natural": el dret natural, la moral natural, la filosofia natural (en un altre sentit), en tot cas sempre hi ha aquesta idea de substituir la referència a la revelació per la referència a la raó.

L'art, la ciència, la filosofia, etc., troben la seva especificitat i la seva lògica pròpia, abans inhibides perquè estaven sotmeses a l'ordre teològic. Aquesta divisió es manté i no es veu que sigui superable -és a dir, la teologia és la teologia, la ciència és la ciència, l'art és l'art, la moral és la moral- i amb criteris morals no es resolen problemes científics i amb criteris científics no es resolen problemes morals; és a dir, que són coses que tenen cadascuna la seva lògica pròpia, la seva dinàmica pròpia i que no se'n treu res de barrejar-ho, i que no es pot arribar a una mena de síntesi objectiva. La síntesi l'ha de fer cada persona. Jo com a científic i com a responsable moral i com a polític i com a no sé què, sóc jo qui ha de tibar les regnes d'aquests diversos aspectes. Em serveix, a vegades, una metàfora d'origen teològic que expliqui això, la teologia clàssica, la cristologia clàssica que diu que "en Crist hi ha una sola persona i dues naturaleses".

Doncs bé, és una persona amb dues naturaleses que no estan barrejades (ara faig el recordatori teològic, però que serveix per clarificar això). Són dues naturaleses que no estan barrejades, no es fa una síntesi de naturalesa divina i naturalesa humana, sinó que són dues naturaleses assumides per una única persona i és aquesta persona la que assegura la fidelitat a la doble naturalesa. És una única persona la que assegura que la ciència que ell fa és bona ciència i que la política que ell fa és la bona política, però no barreja la ciència amb la política. Això només és superable subjectivament, en el subjecte, i no objectivament, i no s'ha de barrejar l'oli amb l'aigua, sinó que jo he de beure aigua i he d'agafar oli per regar l'enciam, per tant, utilitzar una cosa o l'altra responsablement, però no barrejar l'oli amb l'aigua.

Una altra forma de fragmentació: el resultat de l'aparició de les cultures i les llengües nacionals. En comptes d'una cultura europea, hi ha diverses cultures. En comptes d'una llengua hi ha diverses llengües. I aquí hi ha una altra cosa que em sembla que d'una forma o altra ha sortit altres vegades: la seva superació no pot venir per un universalisme abstracte, sinó per la mediació singular de l'universal. Això ho hem dit diverses vegades, la frase aquella tan bonica de Montaigne "Cada home porta la forma sencera de la condició humana", i ho podem matisar amb la dita aquella de Goethe: "Només entre tots els homes s'assoleix tot l'humà". El que passa és que després de l'època moderna ens trobem amb un nou llatí, que "òbviamment" és l'anglès, i que sense que ningú no ho hagi decretat s'ha anat convertint en una nova koiné. El que jo subratllaria és que aquesta nova koiné, anglès parlat per japonesos o parlat per nosaltres, no és un autèntic vehicle de comunicació en l'àmbit de la cultura en sentit estricte, sinó que ho és només en l'àmbit de la civilització, de la ciència, de la tècnica, del comerç, etc. Des d'aquest punt de vista, l'època moderna seria una mena de parèntesi entre l'època d'una koiné i l'època d'una altra koiné. Seria l'època de la universitat, de les cultures nacionals.

Tercer tipus de fragmentació: el resultat de l'especialització científica, conseqüència fonamentalment de la divisió del treball. No solament hi ha altres cultures, sinó el desenvolupament d'una cultura científica (i cada vegada que surt una cosa d'aquestes només es veu una mica en la necessitat de reaccionar i apel·lar a la formació bàsica, interdisciplinària, etc.). Aquí deia "digressió sobre la mort de la universitat", perquè em sembla que la universitat en el sentit universitat no existeix i és simplement la unió, la federació de diverses escoles tècniques i diverses unitats d'investigació. La resta, res de visió global del globus intel·lectualis, res de res de focus cultural, res de res de persones cultes ni com a professors ni com a alumnes, si no és per pura casualitat. Per tant, res de res, de l'ideal aquell que havia assumit tota la universitat europea i que havia formulat tan bé Newman, al segle passat a Anglaterra, quan deia que "l'universitari és aquell que té un cert bagatge cultural i una certa disciplina intel·lectual, independentment de la seva especialitat"; això és el que defineix l'universitari, independentment de la seva especialitat. Llavors aquest bagatge cultural i aquesta disciplina intel·lectual li donen moltes possibilitats per saltar d'una especialitat a l'altra, i el que és difícil d'adquirir és això primer i no l'especialitat. D'això, res de res a la universitat actual, sinó és en forma residual. Això està relacionat, òbviament, amb un d'aquests aspectes de la fragmentació cultural, en aquest cas del científic. Correctius necessaris d'això: la formació lingüística, i aquí hi ha una argumentació molt elemental: tota cultura està mediatitzada per la llengua, per tant, qui domina la llengua, domina la cultura. I aquí s'ha de dir, per tant, que el mitjà inclou el missatge, parafrasejant la frase aquella de McLuhan. No que el mitjà és el missatge, però sí que inclou el missatge, o bé allò de Cervantes "la gramática es la puerta por donde se entra en las demás ciencias". Recordo que em feia molta gràcia, la primera vegada que me'n vaig adonar, que mentre aquí a



Espanya oficialment es deia que els russos eren molt materialistes, després llegies en una revista que a les escoles russes hi havia un percentatge d'hores d'ensenyament de la llengua molt superior al dels països occidentals. La primera vegada que me'n vaig adonar, vaig dir chapeau, això està molt bé, aquesta gent saben el que es fan.

Formació cultural, paper possible d'una història de la cultura. A títol de curiositat, jo faig servir un esquema amb els meus alumnes i que exemplifica una mica el que jo vull dir. És un quadre sinòptic, que va des del segle VI a. C. fins al nostre segle, perquè aquest és el període que agafa la filosofia, perquè la filosofia va néixer, almenys oficialment, amb Tales de Milet, en el segle VI. És una mena d'història de la cultura agafant com a eix la història de la filosofia (hi ha eixos pitjors que la història de la filosofia per fer una història general de la cultura).

El que vull dir és que és important tenir una certa visió de la història i no simplement per fer turisme intel·lectual, per visitar les curiositats museístiques històriques del passat, sinó que es tractaria de tenir una certa visió de com la humanitat ha anat avançant i els diversos àmbits de la cultura actual ens contenen la seva història, i llavors caldria tenir-ne una referència sòlida. En tot cas, el que vull dir és que un científic no té per què ser especialista en Shakespeare i un filòleg no té per què ser especialista en Newton; però un filòleg actual que no sàpiga parlar dignament a un cert nivell de Newton i un científic que no sàpiga parlar dignament a un cert nivell de Shakespeare, o almenys que els tingui ben situats i sàpiga el que representen, doncs és gent inculta, i llavors suposo que hi deu haver tanta incultura en els científics com en els humanistes, amb la diferència que els humanistes (o la gent d'humanitats) tenen o tenim més pretensió de cultura, perquè la cultura s'acostuma a associar a les humanitats, però la incultura científica de la immensa majoria de la gent que

ens dediquem en aquest altre sector cultural, doncs és d'una ignorància enciclopèdica.

Com a tret recent, cal afegir a aquests trets definitoris de la cultura moderna en els seus estadis darrers això de l'homogeneïtzació cultural, i aquí afegiria tot el que explicava en Jordi Berrio de les mediacions de la cultura. En tot cas, el que és més clar és que el gran element conformador de la mentalitat actual és la televisió, són els grans mitjans de comunicació, culturals, etc. i que s'han trencat els canals tradicionals de transmissió cultural; i aquí els mecanismes correctius em sembla que han de ser mecanismes de resistència personal i de resistència nacional. L'homogeneïtzació cultural a partir de la cultura de l'Imperi passa cada vegada més a través de la llengua de l'Imperi. Mecanismes de resistència nacional i de resistència personal.

Resumint, tenint en compte tot això que ha anat sortint, apareix una petita llista de característiques que em sembla que són, diguem-ne, fonamentals dintre del fonamental. Tres, que són resultat de moviments de llarga durada, d'ona llarga. Pel que fa a la secularització, caldria recordar allò que deia del pensament filosòfic i al final del tema religiós. El domini tecnològic i la fragmentació cultural.

Tres trets més que apareixen aquests darrers temps, corresponents al que cronològicament se'n diu postmodernitat i que són relativament nous: la crisi de fe en la raó -això no és una cosa nova, és una cosa de corrent- però ara ens hi trobem, ara és una cosa de corrent. Hi ha una època i un illot d'escepticisme al mig de la Il.lustració, de Hume, hi ha un illot d'escepticisme al final del Renaixement, Montaigne i altres. Hi ha un període escèptic al final de l'antiguitat... Crisi de fe en la raó, crisi de fe en el progrés o en una certa forma de progrés, i aquest punt sis em sembla que és el més radicalment nou, que no s'havia donat mai fins ara, la tendència a l'homogeneïtzació cultural. Llavors, acabava

amb la pregunta aquesta del començament: canvi d'èpoques, sí o no. Les transformacions culturals del nostre segle són similars en importància a les del Renaixement, sí o no. A vegades em sembla que sí, altres vegades em sembla que "si ho fossin, no ens n'adonariem", perquè els grans supòsits d'una cultura només s'expliciten quan ja no són vigents (allò de les creences d'Ortega) i nosaltres encara hi estem massa a prop. Però de fet, sí que hi ha coses que són de gran calibre i de les quals sembla que ja ens podem adonar.

Aleshores, un canvi d'època ¿com pot venir històricament? No ho sabem, en tot cas els dos canvis d'època que coneixem, el pas de l'edat antiga a l'edat mitjana, i de l'edat mitjana al Renaixement, sí que sabem com van anar. El primer és una mena de trauma immens a partir de la invasió dels bàrbars; òbviament, també és imaginable una altra invasió dels bàrbars, no sé si del nord, de l'est, o del nord-est o el que sigui. La soviètzació d'Europa fóra potser el començament d'una altra època. No ho sé, cada vegada és més improbable. L'ascens ràpid del tipus d'home asiàtic, xinès o japonès, que si volguéssim caricaturitzar, i traient-ne el que pugui tenir de malsonant, podríem anomenar "l'home insecte", això acaba amb el tipus de cultura occidental; o en tot cas amenaça del tipus de cultura occidental. Jo tinc un optimisme prou moderat encara, com per pensar que no hi haurà grans esdeveniments, cataclismes històrics, i que nosaltres els homes tampoc farem saltar el planeta amb les armes atòmiques. Més aviat m'inclinaria a pensar en un tipus de transició semblant a la que es va donar entre l'edat mitjana i el Renaixement, d'un món cultural que s'ensorra perquè hi ha transformacions importants i coincidents en un període relativament curt de temps, per exemple un segle, mig segle, etc. Cada vegada els períodes de temps són més curts, perquè cada vegada s'accelera més el ritme de la història.

Després de tot això, jo dubto que serveixi de res. Quan ho anava repassant ho pensava: al començament això correspon bastant al primer paper que havia fet i em semblava que podia ser interessant tenir-ne una visió de conjunt i distant, una mica objectivada, de la cultura moderna, i després tractar-ne diversos aspectes sectorials. Però el que he vist és que és molt més profund tractar aspectes sectorials i aprofundir i ampliar a partir d'allà potser, que no pas aquesta entrada, però com que jo ja ho tenia pensat així, us ho he donat així.

### **Del diàleg sobre aquest text**

Des del punt de vista de la ciència seria molt acceptable la idea que no hi ha tantes revolucions, sinó només la del renaixement i això implica parlar de desenvolupaments i abandonar expressions com primera o segona revolució industrial (Riera). Si estem o no en un canvi d'època, el temps ho dirà. Afirmar-ho nosaltres és cronovanitat (Cassasas).

\* \* \*

L'acceleració de l'impacte de la ciència i les noves tecnologies en les cultures té una certa singularitat dins de la modernitat. I això afecta primer els fets i, de rebot, el pensament. Aquesta rapidesa, més que la postmodernitat, potser sí que marcarà un punt d'inflexió en la modernitat (Nogués).

\* \* \*

Hi ha persones i institucions que encara no han entrat a la modernitat (Nogués). I altres que l'hem "feta" a corre-cuita (P. Lluís). Avui hi ha una gran barreja. No estarem parlant només pel nostre món? (Nogués). Totes les divisions presentades al meu escrit són europees (P. Lluís). Però aquesta coexistència -uns encara no, d'altres, ja no- no podrà durar gaire, atesa la velocitat, l'acceleració actual (Riera).

\* \* \*

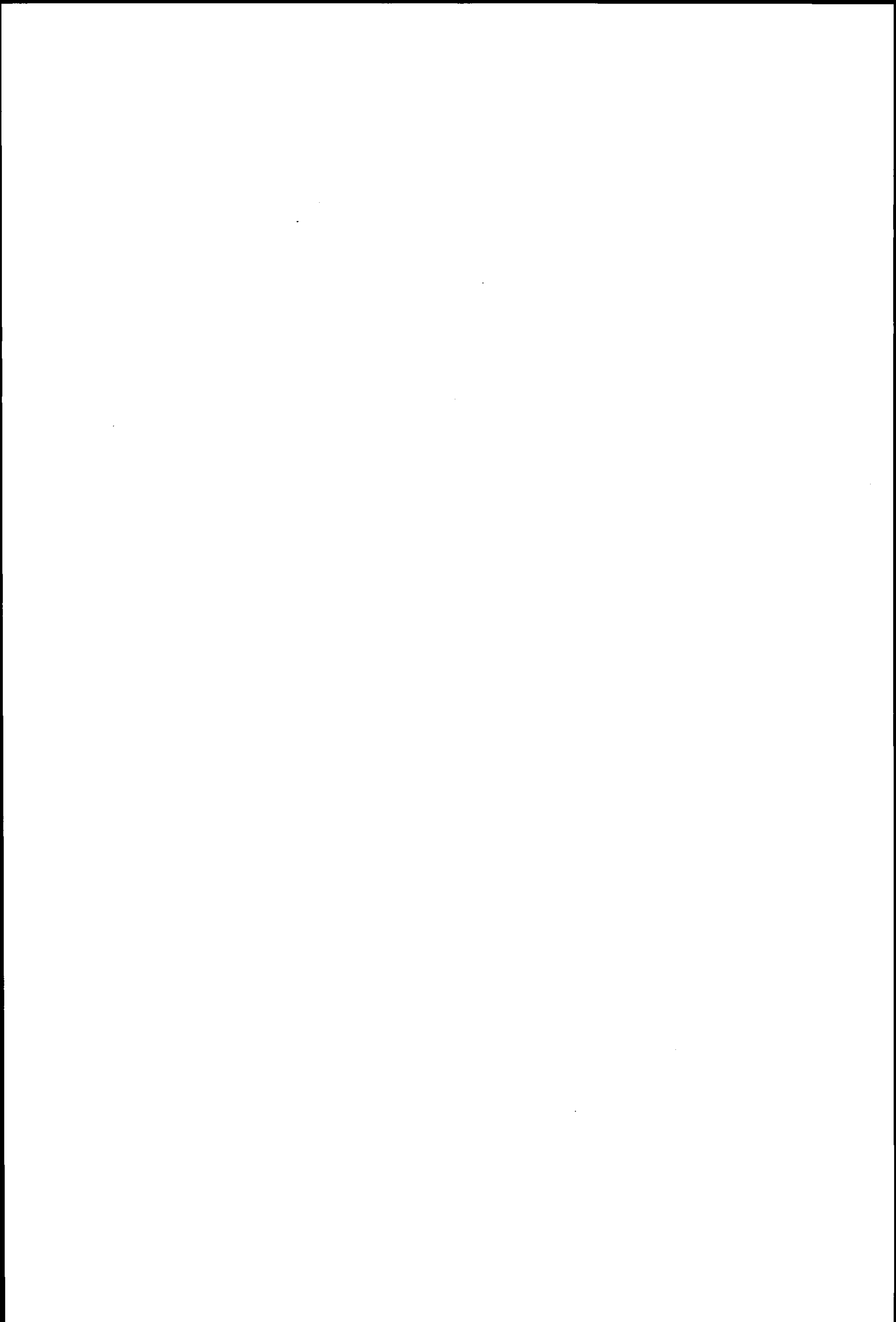
La idea que tots els humanismes sempre han tingut una base religiosa, una certa idea de Déu, hauria de valorar-se (Nogués). Humanismes occidentals (P. Lluís). Per als orientals la nostra idea de Déu equival al seu Nirvana - per a ells els déus són mortals (Duch). Per primera vegada tenim un tipus d'humanisme occidental sense Déu i s'ensorra (Nogués). O no s'ensorra i està per veure si és viable o no (P. Lluís). En alguns aspectes la ciència natural i la visió religiosa del món no estan tan lluny: totes dues posicions situen una realitat fora de l'home (Berrio).

\* \* \*

En la cultura europea quan el sentiment no es col·loca correctament surten els mestres del "Schicksal", els mestres del sentiment mal col·locat. Arran d'això caldria reflexionar sobre la significació de la primera guerra mundial (acabament del XIX i començament del XX). Això podria aclarir què ha significat el sentiment en la cultura europea. Aquests mestres proposen una raó simple que té moltes vessants -pensiero devole, raó cínica (Duch). La primera i, sobretot, la segona guerra mundial marquen una crisi profunda de la Il·lustració. Europa podria esmenar la plana i hauria de ser capaç de trobar un altre concepte de nació-estat (Berrio).

\* \* \*

No crec que el renaixement sigui aquest començar de les teories polítiques. Els nominalismes es continuen en la teoria dels dos regnes de Luter. Mort Luter, Melancton restaura a les universitats alemanyes, com a filosofia oficial, càtedres d'aristotelisme tal com s'ensenyava a Pisa i a Venècia (Duch). Si s'agafen les dates extremes, el renaixement dura uns 4 segles, i, si es prenen les més properes, uns 25 anys. N'hi ha per a tots els gustos. D'altra banda he insistit en el fet que el valor de la prova rau en la confluència dels diferents canvis (P.Lluís).

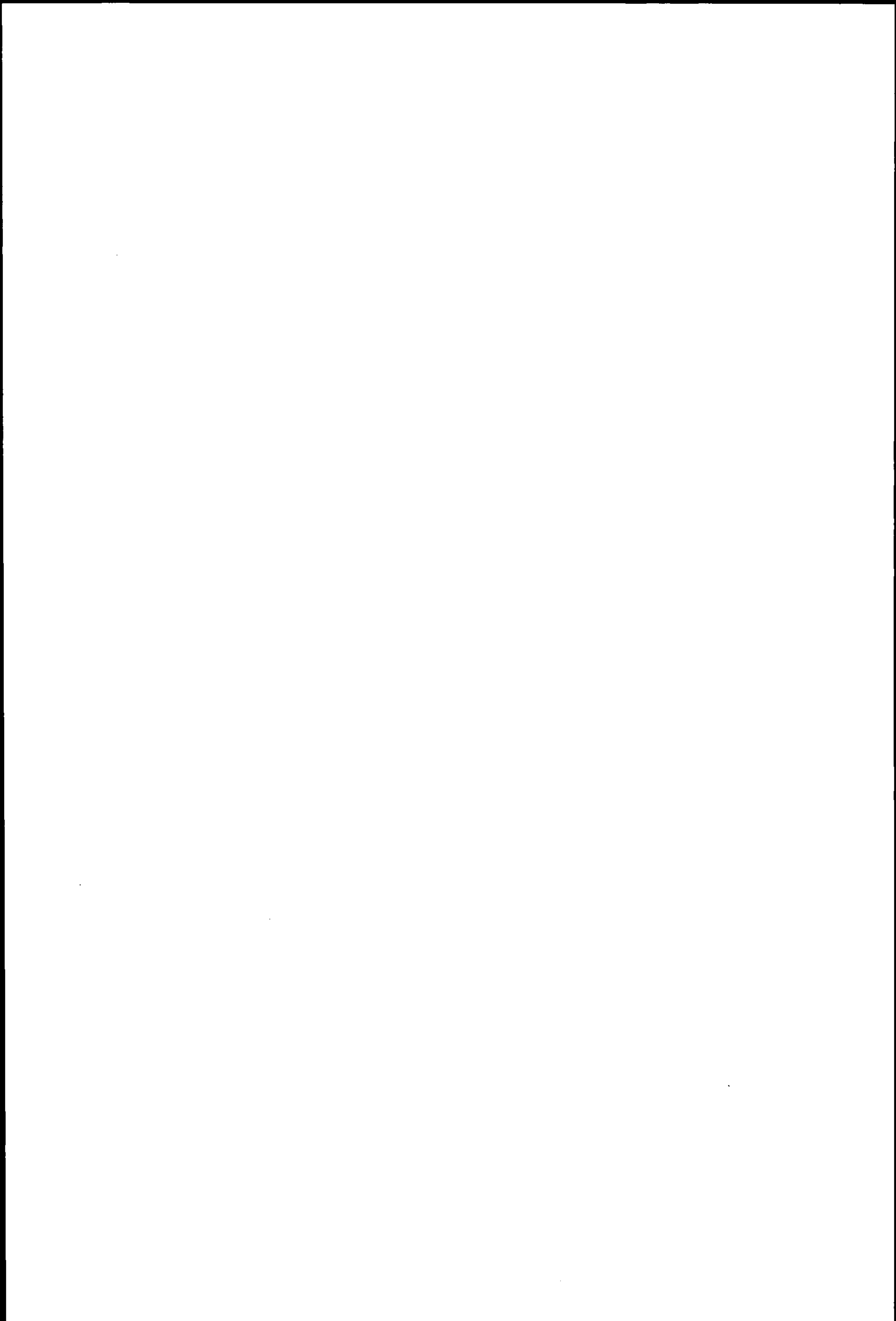


## COMUNICACIONES<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Les comunicacions apareixen en l'ordre en que van ser presentades al seminari.





## NOTES SOBRE CULTURA I TECNOLOGIA DE LA INFORMACIO

Ferran Ruiz Tarragó  
octubre 1989

### Introducció

En els darrers anys s'ha evidenciat que els ordinadors són molt més que rapidíssimes màquines de calcular per a usos administratius, científics i militars: si bé inicialment eren vistos únicament com a instruments tècnics molt complexos, actualment són considerats -i emprats- com a eines privilegiades i imprescindibles en camps com la investigació, la producció, la gestió i la comunicació.

En cercles i societats determinats ha sorgit una profunda preocupació sobre les possibles conseqüències de la difusió del seu ús. Un exemple concret n'és Suècia, on les qüestions de salvaguarda de la privacitat dels individus són un focus d'atenció preferent. En altres ambients, com per exemple als Estats Units, l'èmfasi es posa especialment en l'oportunitat i el poder d'actuació que proporcionen. Tanmateix, el denominador comú de totes les societats desenvolupades és una doble inquietud: d'una banda, treure'n el màxim benefici econòmic i productiu i, de l'altra, no quedar endarrerides en la cursa del desenvolupament tecnològic.

La implantació impetuosa dels microordinadors està posant a l'abast general grans -i contínuament creixents- poders de computació i d'emmagatzemament d'informació. El caràcter general d'aquest fenomen revela la consolidació del rol social dels ordinadors.

Es planteja, doncs, com a qüestió cultural de primera magnitud, l'estudi des d'una òptica interdisciplinària de les consideracions econòmiques, socials, polítiques i individuals inherents a la utilització cada cop més general i diversificada de la tecnologia basada essencialment en els ordinadors: la Tecnologia de la Informació. En aquesta línia, aquest escrit pretén plantejar diverses qüestions.

### **La Tecnologia de la Informació**

Entenem per Tecnologia de la Informació la tecnologia que es basa en sistemes o productes que són capaços de captar informació de l'entorn, d'emmagatzemar-la, de processar-la, de prendre decisions, de transmetre-les i de fer-les intel·ligibles als sentits. Aquesta tecnologia tracta, per tant, d'un conjunt de tècniques que afecten la comunicació humana.

La Tecnologia de la Informació, que engloba la informàtica, les telecomunicacions, la robòtica i les tecnologies de control i altres d'emergents com la domòtica, es basa en un substrat comú: la microelectrònica, la qual es materialitza en el famós "xip" o microprocessador, que constitueix el producte més notable i penetrant del desenvolupament tecnològic dels darrers anys.

Una qualitat específica i única de la tecnologia microelectrònica és que pot aplicar-se virtualment a qualsevol situació o sistema definible lògicament i que, per tant, es pot emprar en gairebé tot i a tot arreu: fabricació, administració, comerç, medicina, lleure, educació, etc. Equipats amb els dispositius d'interfase adequats, els microprocessadors s'incorporen a materials i màquines en totes les activitats comercials i de producció, amb la finalitat de regular-les i controlar-les automàticament. Els microprocessadors són màquines universals inserides en el nucli de la producció i dels serveis.

La Tecnologia de la Informació pot considerar-se el paradigma de la tecnologia moderna en la mesura que el seu desenvolupament té tres característiques definitòries:

\* Quant a l'aspecte científic, el desenvolupament de la Tecnologia de la Informació només és possible en el marc dels avenços derivats de la investigació fonamental en diversos camps de la física en el decurs d'aquest segle, i molt especialment en les tres darreres dècades.

\* Quant a l'aspecte humà, el desenvolupament tecnològic no és només una qüestió de professionals competents: és per damunt de tot una metodologia de planificació i d'organització del treball en equip.

\* Quant als recursos, el desplegament de la Tecnologia de la Informació es basa en l'ús intensiu de grans capitals, que són proporcionats per mercats militars i civils de primera magnitud. La interrelació tecnologia-mercat genera un efecte sinèrgic sense comparació en cap altre camp del desenvolupament tecnològic.

### **L'objectivització de la informació**

L'existència d'una Tecnologia de la Informació significa que s'ha arribat a una tercera fase en el procés cultural d'objectivització de la informació, és a dir, de separació de la informació del subjecte humà. Aquestes fases, tal com indica Masuda, són:

\* Fase de la informació escrita: la invenció de l'escriptura és possible gràcies a una tecnologia "senzilla" de la qual són instruments, inicialment, el punxó i l'argila, i més endavant la ploma i el paper.

\* Fase de la informació tipogràfica: la informació escrita es dissemina gràcies a la impremta o tecnologia dels tipus mòbils.

\* Fase de la informació electrònica: la mateixa informació pot ser produïda i difosa per màquines i s'independitza completament del seu subjecte. Es pot manipular i transmetre informació que ni tan sols arriba mai a estar escrita de forma convencional.

El procés d'objectivització està en relació directa amb el progrés del coneixement humà. La invenció dels caràcters escrits va fer possible que per primera vegada a la història es guardés la informació en una forma d'existència objectiva, separada de la tradició oral. Això va conduir al desenvolupament sistemàtic de la tecnologia, a la creació d'un cos de coneixements, de la literatura i de la poesia.

Més endavant, la invenció de la impremta fa possible la reproducció de la informació per màquines i accelera la producció d'informació i la distribució a gran escala de coneixement. També es popularitza la literatura, i la informació assoleix una àmplia disseminació amb la premsa i altres mitjans.

Ja al segle XX, la invenció de l'ordinador significa que per primera vegada una màquina processa informació, en la mesura que opera com un cervell mecànic amb funcions de memòria, càlcul i control. Les especials característiques tècniques d'aquest processament automàtic són tan notables que val la pena recordar-les: gran complexitat i velocitat dels processos de càlcul, ínfim cost de manipulació unitària d'informació, immenses quantitats d'emmagatzemament d'informació recuperable, miniaturització dels dispositius físics de processament, àmplia disponibilitat de canals de transmissió de gran velocitat i fiabilitat molt elevada. A això

es pot afegir que els costos són baixos i encara decreixents, i que és adaptable mitjançant l'oportuna programació a problemes molt diversos.

Com a conseqüència de tot això, la informació té entitat objectiva i el seu tractament ja no és un monopoli de l'ésser humà. Aquest expandeix i amplifica la seva capacitat intel·lectual d'una forma substancial. L'ordinador, fins i tot, el pot reemplaçar quant a la producció, processament i comunicació d'informació.

### **La tecnologia com a generadora de dinàmiques socials**

Si no s'hagués inventat la impremta fa cinc-cents anys la humanitat no hauria aconseguit l'actual nivell cultural, que està directament relacionat amb el món dels llibres i el subsegüent procés d'escolarització general.

L'univers de la cultura i de l'educació té un punt de partida tecnològic que genera una història social: amb la impremta apareixen autors i editors, llibreters i lectors, professors i alumnes en quantitats molt superiors a les d'abans d'aquesta fita tecnològica. Gràcies a la impremta es crea el concepte de producció intel·lectual i s'origina un nou tipus de propietat.

El llibre, permetent que la informació esdevingui accessible, còmoda i persistent, adquireix un paper enèrgic i fonamental en el modelatge de la societat moderna. El desplegament cultural que caracteritza aquesta societat es basa, doncs, en una tecnologia de producció i en un suport material de la informació que n'assegura la permanència i la transportabilitat.

Retrospectivament, la impremta representa una autèntica revolució cultural i social, car el seu model d'informació configura una societat radicalment diferent de l'anterior.

Un exemple posterior de mutació social radical, derivada d'una innovació tecnològica, és la Revolució Industrial, que essencialment és la revolució de l'energia. La diferència entre el món del segle XVIII i el del XX és fonamentalment la de la quantitat, la qualitat i el cost de l'energia de què hom disposa.

Es fa palès que determinades tecnologies tenen un caràcter revolucionari o "rupturista" per la dinàmica social que originen. La pregunta que ens ocupa ara és si la Tecnologia de la Informació és d'aquesta mena. Si la màquina de vapor -que tenia com a funció bàsica la substitució i l'amplificació del treball físic- ha generat tota una civilització coneguda com a Revolució Industrial, ¿no és aleshores lícit suposar que l'ordinador -la funció del qual és l'amplificació de treball intel·lectual- generarà una segona revolució industrial o, més ben dit, una nova etapa històrica que es coneixerà com a Revolució de la Informació?

La manca de perspectiva no permet afirmacions rotundes en aquest sentit, però la percepció de la naturalesa qualitativament diferent de la Tecnologia de la Informació fa pensar a prospectivistes com King i altres que aquest és precisament el cas.

### **La interactivitat**

En poc més d'una dècada, els avenços tècnics han permès que els microordinadors gestionin qualsevol instrument que suporti text, so, imatge i senyals. En són exemples el videodisc, el discos compactes i l'accés telefònic i per fibres òptiques a fonts remotes d'informació. Aquesta combinació de diferents tecnologies permet manipular imatges, fixes i mòbils; textos i nombres; fitxers de dades, dibuixos i diagrames; i material àudio en formes i estils que eren impossibles de manejar amb anterioritat.

Fins a la invenció dels ordinadors, la tecnologia havia aportat exclusivament eines no interactives. Durant les dues o tres primeres dècades de l'era informàtica, la interactivitat dels ordinadors s'emprà únicament en processos de gestió i de control. Amb l'adveniment del microordinador ha estat possible la superació qualitativa i quantitativa d'aquesta limitació. Actualment, l'ús a gran escala de potents eines personals de processament interactiu constitueix la característica diferencial més important de la nova Tecnologia de la Informació: l'ordinador i l'usuari es comuniquen informació complexa i reaccionen als estímuls de l'altre, i de la integració harmònica d'home i eina sorgeixen nous processos de creació i de comunicació.

A mesura que augmenta la potència dels processadors i milloren les prestacions del software, estem començant a veure programes intel·ligents que aprenen sobre el seu usuari i que proporcionen la informació que aquest particularment necessita. Si bé encara s'està molt lluny de simular el cervell humà o d'emular el millor professor, s'està assolint una situació en la qual els mitjans interactius proporcionen una ajuda molt important quant a la generació i la comunicació d'informació de valor en processos formatius, i quant a l'extensió de la capacitat intel·lectual de l'ésser humà.

Ja és un lloc comú dir que ens trobem immersos en una societat de la informació. Tanmateix, els mitjans de comunicació de masses (premsa, ràdio, televisió) actualment existents són de tipus unidireccional: no formen part de l'era de la Tecnologia de la Informació, car no posseeixen la característica distintiva d'aquesta: la interactivitat. En un futur proper, a mesura que vagi augmentant la interactivitat de la tecnologia i el seu arrelament en els mitjans de comunicació, serà major el seu potencial educatiu i de modelador social. Amb més intensitat caldrà doncs plantejar la qüestió de les seves conseqüències humanes i culturals.



## **Qüestions sobre l'equitat**

La Tecnologia de la Informació comporta el desplegament d'un entorn ric d'informació, que la tecnologia mateixa no obliga que estigui ben repartit. Es planteja doncs, en diversos ordres (cost, capacitat, control), el problema de l'equitat. Comentem-ne ara els dos primers aspectes i deixem-ne el tercer per a la secció següent.

En l'aspecte econòmic, i sumats al cost de les infraestructures, els serveis d'informació selectius i de valor afegit no són ni seran usualment barats. Hi haurà persones individuals, institucions i països que no podran pagar -cadascun dins la seva escala- la informació que necessiten, informació que pot ser vital per al seu desenvolupament.

D'altra banda, la utilització activa i eficaç d'informació requereix tant un substrat cultural receptiu com una capacitat suficient d'assolir les transferències de coneixement. Així, persones i països, per raó dels seus nivells d'educació i d'experiència, no estaran preparats per aprendre a usar els serveis: tindran dificultat per plantejar les necessitats i no sabran com satisfer-les. Els que més profit n'obtindran seran els que ja es beneficien al màxim dels recursos actualment disponibles, que són, com diu Laver, els "il.lusionats, els competents i els ambiciosos".

Tal com indica també Laver, "l'avenç de la Tecnologia de la Informació podria així fer el ric en informació encara més ric i eixamplar el buit existent entre ell i el pobre en informació. Això és una possibilitat problemàtica, car els pobres en informació acostumen a ser també els deprimits culturalment i econòmicament i els més necessitats dels beneficis que una major informació pugui aportar".

## **El control de la informació**

La distribució social de la informació en el decurs de la història ha distat molt de ser uniforme, malgrat els progressos que representaren la invenció de la impremta i la Revolució Industrial, els quals hem comentat abans. Governos, institucions i determinats grups socials han monopolitzat tradicionalment la informació. Els gremis i les professions liberals han controlat tipus específics d'informació i n'han acaparat l'ús. Fins i tot, exercir aquest control ha estat la raó de ser de determinats grups.

La primera matèria d'una professió intel·lectual (expressat així en contraposició a professió manual) és la informació, i la capacitat d'un professional per exercir-la comporta bàsicament el coneixement d'unes regles per obtenir-la, processar-la, comunicar-la i aplicar-la.

En els darrers anys, s'ha imposat com a inevitable l'impacte de determinats aspectes de la Tecnologia de la Informació en les professions manuals. Les transformacions que s'han realitzat (reconversions industrials, reciclatges professionals, etc.) -i que continuen desplegant-se- s'han considerat com a imprescindibles per mantenir el desenvolupament econòmic global.

Les professions de "coll blanc" no estan al marge d'aquestes transformacions. La Tecnologia de la Informació causarà un gran impacte en les professions intel·lectuals car aquestes són generalment intermediacions en el processament d'informacions d'una naturalesa determinada.

Resta oberta la qüestió de com es realitzaran aquests processos de transició que comporten, si més no, una disminució dels nivells de control d'informació. L'aprofundiment de les aplicacions socials de la Tecnologia de la Informació dependrà en gran mesura de la manera com responguin els professionals. La resistència a cedir el control significarà que les transicions socials inherents al desenvolupament tecnològic seran més difícils i que les aplicacions de la tecnologia seran més deshumanitzades.

Per contra, els professionals poden contribuir decisivament a fer que la tecnologia sigui globalment comprensible per a la comunitat i que s'empri per a objectius socialment útils, afavorint la distribució equitativa de les oportunitats associades a la possessió d'informació.

La Tecnologia de la Informació ofereix grans possibilitats: de democratització de la informació, de desplegament de la creativitat humana i d'alliberament de feines rutinàries. Si segueix aquest camí, serà la tecnologia més humanitzadora que l'home hagi mai desenvolupat.

#### **La capacitat nacional**

Tal com indica King, als països de l'OCDE existeix un sistema tecnològic comú, que funciona com a mercat lliure, en el qual les transferències de tecnologies i metodologies són objecte de transaccions comercials. L'entrada en l'àmbit de la competència tecnològica és el requisit per pertànyer a aquest sistema de relacions. Al seu torn, aquesta competència és cabdal per al desenvolupament econòmic.

D'acord amb aquesta idea, és necessari que la cultura col·lectiva d'un país integri una "capacitat nacional" d'investigació, de gestió i de comercialització suficient en l'àmbit científic i tecnològic. En cas de no existir aquest nivell col·lectiu, no és possible ni tan sols la transferència eficaç de tecnologia, car no existeixen els recursos necessaris per a l'adaptació de la tecnologia a les necessitats locals.

És de tot necessari que existeixi una dinàmica local d'innovació si hom vol aprofitar constructivament els recursos mundials d'investigació i desenvolupament. Cal tenir present que la dependència augmenta com més gran és la complexitat de la tecnologia.

El desenvolupament d'aquesta capacitat nacional en ciència i tecnologia és un assumpte de primera importància per al desplegament cultural general d'una nació com Catalunya. En un món progressivament caracteritzat per l'alta tecnologia i les noves pautes socials i laborals, fomentar el coneixement i la utilització actives de la Tecnologia de la Informació és un camí obligat per establir bases de futur, tot afirmant la pròpia identitat i evitant la colonització cultural.

Com assenyala Solé-Tura a l'epíleg de l'edició catalana de l'assaig de Snow sobre "les dues cultures", "el pitjor no és, potser, la separació entre les dues cultures, sinó el predomini absolut de l'una -la literària- i la quasi inexistència de l'altra -la científica". Moltes coses han canviat en els anys transcorreguts des de l'aparició d'aquest llibre. Una d'elles és la mateixa

aparició del concepte de Tecnologia de la Informació. Tanmateix, queda encara molt de camí per a l'assoliment d'una capacitat nacional catalana en l'àmbit tecnològic. Progressar en aquesta línia és, encara que pugui semblar paradoxal, una forma obligada de preservar i reforçar la cultura pròpia de Catalunya, car el que està en joc és, essencialment, el "ser o no ser" en l'àmbit econòmic.

### **Tecnologia de la Informació i Educació**

Actualment, i encara més en el futur, les persones necessitaran els hàbits i les capacitats per manejar quotidianament informació, amb una assiduitat i en uns volums mai no donats anteriorment. Sigui en el paper de creadors o en el de destinataris d'informació, les persones hauran d'adquirir, analitzar, seleccionar, emmagatzemar, formalitzar i comunicar informació, tant en el marc de la vida professional com en el de la privada. Aquestes funcions es realitzaran predominantment amb la Tecnologia de la Informació com a substrat elemental i metodològic del treball intel·lectual.

La Tecnologia de la Informació obliga a plantejar el desenvolupament d'una pedagogia de la informació basada en la tecnologia que s'adreci al desenvolupament de les capacitats per manejar activament informació sota control personal. Aquestes capacitats es configuren com un dels objectius fonamentals de l'educació per a una societat immersida en un boom d'informació, en la qual progressivament adquireix importància la informació com a recurs estratègic: saber el que cal en el moment oportú. Aquesta pedagogia de la informació ha de permetre als ciutadans de beneficiar-se del potencial de les noves tecnologies, estenent la seva creativitat i la seva capacitat de comprensió.

Davant l'evolució cultural generalitzada cap a una societat estructurada al voltant de la Tecnologia de la Informació, l'espai

i el temps social destinats a l'educació formal haurien de servir per donar a conèixer l'ambient d'informació i per contribuir a crear pautes flexibles i racionals de comportament en el si d'aquest ambient. L'educació no pot ignorar que actualment es transfereix a la tecnologia el que era una activitat exclusivament humana: el processament d'informació. En conseqüència, per preparar el futur és imprescindible que la Tecnologia de la Informació es visqui a l'escola, car aquesta proporciona una oportunitat única de procurar una visió equilibrada de coneixements, aptituds i valors.

## **Del diàleg sobre aquest text**

¿Per què fa tanta por això de la informàtica, al marge fins i tot de la qüestió de la privacitat? (Tuñí). A partir del segle XVI la Reforma sembla que imposa l'obligació de la lectura (cultura) mentre que els altres fomenten encara la por del llibre (Duch). De fet, ja a l'antiguitat, les cartes de Plató són antiescriptura (Casassas). El llibre també ha fet por històricament -era un instrument d'alliberament. Aquesta tecnologia, en canvi, es viu com quelcom poc convivial, allunyada de les proporcions antropològiques. Potser pot deshumanitzar el diàleg que l'home ha tingut amb el llibre com a font d'informació (Nogués).

\* \* \*

Hem d'acceptar les màquines, però sense que substitueixin el mestre. Un bon mestre, un bon metge sempre seran recordats, en canvi l'ordinador no. Jo vaig fer els estudis primaris sense ni un llibre i m'ha fet pena quan he sentit explicar l'actual subjecció al llibre de text. El llibre de text substituïa l'home. L'ordinador encara és més fred que el llibre de text, i em fa una mica de por (Casassas). La paraula relacional, emotiva, creativa, amb feeling, és inaccessible a l'ordinador i això cal que quedi clar perquè la canalla no es deixi portar per il·lusions equivocades (Nogués). Qui ha de saber què pot fer o deixar de fer el nano amb l'ordinador són els mestres, ¿i quin contacte tenen els mestres amb l'ordinador?, ¿es considera que ha de formar part del seu bagatge pedagògic? Si el mestre no sap què n'ha de fer ell, no sabrà tampoc què n'ha de fer el nano (Tuñí). Ni què en pot fer (P. Lluís).

\* \* \*

El camí d'aquesta nova tecnologia està aprofundint l'abisme entre el món dels que tenen i el dels que no tenen. ¿Com lliguem els valors de la cultura amb aquest aprofundir aquest abisme? ¿Com elevem això a un valor de cultura? (Casassas). El principi de sant Mateu ("als qui tenen se'ls donarà i als qui no tenen, etc."), molt estudiat en ecologia, no es pot atribuir selectivament a l'ordinador com autor de les desigualtats (Nogués). Sociològicament està estudiat que quant més es parla d'un tema, més distància hi ha entre els que en saben i els que no en saben. La informació no es democratitza (Berrio). Cada conquesta implica noves marginacions. ¿Quin és el futur del llibre, quantes professions queden amenaçades? (P. Lluís).

\* \* \*

¿No donaran lloc a un nou tipus d'administració, de burocràcia? (Duch). Les noves tecnologies són extensions humanes, amb potencials positius i negatius, i dependran de l'ús que en fem, del model de societat que creem. El potencial d'interactivitat

humana que tenen és molt fort: podríem convertir el món en un poble global. Una persona perduda en un poblet aïllat del Pirineu podria tenir tota la informació global (Berrío). Però, ¿i què en fariem? (P. Lluís). Aquest és el problema, que no ho sabem (Berrío). El que és indubtable és que les possibilitats hi són. Gent amb centres d'interès comú, amb esferes de treball comunes, que utilitzen la tecnologia com a instrument, avui poden estar en contacte: a Europa hi ha més de mil missatgeries de gent interessada en problemes del Tercer Món. Aquestes línies s'han de reforçar, amb un esforç d'imaginació (Ruiz). El potencial de superior control estatal de la societat (privacitat, etc.). Aquesta - i totes les tecnologies - s'utilitzarà malament, perquè la utilitza un tipus de societat que és injusta, discriminatòria. El problema no està tant en la màquina, en l'eina, com en la societat humana. Les noves tecnologies permetrien millorar la democràcia (el control del govern, l'expressió personalitzada d'opinions), utilitzant les possibilitats d'interacció (Berrío).

\* \* \*

El camp de l'enginyeria genètica, amb grans possibilitats de destruir, etc. Això recorda allò d'en Casaldàliga, que molta gent de Catalunya està en favor de la seva acció, però que si la fes aquí, no l'admetrien (Casassas). L'enginyeria genètica és molt més terrible que la tecnologia de la informació (Ruiz).

El diagnòstic per ordinador, ¿és quelcom en ús i acceptat? (Riera). L'home és insubstituïble (Casassas). Però deu ser un bon suport (Nogués). Sembla que s'ha utilitzat en revisions escolars (Berrío). És quelcom en experimentació i com a primera aproximació o pre-diagnòstic pot ser molt útil (Ruiz).

\* \* \*

¿Fins a quin punt la quantitat de la informació en modifica la qualitat? ¿Amb quins criteris s'ensenya a utilitzar -o no- tota aquesta allau d'informació? (Tuñí). L'allau d'informació en el camp de la història ha esperonat la reflexió sobre quina ha de ser la metodologia de la selecció. Això és positiu (Riera). Jo advocava per un treball a fons sobre això en aquest país, de manera que la informació "pre-païda" (que és el que dona una base de dades) ho hagués estat aquí, també des del nostre patrimoni (Ruiz). Plantejar la selecció davant la quantitat no m'acaba de solucionar el problema de què volem dir amb "aprofundir", que no és sols acumular i seleccionar (P. Lluís).

\* \* \*

Estem davant la crisi de la cultura de la paraula, amb profit de la cultura de la imatge o de la tecnològica. El món de la reflexió, de saber escoltar, hi està molt lligat. Aleshores, la informàtica, ¿no accentua aquesta crisi? (P. Lluís). La informàtica, per exemple, obliga a portar educativament el tema de la llengua amb



molta més perfecció: que els alumnes preparin una base de dades documental exigeix que la reflexió sobre la pròpia llengua, sobre el significat dels conceptes doni lloc a un treball realment excepcional. La informàtica dóna aquesta possibilitat. En aquest país, per exemple, no existeixen thesaurus (n'hi ha un: Thesaure d'història social de la dona i se'n prepara un altre, de matemàtiques) ni vocabularis estructurats semànticament. En aquest moment i en aquest camp, es podria reforçar la nostra identitat cultural (Ruiz).

\* \* \*

Que no ens passi com amb els cotxes: el consumisme ens ha portat al convenciment que necessitem un cotxe, perfecte, que cal canviar al cap de tres anys...A Catalunya falten moltes coses que es poden realitzar sense ordinador: un banc de fitxes de potencials donadors de moll d'os. A la Gran Bretanya en tenen 25.000 fitxes. Mitifiquem l'ordinador. Aquí hem perdut el tren, amb ordinador i sense (Casassas). Cal no barrejar la qüestió de les pors pròpies i la de les oportunitats. Del que es tracta és de trobar bones solucions a la creativitat pròpia. **Un ús sensat de les tecnologies ofereix unes oportunitats màximes.** Els fanàtics fan mal a tot arreu. Les màquines poden reforçar actuacions, per exemple, dels mestres. Però les màquines no poden substituir els mestres (Ruiz).

\* \* \*

**Les grans potències estan exportant per poder dominar més i millor.** El domini s'exerceix a través d'aquest tipus de tècniques, d'aquesta il·lustració, que fan que realment es treballi amb ordres externes, amb estructures mentals alienes (Duch). No hi puc respondre, però tecnològicament són imprescindibles (Ruiz). Però això, ¿no és quelcom pretès, a més d'una manipulació tècnica? (Duch).

## REFLEXIO SOBRE L'ESCOLA

**Algunes consideracions a partir de la cultura-territori i els canvis socials. Interpretació de la situació actual i assaig de prospectiva.**

**Pere Darder**  
novembre 1989

He agrupat els diversos aspectes que em suggereix el marc explicitat en el subtítol -interpretació del que se'm va indicar- en cinc qüestions, presentades per separat, però totalment interdependents.

Tant cert és això, que es pot fer una lectura "longitudinal", si atenem als problemes bàsics de cada una de les cinc qüestions proposades.

No faré una explicitació del context social actual -acceleració del canvi, noves concepcions, tecnologies i relacions, etc.- ja que penso que l'hem de donar per suposada.

D'altra banda, m'agradaria suscitar el debat sobre el que cal fer. Penso que dedicar molta atenció a l'anàlisi de la situació present és indispensable, però a vegades, fa que hom no arribi a analitzar el compromís posterior que hem d'assumir com a professionals.

En qualsevol cas, durant l'intercanvi verbal, és possible de fer el moviment endavant i endarrere, segons les necessitats del diàleg.

**1. El discurs ètico-democràtic. La incidència sobre el camp dels valors.**

Les consideracions sobre aquest apartat tenen com a base, des del meu punt de vista, una afirmació cabdal.

L'acció de l'escola s'inscriu sempre en el camp dels valors dels individus. L'escola, negligentment, subreptíciament, obertament, enèrgicament, etc., incideix sempre en allò que es considera valuós o sense valor per orientar la conducta dels individus.

En els últims anys hem assistit al pas d'una societat "formalment" homogènia a una societat plural amb escales -o constel·lacions- de valors diverses.

L'impacte que reben els nois, des de la família i la societat, es produeix a partir de valors que poden ser divergents i, fins a cert punt, contradictoris.

Si a la diversitat d'escales -constel·lacions de valors dins d'un mateix col·lectiu cultural- hi afegim la diversitat multicultural, que ja es dona, en diferent grau, a molts dels països de la CE, la problemàtica de la formació de valors a l'escola es torna considerablement complexa.

Davant d'aquesta situació l'escola ha d'aclarir la seva actuació, tenint present que la seva acció sempre implica un cert decantament en el camp de la formació dels valors dels seus alumnes.

Sense oblidar la dificultat del plantejament d'aquesta situació, la incidència en una orientació ètico-democràtica dels valors sembla que és una possible línia d'actuació que pot aportar un camí de sortida, on el respecte, la comprensió i la cooperació, per damunt de les diferents concepcions, ha de permetre d'elaborar un camp de valors que possibiliti la contribució a una societat més justa.

Crec que una concepció d'aquest tipus no significa renunciar a les pròpies conviccions, sinó tot al contrari. Hom ha d'afirmar-se en les seves conviccions, però ha de respectar les dels altres, i arribar a poder pactar o a oposar-se amb fermesa, segons les

situacions, davant de qüestions conflictives, però pensant en la viabilitat d'una convivència al més constructiva possible.

Aquí, potser, hom hauria de distingir entre l'exigible i el tolerable, i, en última instància, això podria guiar el sentit de les pressions que cal exercir en cada cas.

Crec que això porta també, dins d'aquesta línia, a un plantejament de tipus polític, absolutament indispensable per a una actuació social en el marc de la democràcia. La participació política -en la més antiga tradició clàssica- ha de ser abordada quan hom considera el camp dels valors. En aquest sentit, la formació dels valors ultrapassa el camp de l'ètica individual, per inscriure's en un marc més ampli de tipus social i comunitari.

Cal que hom es situï en el marc del seu jo individual, però la dimensió de l'impacte social de l'actuació individual ha d'estar present constantment en qualsevol plantejament ètic.

I aquí potser també toca visualitzar la significació d'un col·lectiu en formació entorn del que anomenen CE. Es tracta, sens dubte, d'una nova complexitat que demana una consideració nova del concepte de comunitat.

## **2. El binomi ensenyament-aprenentatge.**

En aquest apartat ens referirem a alguns aspectes del què i com ensenyar. També plantejarem la significació que tenen les noves perspectives.

La introducció de la noció de currículum obert i flexible dóna una nova dimensió a la relació ensenyament-aprenentatge.

Per un costat, l'elaboració del currículum es presenta íntimament vinculada al context cultural, i demana una acomodació posterior a les necessitats específiques del territori i de cada centre i, en última instància, a la situació de cada alumne.

Es podria dir que és l'oferta cultural que es fa a les noves generacions, sense prescindir de la situació dels diferents col·lectius.

Una oferta cultural que, d'altra banda, pot incloure un concepte de cultura com a patrimoni d'uns quants -d'una élit- o presentar-se com a fruit de les vivències i realitzacions dels diferents col·lectius que integren la comunitat.

Per un altre costat, l'estructura curricular pretén unificar tres tipus d'aprenentatge. Els referits a: continguts, procediments, i actituds, valors i normes.

Al costat del tractament conjunt dels diversos aprenentatges, bàsics per a la formació de la persona de l'alumne, es posarà èmfasi en la necessitat que l'alumne adquireixi aprenentatges significatius que són els que han de permetre una participació activa de l'individu en la seva educació i, posteriorment, en la societat.

Voldria afegir-hi una nova consideració, que afecta simultàniament el què i el com. Fa dos o tres anys es va celebrar als EUA un simposi de molta volada, anomenat "Prospectiva 2000". La demanda que implícitament es formulava a l'escola es pot resumir de la manera següent: formació d'individus capaços de llegir i entendre el que llegeixen, d'expressar per escrit el que pensen de forma que els altres entenguin la seva aportació, de prendre decisions, de conèixer l'estructura de les relacions quantitatives.

Això lliga amb altres veus que atorguen a l'escola la missió de formar individus que dominin els diferents codis de comunicació-expressió que són a la base de la nostra societat (lingüístic, matemàtic, de la imatge, etc.) i que vehiculen i configuren el marc cultural.

Crec que això dóna peu a una reflexió seriosa sobre la situació actual de l'escola, més decantada cap als continguts que cap als procediments, actituds -valors i normes.

El disseny curricular també fa especificacions sobre què i com avaluar, qüestió que, en darrer terme, determina el sentit de l'orientació dels aprenentatges.

### **3. L'escola, el professor, la intervenció educativa.**

He agrupat les tres dimensions perquè els temes que em proposo d'exposar afecten simultàniament a aquestes instàncies educatives.

Cal una reflexió profunda sobre el paper de l'educació escolar. Per un costat, hi ha noves instàncies educatives -potser més noves quant al procediment que al contingut, depèn de com es miri- que incideixen fortament sobre l'individu: l'anomenada educació social, la influència dels mass media, la vinculació educació-món empresarial.

Per un altre, la desestabilització del binomi estudi-treball, amb l'aparició de l'atur com un fet habitual, i la nova configuració del context familiar, amb un marge ampli de mobilitat, una manca d'estabilitat i un cert estil diferent de cobrir les necessitats bàsiques dels fills.

Simultàniament amb l'aclariment anterior, es va fent més evident la necessitat d'assumir tasques tendents a ajudar l'individu en la constitució de la seva personalitat.

Es destaca la labor formativa, d'animació i d'orientació, que s'ha de portar a terme des de l'educació escolar. Em sembla que no cal insistir en el contingut de les darreres lleis d'educació respecte a aquest tema.

En la mesura que la població jove ha de passar per un període d'ensenyament obligatori, l'escola es veu com un lloc d'encontre, de canalització dels diferents estímuls que rep l'individu, i de facilitació de l'equilibri individu-societat, en el marc del creixement i l'orientació vers la "felicitat" i la "salut mental".

Això porta implícit un cert nivell de desescolarització i desburocratització de les relacions professor-alumne, en el qual la supressió de la distància personal en el marc de l'escola i la consideració de les dimensions afectives adquireix un nou paper preponderant.

No hi ha dubte que tot això demana una nova responsabilitat del professor, que pot incrementar, segons com es tracti, el malestar dels docents.

#### **4. La gestió individual i col·lectiva de l'educació.**

Amb aquest títol em vull referir al compromís que han d'assumir tots els implicats en el procés educatiu. Aquest compromís cadascú el porta a terme d'una forma individual (com a professor, com a membre d'un organisme col·lectiu, etc.) i, alhora, l'hauria d'assumir com a agent que ha de visualitzar el conjunt de necessitats educatives del moment.

Des de certs angles, això porta a parlar de negociació o pacte en relació amb l'educació en termes de col·lectivitat.

Voldria posar en consideració els següents aspectes:

La gestió del centre escolar, com a nucli bàsic educatiu.

En aquest nucli conflueixen els implicats més directament relacionats amb el procés concret vinculat a un territori. La confluència d'esforços, de punts de vista, el pacte o el consens, són a la base de l'eficàcia de l'acció educativa que ha d'afavorir la formació dels alumnes que, d'altra banda, està íntimament vinculada al nivell de formació i implicació dels diferents col·lectius.

L'educació per al futur.

Sembla indispensable el plantejament d'una acció educativa que sigui fruit d'una consideració del futur previsible.

En aquest sentit es parla de:

Formació polivalent, basada en uns aprenentatges bàsics que han de permetre l'adaptació dels individus a noves opcions professionals.

Formació per a la pau, la conservació del planeta, l'entesa internacional i la preparació que desvetlli la creativitat per aportar solucions noves als problemes vells i nous.

La formació permanent

L'he situada en aquest apartat per donar-li la seva autèntica dimensió. Massa sovint, la formació permanent es planteja únicament com un reciclatge, un posar-se al dia. La formació permanent del professorat s'ha de projectar, per mitjà de la recerca continuada



vinculada a les instàncies adequades, de tipus universitari, en la línia de la preparació d'un nou futur.

No es tracta de situar el professorat al nivell dels temps actuals, sinó de preparar-lo per prendre les decisions que el futur li anirà plantejant.

Pot semblar innecessari, però vull subratllar amb molt d'èmfasi que això només serà possible si la formació permanent es realitza a partir de l'anàlisi profunda de les necessitats reals dels mestres, i de l'esforç per millorar la seva situació professional.

Si el centre educatiu és la unitat bàsica educativa, sembla indispensable que la formació es vinculi al marc del centre, i que no obli mai un plantejament ampli de tipus cultural, entès, com ja hem apuntat, com a creació de cultura a partir de les coordenades d'un territori.

El professor ha de sentir que forma part d'un col·lectiu, i que n'és un membre actiu que pot i que ha de contribuir a la introducció de canvis educatius.

##### **5. El repte europeu.**

Crec que, en una consideració immediata, cal destacar-ne dues dimensions:

Les transformacions que pot suposar l'acomodació a la situació de l'educació entre els diferents estats membres de la CE -alguns dels quals ja són presents a la Reforma- i la necessitat d'anar assumint la dimensió multicultural -en el marc d'una orientació europeïsta-, que presumiblement serà cada cop més profunda i generalitzada amb la lliure circulació de professionals.

En aquest sentit, es parla de la necessitat de conèixer la realitat dels altres països, d'ampliar el coneixement de les llengües comunitàries, de fer un tractament adequat dels prejudicis entre estats, d'incrementar els intercanvis i les estades de tota mena, etc.

La necessitat d'afrontar la lliure circulació de professionals, pel que fa als mateixos ensenyants, que en aquests moments es veu molt llunyana entre nosaltres, però que ja és molt patent en altres estats de la CE. En aquest moment ja s'estan produint transvasaments entre diferents estats, i es coneixen dades d'insuficiència d'un cert tipus de professionals en uns estats, i d'excedents de professionals en d'altres.

Aquest fet pot repercutir presumiblement en la situació administrativa dels professionals a la CE (funcionariat, privaticitat, etc.).

No hi ha cap dubte que aquests aspectes han de representar una pressió real sobre la formació inicial i permanent del professorat, i sobre el lligam entre l'una i l'altre -que molts països ja s'han plantejar en concret.

Això, evidentment, es pot resoldre d'una forma superficial, o es pot apostar per la "utopia pedagògica" que vol jugar fort per una millora de la societat i per un futur més humà.

### **Del diàleg sobre aquest text**

La cultura popular, que s'aprenia al poble, al taller, no ha entrat mai a l'escola. Avui la cultura popular és la cultura de masses, i continua sense entrar a l'escola, que apunta a l'alta cultura. Aquesta nova cultura popular, però, no sorgeix del poble, sinó que és fabricada industrialment i consumida pel poble. No veig clar que aquesta nova cultura popular hagi d'entrar a l'escola, però sí que l'escola hauria de donar l'aprenentatge de tots els llenguatges que la vehiculen avui dia (Berrio). De fet, això ¿no ha estat sempre així, uns quants produeixen cultura i la majoria la consumeix?; ¿no ha existit sempre l'alta cultura i la cultura popular? (Nogués, Darder, Riera). Però actualment l'alta cultura ha anat ampliant la seva base amb l'escolarització generalitzada. **El fenomen nou és el del poder dels mitjans de comunicació:** el gran poder cultural actual és el format pels periodistes (Pere Lluís).

\* \* \*

Quant als continguts, la nostra escola ha de continuar lligada als clàssics, que haurien de ser la base de la nostra cultura, la qual cosa vol dir que s'ha d'ensenyar Bach i no rock (Berrio). Però, ¿com lliguem els clàssics amb el "gust" actual? (Darder). I pensem que els clàssics no sempre n'han estat, de clàssics (Pere Lluís). Però jo no parlava dels clàssics com a contraposats als moderns, sinó com la base que prepara millor per entendre allò que és modern (Berrio). En qualsevol cas, aquest apropament s'ha de fer a partir de la realitat que els adolescents viuen (Darder). Però l'atenció s'ha d'adreçar no cap a allò que és conjuntural, sinó cap a les coses "perdurables": des d'aquí, un queda més "armat" per enfrontar-se críticament amb qualsevol canvi (Berrio). Ara, si acceptem el Loquillo al costat de Bach, acabarem ensenyant Corín Tellado a les classes de literatura (Casassas). Els clàssics, les coses de qualitat tenen més capacitat d'ensinistrament que les altres (Pere Lluís). La Corín Tellado i els telefilms de la TV poden ser material d'estudi "crític", utilitzant l'estratègia de començar pel que consumeixen els joves (Darder, Berrio), tenint en compte que de vegades allò que consumeixen -determinada música, per exemple- ja en té, de qualitat. Jo aleshores els diré que altres músics -els clàssics- els poden fer sentir altres coses (Darder). Però podria succeir que allò que té qualitat no sigui percebut com a tal, que la "qualitat" no tingui prestigi en aquella cultura (Nogués). I cal tenir present que la qualitat no comença només amb els clàssics i que cadascú ha de saber quin és el nivell que el satisfà (Darder). Ergo l'escola el que ha de fer és estirar cap amunt i deixar que la gent caigui on caigui (Riera), sempre que li ensenyi a ser feliç allà on ha caigut, i no com fins ara, que l'escola agafava el que queia i l'estavellava contra la paret (Darder). Però això, ¿no implica un compromís entre la demanda pedagògica (de la societat) i l'oferta (de les escoles)? Demanda i oferta es mouen a dos nivells que sovint no es troben. El bon

pedagog sap trobar les demandes que fa la societat i respondre-hi (Duch). Sí, ha mirat d'estirar la gent fins a dalt de tot i els ha deixat satisfets on realment han pogut arribar (Darder). Potser si enlloc de parlar dels clàssics parlàvem de formació clàssica ens entendríem millor (Pere Lluís). Cal tenir present que el problema de la cultura de masses no és que sigui el refugi d'aquest que no vol anar més lluny, sinó una presó que no el deixa pujar amunt (Berrio). Però potser aquesta cultura ha obert els horitzons de molta gent, que ha passat d'un estadi a un altre (Darder). O ha passat a una terra de ningú, a una pèrdua de l'espai i del temps propis, amb una immigració ideal als EUA (Duch). De l'espai qualitatiu a l'espai quantitatiu i homogeni (Pere Lluís). Jo no hi estic d'acord: avui hi ha una oferta cultural que, tot i que dirigida, és molt més diversificada que abans (Darder). La qualitat rau en la capacitat de selecció, en l'actitud motivada, més que en determinats paràmetres. La funció de l'escola seria preparar per a això (Casassas).

\* \* \*

Després de tant de temps de pensar-hi, **continuem sense saber què ha de fer l'escola.** ¿Què és prioritari: els continguts, les actituds o els instruments? L'any 1910 l'escola Joan Bardina era revolucionària. Avui encara ho seria. ¿Què fa que aquests corrents no puguin ser unànimement acceptats? ¿Per què l'escola no ha consolidat la seva funció? (Casassas). Perquè l'escola no s'aclareix, i no ho fa perquè **la societat mateixa tampoc s'aclareix.** L'escola és un mecanisme de la societat, i la societat, a més, sempre té pressa (necessita enginyers, tècnics, etc.) i en educació no es pot córrer. El nou disseny curricular pot millorar la situació (Darder). L'escola té moltes dificultats a aclarir-se dins d'una societat pluricultural. El problema és la qualitat: el mestre ha d'estimar la qualitat i procurar que els seus alumnes hi arribin. I això depèn molt de la xarxa en la qual ens movem. L'impacte és il·lustratiu, però el que és formatiu és el sistema i no l'impacte (Nogués). El que cal és formar els mestres com a experts en valoració de la cultura (Darder).

\* \* \*

M'ha semblat especialment interessant el concepte de "**constel·lació de valors**" en comptes de parlar d'escala de valors. Les coses no són lineals, sinó que són multipolars. Però el problema que em sembla fonamental és el de la maduresa dels educadors, el problema del sectarisme. Quant als codis i als instruments no es poden ensenyar en el buit i, per tant, no s'han de contraposar les coses. I quant als continguts, crec que és bàsic ensenyar unes coordenades espacials i temporals. L'essencial és aprendre una cosa ben apresada i després relacionar-ho tot amb això (Pere Lluís). La idea de la constel·lació de valors me l'ha suggerit McLuhan. El llibre segueix un pensament lineal. La imatge tendeix a fomentar un pensament per impactes. Seria interessant de veure si el món de la imatge no fa

canviar també l'esquema ètic que un es fa entorn de la realitat (Darder).

## ESTETICA I CANVI CULTURAL

### Transcripció de la comunicació de José M. Valverde<sup>1</sup>

Es imposible entender lo que está pasando hoy sin empezar con el siglo que está llegando a su última década. Ha habido una época de veinticinco o treinta años durante la cual, en todos los aspectos de la cultura humana, hubo una búsqueda radical de lo que es cada cosa.

Y esto de una manera que no había ocurrido nunca en la historia y no sé si volverá a ocurrir, porque ahora ya se ha creado un estado, una situación que no se borra, que permanece: la de preguntar hasta el fondo "qué es esto". Por ejemplo, en lo político la revolución quizá fue menos radical, pero fue bastante radical: vamos a ver cuál es el sistema económico y a verificar que esto no es indispensable que sea así, no es natural ni esencial. Las consecuencias, por razones prácticas, de estas revoluciones siempre han sido menos radicales que la toma de conciencia crítica. En el orden de la ciencia supongo que también ha sido grave lo ocurrido. Pero ahora sabemos una cosa: que antes se hablaba de la ciencia desde fuera, pero ahora no se puede hablar de la ciencia desde fuera. No sé si ellos pueden hablar. Los propios físicos no hablan, utilizan fórmulas y chistes con toda la terminología que han creado ahora para los quarks, eso que es un puro chiste, una broma.

En nuestros campos, el campo del arte y de la actividad lingüística, la búsqueda de lo radical ha sido enorme.

Empezaré por la arquitectura. La arquitectura, después de que en el siglo XIX todo había sido el final de la gran mascarada que empieza en el Renacimiento, llegando aquella explosión de

---

<sup>1</sup> La responsabilitat d'aquesta transcripció s'ha d'atribuir a les fundacions editores, de manera que les afirmacions que hi apareixen només a grans trets poden atribuir-se al Sr. José M. Valverde.

neogóticos, neobabilónicos o lo que fuera, una arquitectura puramente evasiva, puramente decorativa, se descubrió qué es realmente, qué debería ser la arquitectura. Entonces se partió de cero en el sentido de buscar la forma correspondiente a la función, a la vida, cosa que venía evitándose desde que acabó el gótico. Estas funciones pueden realizarse con diferentes materiales, según el caso, y cada material tiene su sistema de formas, sus bellezas. Los climas cambian, cada clima necesita una arquitectura. En definitiva, se partió del punto cero. Lo primero que hay que intuir es cuál es la necesidad vital, luego intuir también qué es mejor. Esto ya no es una materia únicamente de intuición, sino también económica. ¿Cuál es el material apropiado? Partiendo de esto, ¿cuál sería la forma más oportuna? Esto ha hecho que un arquitecto debiera ser un creador total, pero al mismo tiempo, no debe ser siempre un creador total, porque cuando el problema que se plantea es un problema resuelto, no hay razón ninguna para organizar otra fantasía nueva. Esto es lo que se ha llamado funcionalismo, racionalismo, como se quiera, y ha tenido sus mejores ejemplos en Gropius y Le Corbusier.

Pero esta revolución ha fracasado, se ha realizado a medias, en este caso y en todos, quizá, por razones de insuficiencia moral humana. Porque lo ocurrido era un asunto muy serio: era descubrir que la arquitectura podía ser como la segunda piel y no nos gusta ir desnudos, ni siquiera en segunda piel. Por eso, el fracaso de esta arquitectura ha venido dado por el cliente, porque esta arquitectura en sí es más barata que cualquier otra, pero la gente, sobre todo el cliente, cuando gasta en arquitectura es que tiene mucho dinero y no quiere hacer una cosa austera, sencilla, directa, transparente, funcional, que a lo mejor ni se veía (porque el ideal de la arquitectura buena, del signo bueno es que no se vea, es entrar en un sitio y sentirse bien y cómodo sin fijarse en las virtudes del edificio). En cambio, la tradición era deudora de una época ostentosa. Lo que ha pasado es que edificios realmente

buenos, buenos, se han hecho algunos, pero quizá no se ha llegado al millar, sobre todo a partir de una época, porque estas revoluciones llega un momento que ya se calman, se ponen en sordina en los años veinticinco o treinta más o menos. Le Corbusier aguantó y en algunos edificios además mezcló (en eso estuvo muy bien porque demostró que esta arquitectura no es necesario que sea seca, que sea pobre, que sea austera, también puede ser fantasiosa) y en los años cuarenta hizo iglesias como Ronchamp, que eran realmente de fantasía. Se puede, pues, ejercer el fantaseo, pero debería ser siempre partiendo de una base racional-funcional, y esto es lo que ha fallado. Los clientes (instituciones o particulares) quieren lucirse, quieren hacer algo que se note, que tenga un mensaje especial y así han corrompido la arquitectura.

Ahora hemos llegado a lo posmoderno. Lo posmoderno es realmente curioso porque es aludir al Renacimiento, citarlo. Lo que se hace, en una estructura funcional, es colocar citas: el redondelito, las columnitas, etc.

Este es el resumen de lo que ha pasado con la arquitectura, su revolución y el fracaso que se ha producido.

Pasemos a la pintura. Al empezar el siglo ocurren cosas absolutamente radicales, que buscan llegar al fondo de qué puede ser la pintura, la superficie pintada. Aparece Picasso y, partiendo de alusiones a formas recordadas, a formas vistas, organiza un juego de geometrías, de planos, en que, por ejemplo, se deja totalmente a un lado la luz real. Desde el Renacimiento se venía manteniendo el imperativo de que había que poner un sombreado para que se viese por dónde entraba la luz, y así se establecían las distancias. Picasso, con el cubismo, rompe tranquilamente con eso. Hay planos, pero tienen su propia luz, no es una luz que les venga de fuera; y tiene sus volúmenes pero no se ocupa de medir exactamente las distancias, no se ocupa de crear la ilusión de la



perspectiva escenográfica, como se venía haciendo desde el Renacimiento. Esto fue una revolución enorme, pero todavía unos pasos más allá los suprematistas rusos descubrieron la pintura que no tiene tema, la pintura que no figura nada, que no representa nada, y esto fue tremendo. Ver aparecer a Walewich, allá por el año doce o catorce, con Blanco sobre blanco, un cuadrado blanco sobre un cuadrado blanco. Kandinsky, que hace juegos de líneas que no pretenden representar nada. Aquello fue verdaderamente terrible porque el hábito era que todo tiene que representar algo y todo esto se rompía. Ahí se llega al punto cero de la pintura. Queda, pues, una pintura no figurativa muy rica, basada en la gracia que tiene la calidad, una rugosidad, una luz especial, un tacto especial, ... Esto es lo que descubrieron muchos pintores y fueron haciéndolo. Algunos de ellos a partir de ahí dejaron paso otra vez a la imagen. Es el caso de Klee. Paul Klee jugaba con el material, pero cuando uno juega con el material, llega un momento que siempre hay una referencia a la realidad, es raro que no la haya. Entonces él la dejaba surgir, la seguía un poquito y dejaba entrever una figura, un algo y luego, finalmente, le ponía un título.

La pintura ha tenido un destino quizá mejor que el de la arquitectura, porque no ponía tantas cosas en juego, no dependía tan directamente de la manía de presumir del cliente. Y entonces hubo un momento en que ya, después del escándalo, vino poco a poco la calma, se fue aceptando esa pintura y llegó un momento en que ya, efectivamente, entró en las universidades, en las academias. Por los años treinta, estos artistas, no todos, pero sí los más importantes, ya estaban reconocidos. Se terminaron las vanguardias porque ya habían cumplido su misión y, en cierto modo, continuaban como maestros.

Vino la guerra y después de la guerra aparece lo que yo llamo la neovanguardia. Alguien que lo vio venir en el cuarenta y cinco decía: "Cuidado, porque ahora va a venir la vanguardia

reaccionaria", expresión que podía resultar obvia, pero no lo es, porque una cosa es la política y otra cosa es, en este caso, la actividad artística. Efectivamente, vino esta vanguardia, en cierto modo ya establecida, la vanguardia sin batalla, esencial, porque incluso un país como España, tan retrógrado, que no había aceptado la vanguardia pictórica y que cargaba entonces con el franquismo, sin embargo, el año cincuenta y dos, triunfa mundialmente en la Bienal de Venecia con Tàpies y con el grupo El Paso. Fue el asombro del mundo. Resulta que el país ése, más o menos fascista, que siempre había estado anclado en el pasado, de un golpe se ponía a la cabeza de la cultura experimental del mundo. ¿Era esto vanguardia? Vanguardia había sido en otros tiempos, ahora ya venían otras promociones un poco más jóvenes que tuvieron sus dificultades, pero pocas.

Por otra parte, la gente no está educada para apreciar esto. Ya no se atreven a decir que no les gusta ni preguntan qué representa. Hay un chantaje cultural, se acepta todo, incluso en los bancos siempre hay estos cuadros abstractos que dejan bien claro que saben que Tàpies es muy importante, pero no lo entienden. No se dan cuenta de que la gran virtud que tiene Tàpies, (y no se lo he dicho nunca, porque a lo mejor no le gusta) es que una vez que uno se ha acostumbrado a la obra de Tàpies, ya no hace falta Tàpies, porque cada uno puede ir por ahí encontrando Tàpies maravillosos, delante de una puerta vieja con grandes capas de pintura que se están cayendo ... Esto es un gran mérito, quiere decir que nos ha educado la mirada para el mundo entero, para encontrar una belleza y un interés que si no, no veríamos.

¿Qué pasa con la literatura? La literatura tiene, como la pintura, un problema de exceso de saber, de exceso de conciencia y de querer llegar al fondo, a la raíz misma de qué es eso de escribir. Con el cambio de siglo empieza a difundirse una nueva posición mental, no sólo literaria: la de caer en la cuenta de una cosa absolutamente

evidente (de puro evidente no se tenía bastante conciencia de ella) y es que la actividad mental es siempre lenguaje, lenguaje con toda la modestia y la miseria que implica el lenguaje. El hombre, el ser humano es inexplicable y sorprendente porque no tiene nada que ver con la biología. La evolución biológica no habría llegado nunca al lenguaje, porque la naturaleza es sabia, la naturaleza no mete la pata como ha ocurrido con el lenguaje, porque cuando hablamos estamos destruyendo la biosfera y si no hubiéramos dicho esta boca es mía, no hubiera pasado nada, no habría contaminación ni nada parecido. Así que la naturaleza no ha sido. Por otra parte, el hombre es un ser evidentemente desnaturalizado, y esto no solamente porque habla, sino porque camina sobre dos pies, cosa que va en contra de su esqueleto. Como probablemente más de uno de los que estamos aquí sabemos dolorosamente cuando llega el momento ese de una cierta edad, cuando empieza a tener molestias y el médico dice "claro, si lo que pasa es que el esqueleto humano no está hecho para ir en dos pies". O sea que el hombre es el bicho raro, realmente. Y habla, habla y no hace otra cosa. Además hablamos siempre, siempre. Yo no sé si durante el sueño hay media hora o una hora de sueño en que realmente no existimos, entonces no hablamos, pero si no nuestros sueños son todos lingüísticos y todo es un bla, bla, bla que no hay quién lo pare. Nos despertamos quizá hablándonos y a veces porque nos hablamos y nos despierta nuestra propia palabra. Nos dormimos arrullados por nuestro bla, bla, bla. Como decía Lateiller en el siglo XVII "en el fondo la sociedad no escuchamos nunca". Al callar, lo que hacemos es preparar qué es lo que vamos a decir en cuanto nos dejen meter baza. Esto es absolutamente cierto, estamos un poco en lucha, lo que queremos es dominar al prójimo con nuestro lenguaje y también dominarnos, convencernos a nosotros mismos cuando pensamos, cuando hablamos.

Esto ha estado ocurriendo así desde que el hombre es hombre, esto es de Perogrullo, "porque si no hablaba no era hombre", pero se consideraba una cosa natural, incluso mágica, que conectaba las

cosas directamente con las palabras. En el siglo XVIII confusamente Herder, luego Humboldt se enfrentan con el lenguaje, pero luego parece que ya no interesa más el tema y hay que esperar a Nietzsche. Pero curiosamente, cuando se habla de Nietzsche no se suele hablar de eso. Se habla del superhombre, del eterno retorno, de los grandes temas de Zarathustra, pero no de su sentido de conciencia lingüística, de corrosiva crítica de la vida mental, porque no es sino lenguaje. Habría de esperar que llegaran los franceses, llamémosles así, del 68, para que ellos empezaran a darse cuenta y aprovecharlo. Pero claro, no tiene un libro dedicado al lenguaje, porque lo que dice de los lenguajes está en aforismos más o menos sueltos. Uno dice por ejemplo: "peligro del lenguaje para la libertad del pensamiento: toda palabra es un prejuicio". O bien cuando dice, lo cito de memoria, que el comunicarnos es una cosa humillante, una cosa que nos rebaja, porque perdemos como nuestra integridad, nuestra individualidad, siempre vamos por el grado, por una cosa común, vulgar, y siempre hay un poco de desprecio al comunicarnos, a lo que decimos también ("bueno, vamos a decirlo de alguna manera y ahí va eso"; "yo diría", como se dice ahora). Y cuando ya ha llenado diez líneas o doce con eso dice "de una moral para sordomudos y otros filósofos". O como dice en un apunte suelto: "Tenemos que dejar de pensar si nos negamos a hacerlo bajo la coacción del lenguaje". La coacción del lenguaje nos condiciona, nos sujeta a unas categorías, a unas formas. Si no aceptáramos formas no seríamos nada. El hombre es hombre porque es limitado, pero tenemos la ilusión de que nuestro espíritu es maravilloso, sublime y que luego para comunicarse se digna a usar palabras. Pues no, porque las palabras son lo que nos permite pensar. Pensamos gracias al lenguaje. Y esto en el niño está clarísimo: rompe el niño a hablar y a partir de esa ruptura el lenguaje le regala inteligencia, cultura, le regala todo y así nos ocurre cuando hablamos. Cuando hablamos el lenguaje que tenemos en la memoria es lo que nos inspira y lo que nos permite ser más o menos inteligentes. Ahora, esto tiene sus peligros. El peligro

filosófico es tremendo, porque Nietzsche dijo que la filosofía existe porque ha habido un equívoco, un lapsus linguae que se ha creído, se ha dado un exceso de crédito al lenguaje. Se ha vivido como si el lenguaje realmente manejara unas ideas sublimes, un sistema de certidumbres y esto ha durado más de 2.000 años. Y luego como (Nietzsche) era tan malvado, decía: "afortunadamente ya es tarde para corregir ese error". "Afortunadamente", porque así ha surgido ese maravilloso espectáculo que es la historia de la filosofía, que en este momento está cuestionado por eso, porque si resulta que lo que se hace es hablar, algunos filósofos proponen un modelo de lenguaje bueno contra el lenguaje ordinario: lo que hacen los analíticos, los positivistas lógicos, un lenguaje en que se comprobara o bien que fuera una deducción. Pero hay algunos que dicen "si se admite el lenguaje, allá vamos". Es el caso de Heidegger. Voy a hacer una filosofía partiendo del lenguaje. Entonces hace unas trampas maravillosas, a partir de eso.

¿Qué pasa con la literatura? El escritor toma conciencia de lo que está haciendo: escribir, escribir, y de lo curioso que es eso del lenguaje, de cómo tiene casi una vida propia, sus contenidos, sus facilidades. Entonces corre el peligro de quedarse obsesionado con el lenguaje y ya no decir nada. Llega un momento en que Roland Barthes dice que "escribir se vuelve un verbo intransitivo". El escribir se escribe. Y en el caso de Ulysses de Joyce, de vez en cuando se nos presenta un personaje en su corriente interior de palabras, con la sensación de que está hablando en bruto. Esto es muy grave para la literatura, porque el escritor llega un momento en que ya no habla más y no hace más que jugar con los efectos del lenguaje, los juegos de palabras, lo que piensa, lo que cada uno se va diciendo interiormente... Lo que podría contar, el argumento de una novela, es considerado una vulgaridad.

¿Significa esto que la literatura muere? Creo que no, pero ningún escritor puede ignorar esa experiencia y hasta que no haya asumido

la conciencia lingüística será un escritor inválido, un escritor anacrónico. Ahora, hay algunos que se quedan enredados en esto. Como decía un proverbio chino: "Cuando un sabio señala la luna con el dedo, el tonto mira el dedo en vez de mirar a la luna". Ahora habría que decir: el tonto y también el estructuralista, también el semiótico, también el lingüista. Porque lo que ellos miran no es la luna, lo significado, sino el dedo que la señala. Esto crea una situación en que sólo puede valer un escritor que tenga la experiencia de esto, que tenga el sentido pleno del lenguaje, pero que al mismo tiempo sea capaz de tomárselo un poco en broma, movido porque realmente tiene algo que contar, algo que decir. Habrá siempre un empuje moral en la literatura, pero ahora cuenta en términos de autoconciencia lingüística, porque si no aquello será una cosa que no pertenecerá a ninguna época, cuanto menos a la presente. Bueno, llevo hablando bastante, llevo hablando como cincuenta minutos y creo que esto hay veces que no es lo canónico. Yo he lanzado una provocación y vamos a ver ahora qué es lo que sale.

## **Del diàleg sobre aquest text**

**La crítica del pensament/llenguatge de Nietzsche:** la unidireccionalitat del llenguatge cap al pensament és un tema complex i difícil (Pere Lluís). Probablement Nietzsche tenia una crítica a fer i la fa pel procediment lingüístic. I curiosament no l'aplica al cristianisme, perquè és una religió lingüística, en la qual la paraula va fer-se carn i el seu "credo" és un relat. Resulta inatacable per una crítica lingüística que ataca els sistemes de conceptes (Valverde).

\* \* \*

**Sobre la percepció del valor de l'art avui:** ¿Què fa que alguns puguin arribar a captar el valor d'unes obres d'art actual i com es pot transmetre la sensibilitat per aquest art? (Tuñí). En realitat, el fenomen no és exclusiu de la nostra època, però abans hi havia més uniformitat i unes regles de joc clares. Estar obert a l'art és una qüestió de bona voluntat, d'estar obert i d'hàbits. Avui Mondrian s'accepta en els anoracs i les peces de vestir i no s'accepta que això es posi en un quadre (Valverde). Sempre hi haurà gent que la sensibilitat per segons què la té d'origen (Riera).

\* \* \*

**Exit diferent de la literatura contraposada a l'arquitectura i a la pintura:** ¿per què la revolució de la literatura no ha tingut tant d'èxit com la de l'arquitectura o la de la pintura? (Casassas). La revolució que he comentat començava amb Joyce, però n'hi va haver d'altres que van fer la revolució sense consciència específicament lingüística, per exemple, els poetes dels anys vint com Gerardo Diego o Lorca, que van introduir un sistema nou d'imaginació que va xocar, però que els afeccionats van anar entenent. El que passa és que en el mercat actual, la poesia no decora bancs, ni despatxos (Valverde). ¿No creieu que la distància entre Renoir i Tàpies és molt superior a la que hi ha entre Espronceda i Lorca? (Casassas). El que passa és que el llenguatge és figuratiu i, per tant, la distància potser no té més remei que ser menor. I a més, la pintura la fan uns quants, però literatura, llenguatge en fem tots (Valverde).

\* \* \*

**Ciència - estètica:** ¿Hi ha una estètica de la ciència? (Riera) Això és una fe. Si es creu en un déu econòmic (el d'Espinoza), aleshores potser sí. Però no deixa de ser veritat que trobem un cert plaer en l'harmonia, la música i també la matemàtica -l'harmonia visual és una altra cosa, i també la cromàtica, que encara és més complicada (Valverde).

\* \* \*

**Estètica - naturalesa:** La naturalesa és més aviat barroca, mentre que l'art actual és més senzill, més auster, és a dir, respon a una estètica que no serà mai general. Aquests moviments, doncs, ¿no duen ser una mica marginals? (Nogués). Sembla que sí, que la senzillesa implica una certa austeritat (Valverde). I també existeix aquella teoria que diu que quan la societat és més repressiva, l'art és més barroc, i que quan la societat és més permissiva, l'art és més senzill, potser perquè les formes ja s'han satisfet en alguns camps (Nogués). Potser sí que per acostumar-se a la sobrietat convé estar envoltat d'abundància o no patir escassetat.

\* \* \*

**Estètiques extraoccidentals:** l'entrada d'estètiques extraoccidentals, ¿en quina mesura pot influir en aquestes avantguardes? La imaginació occidental es troba enriquida per aquestes estètiques (Duch). La mentalitat d'avui ho absorbeix tot perquè és una mentalitat per a la qual no hi ha un sistema de normes permanent. Tot s'accepta, tot és igualment civilitzat o igualment exòtic. D'altra banda, la recerca del punt zero és d'un cosmopolitisme absolut (Valverde).

\* \* \*

**Postmodernitat i estètica:** Entenc el postmodern com una barreja acrítica i ahistòrica de tota mena d'elements històrics. Això està relacionat amb la societat actual que ja no té un projecte de canvi, sinó que està ben instal·lada. Les avantguardes artístiques corresponen a èpoques amb un projecte històric (Berrío). En efecte, l'home és una unitat. I el postmodern diu "vamos a divertirnos un rato, sin compromiso, porque además no sabemos lo que va a pasar". És allò del "pensament dèbil", que més aviat és una contradicció in terminis (Valverde).

\* \* \*

**L'estètica posterior als anys trenta:** se'ns ha pintat un panorama en el qual l'estètica dels darrers cinquanta anys té un aire epigonal respecte de les revolucions de començament de segle. S'entreveu alguna sortida (Pere Lluís). Ser epígon no és necessàriament dolent. Sempre hi ha una possibilitat per a l'artista que realment vol dir alguna cosa. D'altra banda, se'ns ha educat en la distinció d'arts importants i no importants. Ha passat l'època de les belles arts. Ara potser és l'època de les "arts i oficis". En decoració es fan coses magnífiques, i potser la millor literatura la fan columnistes de diaris. Estèticament, el terme mitjà de la vestimenta és molt superior al de la pintura (Valverde).

\* \* \*



**Concepte de qualitat estètica:** ¿hi ha alguna definició o aproximació del que és la qualitat des del punt de vista estètic? (Nogués). No, de cap manera (Valverde).

\* \* \*

**L'èxit actual de la novel·la negra:** ¿Com s'explica l'abundància actual de la novel·la negra? (Duch). Sempre n'hi ha hagut. Però actualment, amb la TV, s'està acabant la imaginació. Nosaltres abans érem com coautors de les novel·les que llegíem. Ara molts novel·listes ens donen la pel·lícula que ells farien. També està en crisi el sentit de la veu, el cultiu dels sons. La memòria ha estat desacreditada i davant la crítica de l'educació memorística hauríem de preguntar: ¿que n'hi ha alguna altra? (Valverde).

## LA FAMÍLIA DEL NOSTRE TEMPS

Lluís Flaquer

En el curs de la dècada dels anys vuitanta la família ha estat experimentant profundes transformacions internes. Estem sent testimonis d'allò que podríem anomenar "el procés de la segona transició de la família". La primera es va gestar, al llarg de molt decennis, al compàs de la disminució dràstica de les seves funcions -funcions que restaren reduïdes a les relacionades amb la reproducció biològica i social- i de la seva contracció entorn del nucli familiar estricte -pares i fills immadurs- en aquells països o regions en què predominava alguna mena de família multigeneracional. Aquest procés, que podem designar amb el nom de nuclearització, fou acompanyat per fenòmens tals com el creixement de l'intervencionisme estatal i l'aparició de l'Estat del benestar, i ensems per la creació de plans de pensions per als treballadors; però sobretot, per la difusió de l'assalariament a capes cada vegada més àmplies de la població. Així, les unitats familiars deixaven de ser centres de producció, es limitaven exclusivament al consum i es produïa, doncs, una separació entre l'àmbit del treball i l'àmbit de la residència, centrat aquest darrer en la família.

La segona transició familiar -l'objecte de la qual no són tant les formes de la família com la definició i els continguts d'aquestes- presenta un caràcter revolucionari per la qualitat pregona i sobtada de les transformacions a les quals estem assistint. En primer lloc, s'està produint un esvaniment dels límits entre legitimitat i il·legitimitat, que almenys pel que fa al cas d'Espanya, ha estat precedit per la desaparició de les diferències jurídiques entre fills naturals i legítims. La tendència del legislador a l'equiparació de les situacions de dret i de fet, que

tenen en l'actualitat els mateixos efectes, està afavorint l'adopció d'un criteri més sociològic que jurídic en l'enjudiciament i la comprensió dels problemes que es plantegen en l'àmbit familiar.

No és que el matrimoni s'estigui desinstitucionalitzant. El que passa és que, en concurrència amb ell, diverses pràctiques alternatives pugnen per obtenir legitimació. L'evolució que estem presenciant és semblant a l'experimentada per les institucions religioses, en el curs de la qual l'Església catòlica anà perdent el seu monopoli i hagué de compartir la seva influència amb les altres religions i sectes. Des del moment que el matrimoni civil començà a competir amb l'eclesiàstic, s'esquerdà el caràcter omnímode de la institució i s'instaurà una actitud paral·lela a la de la indiferència religiosa.

Així doncs, més que parlar de desinstitucionalització del matrimoni, és més correcte referir-nos a un procés de desmonopolització. Si bé la majoria de les persones es continuen casant almenys una vegada en el curs de la seva vida, algunes, potser sobretot dones, opten voluntàriament pel celibat o postposen indefinidament la seva unió matrimonial amb vista a la seva promoció professional. D'altra banda, per a aquells que es continuen casant, el matrimoni tendeix a esdevenir més una fase vital que un projecte vitalici. Així, abans del matrimoni s'està implantant cada vegada més la cohabitació no marital com a etapa d'aprenentatge dels joves, que no constitueix més que un corol·lari de l'acceptació general de les relacions sexuals pre-matrimonials. D'aquesta manera, s'està arribant a una mena de matrimoni a prova, tal com proposava l'antropòloga Margaret Mead. D'altra banda, la recomposició familiar després d'un fracàs matrimonial es fonamenta generalment sobre una unió consensual, almenys a partir d'una certa edat.

Però el que resulta realment revolucionari no són tant aquests comportaments, que al capdavant en l'actualitat són encara minoritaris entre el gruix de la població, sinó la seva tolerància o àdhuc la seva acceptació per gairebé tothom. A ningú no se li acut esborrar ningú del cercle de les seves amistats perquè estigui separat, tingui un fill fora del vincle matrimonial o cohabiti amb la seva parella. El que ha canviat bàsicament és que ara els protagonistes d'aquesta història ja no són éssers marginats o lumpenproletaris, sinó que es tracta de persones perfectament respectables, que tenen una bona feina i que es guanyen bé la vida. D'altra banda, en certs ambients és fins i tot de mal gust tractar d'esbrinar l'estatus matrimonial d'algú. Es considera quelcom privat, com la religió.

El que surt clarament realçat d'aquesta crisi és la parella. Tant a tall d'ideal com en la pràctica de la vida quotidiana, la parella s'experimenta com més necessària que mai. Però l'aspecte renovellat que està adquirint la nova parella és un xic diferent del d'antany. És impossible entendre la dinàmica de la parella actual sense tenir en compte l'increment de l'individualisme i l'auge del feminisme, dos fenòmens que constitueixen signes característics del nostre temps.

En parlar de feminisme -sens dubte la gran revolució de l'àmbit familiar del segle XX- no em refereixo tant al moviment feminista militant com a un cert sentiment difús d'igualitarisme sexual que impregna àmplies capes i sectors de la població. Amb la creació de centres universitaris d'estudis feministes i d'instituts de la dona, el moviment feminista ha perdut gran part del seu radicalisme i de les seves militants alhora que les seves instàncies més institucionals s'especialitzaven lògicament en la lluita en contra de les desigualtats sexuals i en contra de les discriminacions encara existents entre homes i dones. Però, a pesar del declivi del moviment, molts dels valors del feminisme han calat molt

profundament entre la població femenina i'adhuc la masculina. Així, moltes de les reivindicacions plantejades per les feministes dels anys seixanta, que en aquella època podien semblar agosarades i de realització impossible, a hores d'ara són assumides i fins i tot defensades per dones que més aviat professen actituds diferents i adhuc hostils al feminisme com a moviment.

El desenvolupament de l'individualisme constitueix un altre dels trets distintius dels canvis que s'estan produint a l'interior de la parella. El desplegament de l'afectivitat continua sent un dels interessos vitals més importants que mouen i uneixen els individus. Però al costat de la satisfacció afectiva, i en algunes ocasions enfront d'ella, apareix clarament l'autorealització personal en el seu conjunt com un altre dels factors més rellevants que tendeixen a configurar les vides dels individus i, per tant, que mena a la formació -o a la dissolució- de les unitats de convivència. La realització pròpia ha deixat d'estar subordinada simplement als interessos purament econòmics i a la cria dels fills i ha passat a ser una de les claus que donen sentit a les vides dels individus i que expliquen el seu curs. D'aquesta manera, individualisme i feminisme, fenòmens presumptament antitètics, s'arriben a donar la mà en la mesura que l'ètica de l'autorealització personal constitueix precisament el revers de l'actitud de sacrifici i resignació, virtuts tradicionalment adscrites al món femení.

Així, ens trobem amb la paradoxa que un dels efectes imprevistos del feminisme és la intensificació de l'individualisme. Malgrat que un important sector ideològic del moviment feminista ha proclamat sempre els valors de solidaritat entre les dones i la domesticitat com a antídots contra el suposat món agressiu i competitiu dels mascles, el resultat pràctic de la incorporació de la dona a tots els sectors laborals, inclosos els situats a nivell més alt, comporta l'adopció progressiva per les dones de certs valors associats tradicionalment a l'àmbit masculí.

D'aquesta manera la parella, la unitat de la qual es basava en la fusió dels seus membres a partir de la seva complementaritat dissimètrica, està donant pas a un nou complex monogàmic en el qual, tant homes com dones, però sobretot aquestes darreres, no renunciem fàcilment als seus drets com a persones, mantenen una certa reserva enfront del company i anteposen la seva autorealització a altres consideracions d'índole social i econòmica. Es tracta, doncs, d'una parella en la qual els membres exhibeixen uns perfils molt més individualistes que en el passat, una parella que compendia en el seu si els valors de la dècada dels seixanta i dels vuitanta.

Tanmateix, tant en radical contrast amb la doble moral tradicional per a homes i dones com amb certes propostes pròpies de vint anys enrera sobre l'anomenada parella oberta, la fidelitat es perfila avui com la pedra de toc de la nova parella que està emergint. Encara que la infidelitat continua sent la causa de moltes separacions, no ho és pas per beateria o tradicionalisme, sinó perquè en els nostres dies una parella basada en aquest supòsit ha deixat de tenir interès i sentit per a la majoria de les persones. Malgrat tot, gran part de les separacions tenen lloc simplement a causa del desamor, de l'esgotament de la relació afectiva o de les dificultats sorgides en la convivència, com a conseqüència de l'escassa maduració personal dels cònjuges.

En una situació de privatització creixent de la institució familiar, com que no estan determinats els comportaments familiars explícitament o obligatòria per normes exteriors al subjecte, aquest es veu obligat a fer jugar el càlcul de probabilitats i de rendibilitat en l'àmbit de relació familiar. Així, quan els membres de la parella defineixen el seu model conjugal i familiar, despleguen una estratègia per la qual els individus negocien el seu lloc en la societat, la identitat que es donen i les tasques que

volen accomplir, i tot això d'acord amb els recursos que els confereix la seva situació de classe. D'aquesta forma, com que les classes socials posseeixen no tan sols recursos patrimonials i educatius distints, sinó també representacions col·lectives diferenciades, els seus membres tendeixen a formular estils familiars alternatius. A causa de tot això, la privatització té per efecte la reaparició del factor classe en la definició del model familiar i l'adopció del model individualista de matrimoni per les classes altes. Així, per exemple, mentre que per a una dona obrera la identitat de "mestressa de casa" constitueix una dignitat assolida després de grans esforços, per a una altra dona amb estudis universitaris pot suposar una degradació, una creu i una condemna. Per totes aquestes raons, en els anys vuitanta estem vivint la paradoxa que la classe alta, que des del segle XVIII fou l'herald de l'amor romàntic, en l'actualitat està jugant fort a favor del matrimoni individualista, mentre que la classe obrera s'està convertint en el baluard de la intimitat fusional.

### Del diàleg sobre aquest text

¿Com es veu avui aquest paper de la família, que fins ara havia anat lligat amb el tema de les nacionalitats, arrelades en la cultura popular que es transmetia en l'àmbit familiar? (Berrío). La socialització dels fills ha estat cada vegada més compartida amb altres institucions (educatives) i amb els mass media. Però la **família continua afirmant-se com la instància bàsica per a la socialització primària** (valors bàsics, indispensables coneixements emocionals i afectius). La família escull l'escola i determinats canals de TV. Pel que fa a la **socialització nacional**, no estic segur que tingui a veure amb la cultura tradicional: el nacionalisme és una reacció urbana que desborda la cultura popular, la transforma en una cultura nacional (Flaquer). Una cosa és consciència nacional o dimensió política, i l'altra, les diferenciacions enteses culturalment; i jo suposava que la diferència, per exemple, entre anglesos i francesos, seria deguda a la cultura popular (Berrío). D'acord. Però anglesos i francesos són diferents bàsicament perquè a Anglaterra hi havia individualisme ja abans del s.XVIII i a França va arribar molt més tard. I això no té a veure ni amb la gastronomia ni amb l'alta cultura. I això de l'individualisme és important en el tema que tractem, perquè ha estat establert que a Anglaterra ja existia la família nuclear abans de la Revolució Industrial (Flaquer).

\* \* \*

La **pressió de la societat sobre la família** més aviat és provocada per la qüestió de la **reproducció**: un fill és un problema d'ordre públic. La situació reproductiva ha demanat sempre una institucionalització. Actualment, la pressió reproductiva sobre la parella s'ha afeblit moltíssim. **Apareix un model nou**: moltes parelles no es plantegen mai la finalitat reproductiva. En aquesta situació es busca un reforç de la parella, del diàleg, de l'afectivitat, de la convivència -potser només ocasional. Potser, doncs, hi haurà dos models: la família reproductiva, que continuarà institucionalitzada, i l'altra parella, més convivencial, respecte de la qual cada vegada es veuran menys raons perquè la societat hi hagi d'intervenir, de controlar-la, etc. (Nogués). És evident que la pressió reproductora sobre la parella ha canviat en la "societat de l'abundància", la qual cosa pot donar lloc a la parella menys institucional, més privada. Ara bé, la proliferació d'aquestes parelles sense fills incidirà en la vida de la parella amb fills. Avui, d'altra banda, està augmentant un nou tipus de família: les **famílies trencades** (separacions, divorcis), que anomenem **monoparentals** (un adult, generalment una dona, cuida dels infants). ¿Són per sempre aquestes noves situacions? ¿Es tornen a casar els separats o divorciats? Als EUA hi ha moltes segones noces. Aquí no és gens clar. Un test molt important seria el de les parelles: solter amb soltera, amb divorciada; separada amb solter, etc. Alguns estudis diuen que els homes tendeixen més -i els és més



fàcil- a formar parella, i que generalment aquest tornar a començar es fa des d'una unió consensual -convivència sense altre compromís. Però no puc aportar gaires dades empíriques, i serà difícil tenir-les, perquè ni censos ni padrons donen dades sobre tipus de convivència (Flaquer). El model cap al qual s'apunta és un model més exigent, que s'aguanta en virtut dels seus valors intrínsecs, sense suport social, privatitzat. Potser pel fet de ser més exigent, és també cada vegada més precari. La pregunta és: ¿es pot aguantar això? (Pere Lluís).

\* \* \*

Tot això que ha dit en Nogués del doble model de parella s'hauria de completar amb la influència de l'alliberament de la dona (Duch). No n'estic segur d'això darrer: la dona ja treballava al Poblenou fa molts anys. És a dir, al.ludim a un sector molt petit, proporcionalment, de la nostra societat (Casassas). Cal no oblidar que la classe obrera ha disminuït en percentatge i la classe mitjana ha augmentat. El sector, doncs, no és tan petit (Flaquer).

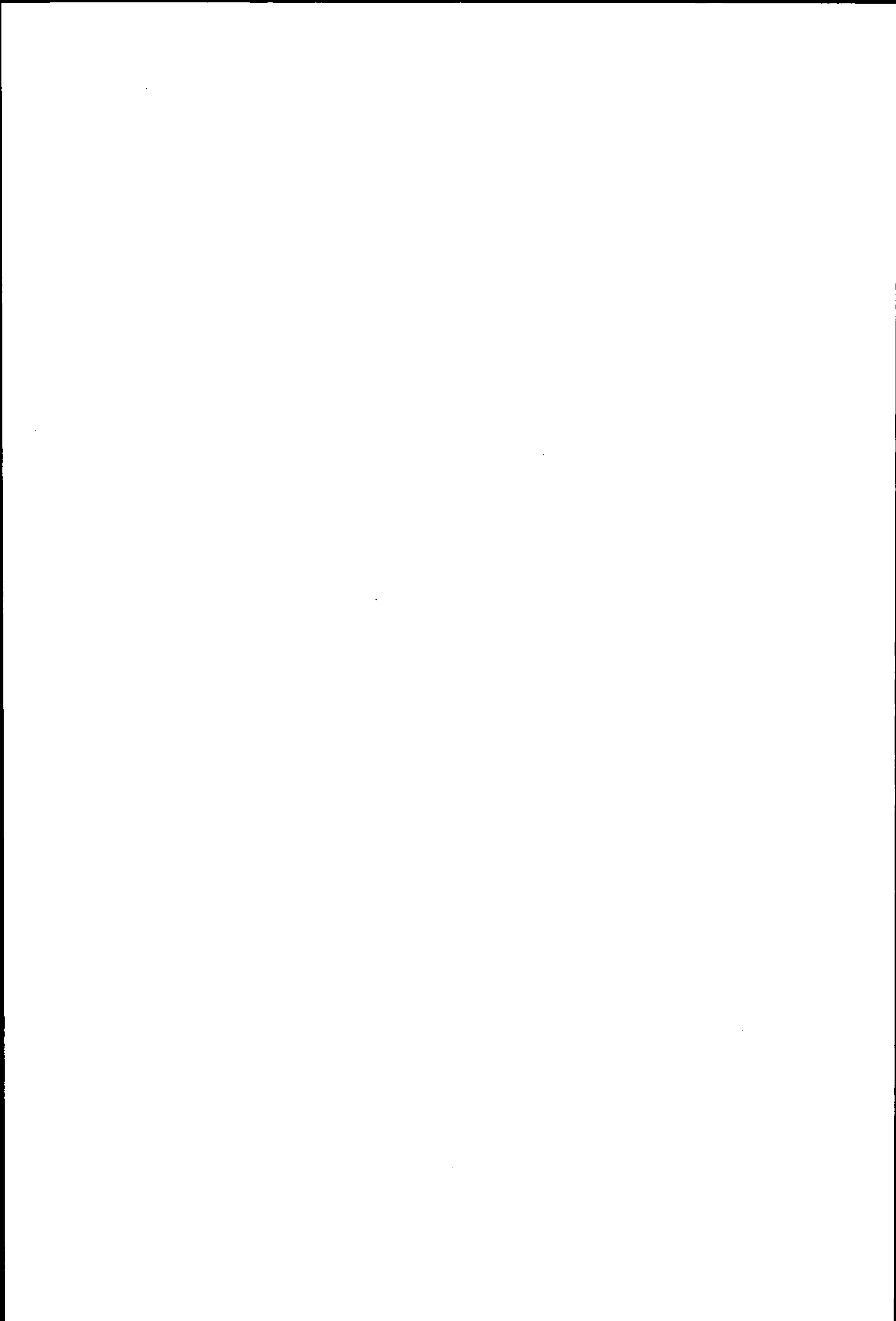
\* \* \*

S'ha dit que les crisis econòmiques incidien en l'edat dels matrimonis, en el nombre de fills. Les crisis energètiques del 1973 i del 1979 és evident que van incidir en el procés de la família. La relació atur-família és important (Riera). I també la relació habitatge-família (Pere Lluís). Hi ha enquestes que manifesten que l'any 1988 hi ha una dependència més gran dels fills respecte dels pares que no pas l'any 1984 (Flaquer). Jo em referia més expressament a l'atur no juvenil (Riera). No veig clar que els problemes s'hagin agreujat a causa de canvis en les condicions de salut, atur o habitatge. Crec que és més una qüestió d'actituds, de valors: gent sense problemes d'atur ni d'habitatge, tenen però problemes familiars; si els joves no s'independitzen és perquè s'han acostumat a viure bé (Casassas). És cert que és qüestió de valors, pel que fa a casar-se aviat o tard, a tenir fills o no, però ¿qui defineix els valors, que varien segons les èpoques? És evident que les crisis tenen influència en la família, però sempre a través del nou sistema de valors que comporten (Flaquer). Jo crec que la crisi del 1973 va influir directament sobre la vida de la família i no a través dels valors. I la gent no feia cas dels valors, sinó dels diners: no tenim fills perquè no podem econòmicament. És clar que a més a més hi ha els valors (Riera). A mi em convenceria això si constés explícitament en estadístiques. Tinc la impressió que quan ha anat fluctuant l'escala de valors, aquestes qüestions han anat variant sense cap tipus d'influx especial de caire econòmic (Casassas). No excloc pas el que dius, les meves afirmacions no eren excloents: dintre de les causes que s'interrelacionen, jo dono pes a una d'elles (Riera). L'impacte de les crisis econòmiques sempre és mediatitzat pels valors perquè els homes sempre actuem seguint pautes culturals (donem un sentit a la vida, raonem les actuacions). Però els cicles econòmics i culturals

no tenen els mateixos ritmes (el canvi de valors va una mica retardat). El percentatge de la possible incidència directa de les crisis econòmiques serà molt reduït (Flaquer). ¿No seria millor parlar de reconversió tecnològica, més que no pas de crisi -que va ser una desacceleració més aviat que un retrocés, i que va emmascarar la reconversió? (Berrio).

\* \* \*

En qualsevol cas, ¿com s'explica el canvi de valors i la seva evolució en la societat? (Pere Lluís). Hi ha molt de mimetisme en els valors. És un segment social molt petit el que es planteja els valors amb responsabilitat (Duch). En qüestió de valors, hi ha molts nivells. La nostra societat canvia molt radicalment certs valors (als anys seixanta els valors de solidaritat: compartir; ara es vehiculen els valors contraris). S'hauria de veure quins són els centres a partir dels quals s'irradien valors (Flaquer). S'hauria de distingir entre dos tipus de valors: uns de més sotmesos a les modes i altres que canvien a "llarg terme" -per exemple, la sexualitat valorada per ella mateixa, al marge de la procreació (Nogués).



## ECOLOGIA HUMANA I ECONOMIA POLÍTICA

Joan Martínez Alier

La crítica ecològica contra la ciència econòmica va començar fa més de cent anys. Georgescu-Roegen (1971, 1986) i alguns altres autors representen avui l'"economia ecològica" que s'enfronta amb l'economia convencional. D'altra banda, a la dècada dels anys setanta va créixer un corrent que tractava algunes qüestions ecològiques des del punt de vista de l'economia aplicada del benestar (com el Journal of Environmental Economics and Management). Això, que s'anomena "economia dels recursos naturals i del medi ambient", és gairebé el contrari del que és l'economia ecològica. Ara bé, podria conduir-nos també a la conclusió que no hi ha una commensurabilitat econòmica, si es plantegen honestament les qüestions d'incertesa, horitzó temporal i tipus de descompte. Per als economistes, la consciència ecològica amenaça d'enfonsar els valors econòmics en un mar d'externalitats invalorable. Fa temps que els economistes ecològics van dir que l'economia, vista ecològicament, no té un estàndard de mesura comuna. Els economistes es queden sense una teoria del valor. Les avaluacions de les externalitats (és a dir, dels beneficis o perjudicis no avaluats pels mercats) són tan arbitràries que no poden servir de base de polítiques ambientals racionals.

Les polítiques ambientals no poden estar basades, però, únicament en una racionalitat ecològica (en funció per exemple de pautes de capacitat de sosteniment). Donades les mancances d'ambdues racionalitats, l'econòmica i l'ecològica, l'economia ecològica situa les decisions en el camp polític, lluny de les pantalles defensives de l'economia convencional o de la planificació ecològica.

### **Externalitats invalorables**

A continuació donaré uns exemples de la incapacitat del mercat per avaluar els danys ecològics. Arrhenius (1903:171) explicà en el seu tractat d'ecologia global que el Glashauswirkung (efecte hivernacle) que ajudava a mantenir la Terra escalfada, creixeria amb l'augment de diòxid de carboni en l'atmosfera. L'any 1937 es va dir que la combustió de carbó havia afegit 150.000 milions de tones de diòxid de carboni a l'aire en els 150 anys anteriors, tres quartes parts de les quals eren a l'atmosfera. La taxa d'augment de la temperatura mitjana era de 0,005 graus centígrads l'any: "cremar el combustible fòssil (...) és probable que sigui beneficiós per a la humanitat de diverses formes, a més de proveir d'escalfor i de força. Per exemple, aquest petit augment de temperatura mitjana podria ser important en el marge nòrdic del conreu" (Callendar, 1938:236). L'autor era, segons la seva pròpia descripció, "tècnic de vapor de l'Associació de Recerca de les Indústries Elèctriques Britàniques". El seu escrit va ser rebut amb simpatia per científics desinteressats de la Reial Societat Meteorològica Britànica. Alguns van qüestionar les estadístiques de Callendar (l'efecte de l'illa d'escalfor urbana fa augmentar les temperatures en la majoria de les estacions meteorològiques), però no van qüestionar que l'augment del diòxid de carboni fos una externalitat positiva. Les recerques sobre la història sòcio-intel·lectual del canvi climàtic (Budyko, 1980) potser faran aparèixer informacions pessimistes sobre els efectes globals de l'augment de diòxid de carboni en l'atmosfera. Aquesta incertesa, que no és de cap manera nova, és precisament part de la meua argumentació.

Les polítiques internacionals del medi ambient per limitar les emissions de diòxid de carboni, haurien d'incloure en el "pressupost" de diòxid de carboni de cada país les emissions acumulades (i no absorbides pels oceans) des del començament de la Revolució Industrial o com a mínim des del 1903 (data de publicació del llibre d'Arrhenius). La història de l'escalfament global ens fa veure que la crítica ecològica contra l'economia ortodoxa no es basa únicament en el desconeixement actual de les preferències d'agents futurs que no poden anar al mercat d'avui, i en conseqüència en l'arbitrarietat dels valors donats actualment als recursos que es poden esgotar o a altres externalitats futures. La crítica ecològica està també basada (com ha escrit David Pearce) en la incertesa sobre el funcionament dels sistemes ecològics que fa inaplicable l'anàlisi econòmica de les externalitats. Hi ha externalitats que no coneixem. A d'altres, que coneixem, no els sabem donar valor monetari actualitzat ni tan sols sabem si són positives o negatives.

L'escalfament global és utilitzat ara pel Club de Roma i per alguns grups industrials i financers com a argument a favor de l'energia nuclear, que a Catalunya no anirà gaire lluny a causa de l'accident de Vandellòs l'octubre de 1989. L'energia nuclear proporciona també uns bons exemples d'externalitats invaluableles. Caldria donar valors actualitzats als costos de desmuntatge de les centrals nuclears en les properes dècades, i als costos d'emmagatzemar i vigilar les deixalles radioactives durant milers d'anys. Aquests valors depenen molt del tipus de descompte triat arbitràriament. A més a més, hi ha subproductes de l'energia nuclear, com ara el plutoni, que no sabem si avaluar positivament o negativament. El plutoni obtingut com a subproducte del programa nuclear civil pot tenir un ús militar. Aquest valor milloraria l'economia de l'energia elèctrica d'origen nuclear (fent servir la paraula

"economia" en el seu sentit crematístic). Aquest valor fou inclòs en les anàlisis cost-benefici de les primeres centrals nuclears britàniques (Jeffery, 1988) i és també una consideració important per entendre la indústria nuclear francesa. Ara bé, és possible que el plutoni es tingui més endavant per una externalitat negativa, especialment si el posseeixen governs estrangers enemics. De fet, Frederick Soddy, que fou un científic nuclear molt competent, va prevenir ja en el 1947 contra l'ús "pacífic" de l'energia nuclear (Soddy, 1947:12), però aquesta inquietud no va arribar a l'opinió pública d'Occident fins a la dècada dels anys setanta, a causa de la propaganda a favor dels "àtoms per la pau" sota l'administració d'Eisenhower. La consciència dels perills de l'energia nuclear pacífica abans de l'accident a Three Miles Island l'any 1979 solament existia en alguns científics, en grups d'habitants dels llocs directament amenaçats per les centrals nuclears i en una colla de llunàtics extremistes reciclats del 1968, o més joves. Avui fins i tot hi ha consciència del perill ambiental que suposen les armes atòmiques si no es fan servir, més petit tanmateix que si es fessin servir. Així doncs, l'economia convencional del medi ambient és més aviat inútil com a eina de gestió, ja que el concepte d'externalitat revela la incapacitat de donar valors als costos socials traslladats a altres grups socials, o de donar valors a efectes futurs, incerts, desconeguts. Les relacions humanes amb el medi ambient tenen història i la percepció d'aquestes també és històrica. La consciència ecològica ara creix a tot arreu, segurament més entre els pobres que entre els rics, perquè els pobres no s'aprofiten tant com els rics de l'explotació del medi ambient.

## El prigoginisme social

Segons els economistes ecològics d'avui i de fa anys -Nicholas Georgescu-Roegen, Kenneth Boulding, Frederick Soddy, Patrick Geddes, Josef Popper-Lynkeus, Sergei Podolinski- l'economia no s'ha de veure com un corrent circular o espiral de valor d'intercanvi, una mena de cavallets que roden i roden entre productors i consumidors, sinó més aviat com un flux entròpic d'energia i materials de direcció única. Un economista actual molt actiu en aquesta línia és Herman Daly, antic alumne de Georgescu-Roegen, però aquest enfocament té un llarg llinatge no reconegut (Martinez-Alier, 1984; Martinez-Alier i Schlüpmann, 1987; Naredo, 1987; Martinez-Alier i Schlüpmann, 1990).

Veure l'economia entròpicament no implica, de cap manera, ignorar les propietats antientròpiques de la vida o, en general, dels sistemes oberts. Cal explicitar això, donada la moda del "prigoginisme social", és a dir, la doctrina que "explica" que les societats humanes, com ara el Japó, o la Comunitat Econòmica Europea, o la ciutat de Nova York, s'autoorganitzen elles mateixes de tal manera que no cal amoïnar-se per l'esgotament de recursos i la contaminació del medi ambient (Proops, 1989:62). Si anem més enllà de la pàgina del títol del llibre de Georgescu-Roegen, The Entropy Law and the Economic Process (1971), veurem que l'economia ecològica de Georgescu-Roegen no abonaria el que he anomenat "prigoginisme social", però no seria pas contrària a veure els sistemes que reben energia de l'exterior (com la Terra) en termes d'un desenvolupament constant d'organització i complexitat (Grinevald, 1987). Vernadsky va explicar (en una part del seu llibre La Géochimie, 1924, titulada explícitament Énergie de la matière vivante et le principe de Carnot), que l'energètica de la



vida era contrària a l'energètica de la matière brute. Això havia estat assenyalat per autors com el geòleg irlandès John Joly i el físic alemany Felix Auerbach (amb el seu concepte d'Ektropismus) i potser la mateixa idea ja era a J.R. Mayer, Helmholtz i William Thomson (Kelvin). Vernadsky va afegir:

"L'histoire des idées qui concernent l'énergétique de la vie (...) nous présente une suite presque ininterrompue de penseurs, de savants et de philosophes, arrivant aux mêmes idées plus ou moins indépendamment (...). Un savant ukrainien mort jeune, S. Podolinsky, a compris toute la portée de ces idées et a tâché de les appliquer à l'étude des phénomènes économiques" (Vernadsky, 1924, 334-5).

Donada la importància de la figura de Vernadsky dins la ciència de l'ecologia (concretament, dins la biogeoquímica) i també en el ressorgiment actual de la Unió Soviètica, aquest reconeixement de l'economia ecològica de Podolinsky potser es farà famós. El treball sobre ecologia i economia de Podolinsky fou escrit a Montpeller l'any 1880, i va donar lloc a dues conegudes cartes d'Engels a Marx, l'any 1882, contra l'economia ecològica. Podolinsky, tanmateix, es considerava marxista. Encara que era un darwinista molt entusiasta, no era social-darwinista. Atribuïa les diferències en l'ús d'energia dins de països i entre països, no pas a cap superioritat evolutiva, sinó més aviat a la desigualtat creada pel capitalisme. Això era contrari als darwinistes socials, que pocs anys després aplicaven als grups humans la frase de Boltzmann del 1886: "la lluita per la vida és la lluita per l'energia disponible". Actualment, com va ser el cas fa cent anys, el punt de vist ecològic no té una sola significació política. Porta alguns cap al darwinisme social ("l'ètica del bot salvavides" de Garrett Hardin n'és un exemple claríssim), i porta d'altres (els Verds alemanys, per exemple, i molts estudiosos i activistes del Tercer Món) cap a un ecologisme igualitarista internacional. L'ecologisme

igualitarista del Tercer Món l'he anomenat, des del 1985, "neonarodnisme ecològic": la seva clientela potencial és molt gran, però les seves oportunitats per definir el programa ecologista internacional són limitades.

### **Eco-socialisme**

En cercles marxistes, amb un retard de més de cent anys, hi ha un interès creixent per un marxisme ecològic que comprèn tant la teoria de les crisis econòmiques com la història dels moviments socials. Tradicionalment, l'economia marxista ha vist una contradicció entre la sobreproducció de capital en els països metropolitans centrals i la manca de poder adquisitiu de la seva pròpia classe treballadora explotada o de les economies explotades a l'exterior. El marxisme ecològic no posa l'accent en la sobreproducció de capital, sinó en la destrucció de les condicions per a la reproducció ampliada del capital. Ara bé, la destrucció ecològica pot créixer, i fer impossible una indefinida acumulació de capital cada cop més gran, i tanmateix, de moment, no comportar pas un augment dels costos que sigui causa d'una baixa dels guanys i d'una crisi capitalista. Els costos ecològics es poden externalitzar, però potser cal veure els nous moviments socials com a agents que, en la seva oposició a les destrosses ecològiques, fan pujar els costos capitalistes monetaris, i els porten més a prop dels costos socials. Els moviments socials ecologistes forcen el capital a internalitzar algunes externalitats (Leff, 1986; O'Connor, 1988). Aquesta és una argumentació molt suggeridora que uneix factors "objectius" i "subjectius" d'una manera molt marxista. Aquesta és també la línia interpretativa seguida per la nova historiografia sòcio-ecològica a l'Índia. Així, el llibre de Ramachanda Guha (1989) sobre els orígens del moviment chipko mostra que les percepcions ecològiques no són manifestades pels actors socials històrics en un llenguatge familiar als ecòlegs, com poden ser els fluxos d'energia i els cicles de materials, recursos

exhauribles i contaminació. Aquest és l'idioma dels científics i també d'alguns moviments ecologistes (com una part dels Verds europeus), però no és l'idioma que han fet servir en la història o que fan servir ara altres moviments ecologistes encara desconeguts, que volen mantenir els recursos naturals fora del sistema de mercat generalitzat, que volen una "economia moral" (en el sentit d'E.P. Thompson) i, en conseqüència, una economia ecològica en contraposició a l'economia crematística. Aquests moviments socials faran servir llenguatges religiosos, com els pescadors de Kerala, que defensen l'ús dels recursos de manera renovable parlant del mar com una cosa sagrada. Aquests moviments socials amb contingut ecologista, actuals o històrics, potser no poden mantenir els recursos naturals fora de l'economia crematística i sota control comunal, però com a mínim obligaran el capital a internalitzar algunes externalitats amb la seva lluita per la conservació dels boscos, contra les fàbriques de paper, contra les preses hidroelèctriques o contra les hisendes de bestiar; en favor de preus més alts per als recursos exhauribles exportats pel Tercer Món, de la salut en el lloc de treball, contra els residus tòxics, pel subministrament d'aigua neta en les àrees urbanes.

### **La història ecològica i el "final de la història"**

El naixement d'aquesta nova historiografia sòcio-ecològica ens porta a la discussió del tema més aviat periodístic del "final de la història", discussió motivada pel final de la guerra freda i el triomf de les economies de mercat sobre la planificació burocràtica i la dictadura de partits de funcionaris autodenominats "comunistes", que no creien gaire en la igualtat ni en la llibertat. L'economia de mercat produeix externalitats invalorables, ja ho hem dit. Aquí, però, volem considerar una altra qüestió (que sens dubte hi està molt relacionada): sembla que la història hagi arribat a un final feliç (a Europa, si més no), la

utopia liberal. La doctrina del "final de la història" s'oposa a una visió de la història com a lluita de classes que finalment podia arribar potser a la victòria dels oprimits. Víctimes de la doctrina del "final de la història" són, doncs, no solament els partits autodenominats "comunistes" sinó el mateix marxisme, per molt que Marx somniés la desaparició eventual de l'Estat i una distribució de la producció d'acord amb les necessitats, i no pas segons els privilegis dels funcionaris.

Des del punt de vista ecològic, la doctrina del "final de la història" és una bajanada particularment imbècil. No solament es fa difícil de creure en el final de l'evolució de les espècies. Fins i tot dins el terreny molt limitat de la pròpia ecologia dels humans i en un termini relativament curt que no exclogui cap mutació permanent de l'espècie, és una imbecilitat pensar que l'actual disbauxa energètica i material es pot mantenir i generalitzar a totes les poblacions del món. Les lluites socials per una distribució més equitativa no han pas acabat.

Malgrat que la consciència ecològica creix a tot arreu, la historiografia ecològica està encara en la seva infància. No ens hauríem de mirar sempre l'ecologia com un teló de fons braudelià de longue durée: la destrucció irreversible dels combustibles fòssils porta un pas ràpid; potser l'augment de l'efecte hivernacle ja es fa sentir, malgrat que molta gent té encara un consum exosomàtic d'energia més propi del període d'abans de la revolució industrial que del capitalisme avançat. La capa d'ozó s'està foradant en un temps molt curt. Cinc-cents anys enrere, la invasió europea d'Amèrica es va convertir sobtadament en un desastre ecològic per a les poblacions nadiues, que ràpidament van patir un col.lapse demogràfic pitjor que la pesta negra. Així doncs, l'ecologia humana no té una relació amb la història similar a la que pugui tenir la geografia física; no sempre canvia a poc a poc.

L'estudi de l'ús de l'energia dins l'economia és la mena d'història ecològica més fàcil de fer (Deléage et al., 1986). És més fàcil que no pas la reconstrucció històrica de l'etbotànica de grups humans, per exemple. Es tracta de comptar calories, de descobrir tendències, de classificar fonts d'energia segons la seva contribució al consum endosomàtic i exosomàtic d'energia pels humans. Fa gairebé cent anys, Henry Adams, l'historiador nord-americà, un pessimista aristòcrata bostonià, va proposar com a fil d'interpretació de la història recent una "lleï d'acceleració" de l'ús de l'energia, és a dir, una "lleï" d'augment exponencial, en progressió geomètrica que, evidentment, no podia més que finalitzar en un desastre. Dins d'aquesta breu discussió de la doctrina del "final de la història", m'interessa destacar que Karl Popper, en la seva apologia a favor del "final de la història", publicada ja fa prop de cinquanta anys amb el títol de La misèria de l'historicisme, hagi dedicat paraules de menyspreu a Henry Adams en una nota a peu de plana, no pas perquè fos d'esquerres (que certament no ho era), sinó perquè Henry Adams buscava una lleï del moviment de la història humana.

La història, tal com va, ecològicament no pot anar, i per tant la història no s'ha acabat. Els teòrics del "final de la història" no volen saber res d'ecologia, no volen estudiar el consum d'energia i de materials i la producció de deixalles de la part rica de la humanitat.

#### **Incommensurabilitat, mercat i economia planificada**

L'esplèndida creuada antiburocràtica i democràtica actual a l'Europa de l'Est i a la Unió Soviètica no hauria de portar a la glorificació de la solució del mercat per als problemes ecològics ja que el mercat no pot calcular els danys ecològics actuals ni de cap manera pot valorar els danys ecològics futurs. Això no és res de nou. Ja fou expressat clarament per William Kapp, que va

començar la seva carrera amb una tesi doctoral presentada a Ginebra sobre l'avaluació de les externalitats: una contribució al debat dels anys 1920 i 1930 sobre la racionalitat econòmica de l'economia planificada sense mercat de béns de capital. Cap a la fi de la seva vida, William Kapp, que es va convertir en un capdavanter de l'economia ecològica arran de la publicació l'any 1950 del seu llibre The Social Costs of Business Enterprise (molt aviat fou traduït al castellà per l'editorial Oikos, de Vilassar), va reiterar un cop més que "la pura veritat és que tant la destrucció com la millora del nostre medi ambient ens implica en decisions que tenen conseqüències a llarg terme molt heterogènies; per altra banda, són decisions fetes per una generació i serà la propera qui en patirà els resultats. El fet de posar un valor monetari i aplicar un tipus de descompte (quin?) a utilitats i desutilitats futures per expressar el seu valor capitalitzat actual, pot donar-nos un càlcul monetari precís, però no ens estalvia el dilema de l'elecció i el fet que posem en perill la salut humana i la supervivència. Per aquesta raó, m'inclino a considerar condemnada al fracàs la temptativa de mesurar els costos socials i els beneficis socials simplement com uns valors monetaris o de mercat. Cal veure els costos socials i els beneficis socials com a fenòmens extramercantils, acreditats a la societat sencera; són heterogenis i no poden ser quantitativament comparats els uns amb els altres, ni tan sols teòricament" (Kapp, 1970, ed. 1983:49)

Aquest mateix punt de vista sobre la incommensurabilitat econòmica havia estat expressat per Otto Neurath en els anys vint, sota el concepte d'una Naturalrechnung, és a dir, una comptabilitat in natura. La idea de Neurath va ser rebuda pels economistes del mercat amb la irritació previsible: Hayek va escriure que la proposta de Neurath, que deia que tots els càlculs de la planificació haurien de ser fets in natura, mostrava que Neurath no havia entès que l'absència de càlculs de valor crearia dificultats insuperables per a qualsevol ús racional i econòmic

dels recursos (Hayek, 1935:30-31). Per la seva part, Hayek, com gairebé tots els participants en el debat sobre la racionalitat econòmica del socialisme (en ambdues bandes de la línia divisòria), oblidava els problemes d'exhauriment de recursos i de contaminació. La glorificació que feia Hayek del principi del mercat i de l'individualisme, el va portar a blasmar els autors que criticaven l'economia des del punt de vista ecològic (Frederick Soddy, Lancelot Hogben, Lewis Mumford i també Otto Neurath) com a "enginyers socials" presumptament totalitaris (Hayek, 1952), que pràcticament ens voldrien imposar, per dir-ho així, un racionament expressat en calories per al menjar, en grams de proteïnes, en metres quadrats d'espai per viure.

Neurath, inspirat per les utopies realistes i ecològiques de Popper-Lynkeus i de Ballod-Atlanticus, era conscient que el mercat no podia donar valors als efectes intergeneracionals. En els seus escrits sobre l'economia socialista, que s'inicien l'any 1919, va proposar el següent exemple: imaginem dues fàbriques capitalistes que fan la mateixa quantitat de producció del mateix producte, l'una amb 200 treballadors i un centenar de tones de carbó, la segona, amb 300 treballadors i solament quaranta tones de carbó. En el mercat, té avantatge la que fa servir un procés més "econòmic" (en el sentit crematístic de la paraula). En una economia socialista, per comparar dos plans de producció, tots dos amb el mateix resultat, l'un que faci servir menys carbó però més força de treball humà, l'altre que faci servir més carbó i menys treball humà, ens caldrà donar un valor actual a les necessitats futures de carbó; en conseqüència, haurem de decidir políticament, no solament un tipus de descompte i un horitzó temporal, sinó també endevinar l'evolució de la tecnologia (l'ús d'energia solar, l'ús de l'energia de l'aigua -en els salts d'aigua, també possiblement la de l'hidrogen de l'aigua si es pot separar amb un guany net d'energia-, l'ús d'energia nuclear, a més de tenir en compte l'escalfament global, la pluja àcida, la contaminació radioactiva,

que Neurath hauria pogut considerar). La decisió sobre quin pla de producció calia adoptar no es podia basar en una unitat de mesura comuna. Els elements de l'economia no eren commensurables; d'aquest fet es desprenia la necessitat d'una Naturalrechnung. Naturalment, Neurath es va convertir en la bête noire de Hayek, el superliberal. Tornem, doncs, a obrir una de les més grans polèmiques de la nostra època, en afirmar que l'economia del mercat per ella mateixa no pot proporcionar una guia racional per a l'assignació intertemporal de recursos i deixalles. Això no vol dir, però, que el ministre de la Producció d'una economia col·lectivitzada pogués refiar-se d'una pura racionalitat ecològica. La pregunta seria més aviat: ¿qui hauria de decidir les polítiques econòmiques i ecològiques? ¿Com caldria decidir-les?

#### **¿Pot haver-hi una racionalitat purament ecològica?**

Actualment, el concepte de moda és el de "desenvolupament sostenible" i als ecòlegs se'ls demana que determinin la capacitat de sosteniment de diferents territoris, més enllà de la qual el desenvolupament econòmic ja no és sostenible. El concepte de capacitat de sosteniment, o de càrrega, fa referència en ecologia a la màxima població d'una espècie que pot mantenir-se indefinidament dins el territori en qüestió sense malmetre la base de recursos. És clar que la idea de "degradació de la base de recursos" no té el mateix significat per a economistes que per a ecòlegs. Els economistes dirien que, si no es fa ús dels recursos, fins i tot a taxes més grans que les de reposició, potser al "final" queden recursos desaprofitats, pel fet d'haver canviat les tècniques. Encara que no hi hagi canvi tècnic podem degradar la base de recursos amb bona consciència econòmica, si suposem que els nostres descendents seran més rics i, per tant, les seves utilitats marginals més petites que les nostres: això és un argument típic d'economista a favor d'una taxa positiva de descompte. Ja hem discutit prou, però, la miopia dels economistes respecte al futur



i la inexistència d'una teoria del creixement econòmic que incorpori les realitats ecològiques . Aquí es tracta de discutir si un concepte d'ecologia com el de capacitat de sosteniment d'un territori ens permet avançar cap a decisions dels afers humans en funció d'una racionalitat ecològica, i no pas econòmica. La conclusió també serà negativa, per les raons que ara veurem.

L'espècie humana es caracteritza perquè té instruccions genètiques únicament pel que fa al consum endosomàtic d'energia. Així, si no arribem a la ingestió de les dues mil quilocalories diàries en l'alimentació (aproximadament, segons el clima, la intensitat de treball, etc.) ens aprimem moltíssim, ens posem malalts i finalment morim. Si consumim diàriament moltes més quilocalories de menjar, cinc o sis mil, també ens posarem malalts i morirem aviat. En això ens assemblen als altres animals. Ara bé, l'espècie humana té una característica pròpia, la capacitat de no tenir cap límit pel que fa a les diferències en el consum exosomàtic. Hi ha països del món amb una mitjana diària de consum exosomàtic d'energia per persona de 15.000 quilocalories, gairebé totes de recursos renovables. Altres països tenen mitjanes de més de 100.000 quilocalories. Les diferències dins de cada país són també notables.

Podem entendre, doncs, per què la raó de la tendència a les emigracions no és pas necessàriament l'excés de població, malgrat que en els països rics hi hagi molta afecció a donar explicacions biològiques de la desigualtat social, atribuint la pobresa als excessos reproductius dels pobres. Així, la superfície de terra de conreu per persona a l'Europa Occidental i Central i al Japó és molt inferior a la mitjana mundial. A Holanda, Bèlgica, Alemanya (Est i Oest), Anglaterra, la superfície de terra de conreu per persona és inferior, ara per ara, a la d'Haití o d'El Salvador (els dos països més poblats de l'Amèrica Llatina) i també és inferior a la del Marroc, Gàmbia i el Senegal. No fa gaires anys Itàlia i Espanya eren països d'emigració, i les densitats de població eren

inferiors a les actuals: és clar que ara disposem de subsidis exteriors d'energia molt barata. ¿Potser el nostre desenvolupament no és sostenible? ¿Potser fem malbé la base de recursos? ¿Potser hem depassat la capacitat de càrrega dels nostres territoris? Sostenible o no, el fet és que el nostre nivell de vida és l'enveja de tot el Sud, i per tant hi ha moltes pressions per arribar a Europa des d'Àfrica, o als Estats Units des de l'Amèrica Central i les illes antillanes. A les fronteres hi ha veritables "dimonis de Maxwell" (els d'Algesires porten tricorni, els de Texas són la famosa Border Patrol) per evitar-ne l'ingrés. Freqüentment hi ha morts a la Mediterrània i a la Mar de les Antilles, també a la frontera entre Mèxic i els Estats Units. Els dimonis de Maxwell eren éssers hipotèticament capaços de mantenir i fins i tot d'incrementar la diferència de temperatures entre gasos comunicants barrant el pas selectivament a les molècules. A la Natura no n'hi ha de dimonis de Maxwell, a la societat humana sí. El dret de viure allà on vulguis no és gens respectat. Els ecòlegs saben explicar les raons i les pautes de les emigracions dels ocells i dels peixos, però si volem explicar les migracions dels humans (o la manca de migracions), si volem explicar les enormes diferències de consum exosomàtic d'energia i materials entre els humans, ens cal anar a la facultat de Ciències Polítiques per parlar amb els experts en fronteres i policies, i en registres de la propietat immobiliària i mercantil.

### **Una conclusió política**

En aquest paper hem presentat algunes qüestions velles i noves d'economia ecològica. El mot "externalitats" descriu el trasllat dels costos socials incerts a altres grups socials (tant si són "estrangers" com si no ho són), o a generacions futures. Hi ha grans externalitats diacròniques invaluable, per tant la commensurabilitat econòmica no existeix separatament d'una distribució social de valors morals pel que fa als drets d'altres

grups socials, incloses les generacions futures, i separatament de les perspectives socials (pessimistes o optimistes) respecte dels canvis tècnics. Aquests valors morals i aquestes perspectives no estan distribuïdes pel món a l'atzar, i a més canvien.

Els intents de donar suport a les decisions en la ciència econòmica estan destinats a fer fallida a causa de les externalitats diacròniques invalorables. Ara bé, recórrer a una racionalitat ecològica -en comptes d'econòmica- no és una solució, ja que per decidir ens cal comparar costos i beneficis i ens cal una assignació de valors, i l'ecologia no pot proporcionar tal sistema d'avaluació. La ciència ecològica no pot respondre a la qüestió de quin sacrifici estem disposats a fer per disminuir la possibilitat dels efectes negatius de l'escalfament global (per exemple), ni tampoc pot aclarir qui ha de fer aquest sacrifici (si els rics únicament, o tots una mica). La impossibilitat d'una racionalitat econòmica que tingui en compte les incerteses ecològiques i també la impossibilitat de decidir els assumptes humans d'acord amb una planificació purament ecològica, porta cap a una politització. ¿Quines han de ser les unitats territorials i els procediments de decisió de les polítiques econòmiques i ambientals? No ens hem de posar a les mans de cap ecotecnocràcia (on "eco" vol dir econòmica o ecològica), ni en cap petit país com el nostre ni, encara menys, a nivell mundial.

## BIBLIOGRAFIA

- Arrhenius, Svanto. Lehrbuch der kosmischen Physik, Hirzel, Leipzig, 1903.
- Budyko, M.I. Global Ecology, Progress Publishers, Moscou, 1980.
- Callendar, G.S. "The artificial production of carbon dioxide and its influence on temperature", Quarterly Journal of the Royal Meteorological Society, 64, 1938, pàgs. 223-237.
- Georgescu-Roegen, N. The Entropy Law and the Economic Process, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1971.
- Georgescu-Roegen, N. "The Entropy Law and the Economic Process in Retrospect", Eastern Economic Journal, XII (1), 1986, pàgs. 3-25.
- Grinevald, Jacques. "Vernadsky and Lotka as sources for Georgescu-Roegen's bioeconomics", Draft Paper, Segona Conferència del Centre de Viena sobre Ecologia i Economia, Barcelona, 1987.
- Guha, Ramachandra. The Unquiet Woods, Oxford University Press, Delhi, 1989.
- Hayek, F. A. von (ed.). Collectivist Economic Planning, Routledge, Londres, 1935.
- Hayek, F. A. von. The Counter-Revolution of Science, Free Press, Glencoe, nova ed. Liberty Press, Indianapolis, 1979.
- Jeffery, J.W. "The Collapse of Nuclear Economics", The Ecologist, 18 (1), 1988, pàgs. 9-13.
- Kapp, K. William. Social Costs, Economic Development and Environmental Disruption, ed. per John E. Ullmann, Univ. Press of America, Lanham, Md., 1983.
- Leff, Enrique. Ecología y Capital, UNAM, Mèxic, 1986.
- Martinez Alier, J. L'ecologisme i l'economia, Edicions 62, Barcelona, 1984.
- Martinez Alier, J., i Schlüpmann, K. Ecological Economics, Blackwell, Oxford - Nova York, 1987.
- Martinez Alier, J., i Schlüpmann, K. La economía ecológica, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1990.

- O'Connor, James, Introducció a Capitalism, Nature, Socialism: a Journal of Socialist Ecology, 1 (1), tardor de 1988.
- Proops, John L.R., "Ecological Economics: Rationale and Problem Areas" Ecological Economics, 1 (1), 1989, pàgs. 59-76.
- Puntí, Albert, "Energy Accounting: some new proposals", Human Ecology.
- Soddy, Frederick, Atomic Energy for the future, Constitutional Research Association, Londres, 1947.

### **Del diàleg sobre aquest text**

El que els **economistes haurien d'estudiar és l'ecologia humana**, l'aprovisionament material i energètic de la humanitat. Els ecologistes humans no els en poden ensenyar, si no fos que ells mateixos estudiessin política, economia, etc. Els mateixos economistes no poden reciclar-se cap a aquesta mena d'estudis (Martinez Alier). Però aquests estudis, si partim de la incommensurabilitat econòmica, ¿serien res més que disquisicions? (Casassas). Una cosa és la incommensurabilitat i l'altra és la racionalitat que pot estudiar les regles i els principis de l'ecologia humana (Martinez Alier).

¿Com governar les enormes diferències que hi ha entre **països rics i països pobres**, que en consum somàtic estan en la relació 1 a 3 i en consum exosomàtic en la relació 1 a 300? (Casassas). No he entès mai per què els geògrafs i els historiadors no van agafar les rendes de les investigacions del tipus "quins sistemes energètics es fan funcionar a segons quins indrets". ¿Quin punt de vista haurien pogut agafar? L'igualitarista o el social-darwinista. De l'ecologia no en surt només una implicació de dretes o d'esquerres, sinó que políticament pot ser molt ambivalent (Martinez Alier).

Els economistes convencionals fan la seva disciplina dins d'un marc social determinat, moguts per una **racionalitat instrumental**. La nova economia, diferent, demana una nova societat, una nova ètica (Berrío). Els economicistes van decidir en el segle XVIII que **l'economia no era una ciència moral** (Martinez Alier). Però això era un engany: aplicaven la seva moral (Berrío). Hi ha percepcions ecològiques que ja existeixen ara, que potser no saben expressar-se en llenguatge científic, i que diuen que l'economia ha de ser moral, no regida pel mercat (Martinez Alier). Però això és revolucionari (Berrío). No necessàriament. Més aviat es pot esperar que la racionalitat humana percebi la possibilitat tècnica i científica de formular la inviabilitat d'una economia no ecològica. Aleshores els arguments serien racionals i no sols morals (Nogués). Però tota racionalitat és una conservatio sui, una manera de defensar uns interessos creats. L'economia alternativa és més aviat una mena de marginalitat -amb els avantatges també que això comporta (Duch). I encara que la racionalitat popular pogués entendre-ho (Nogués), ¿ho entendria la racionalitat de les multinacionals? (Duch). Una racionalitat purament ecològica no pot eliminar el problema dels intercanvis (Martinez Alier).

Tinc la impressió que cada una de les ciències socials és una abstracció, que considera a part allò que no es dóna a part. **No hi hauria d'haver ciències socials sinó ciència social**, amb estudis d'àmplia base, no prematurament especialitzats, que permetessin de situar les coses. Aleshores la racionalitat "illot" (com per exemple la de l'economia convencional) apareixeria com un lloc d'irracionalitat (Pere Lluís). Crítiques d'aquest tipus n'hi ha

hagut però sense ressò. Ara això creixerà, però potser per raons que no són les bones...: hi ha gent que es prepara per ser gestora del medi ambient a nivell internacional (Martinez Alier). Un sistema tècnic tendeix a perfeccionar-se, especialment quan és atacat. L'ecologia en general no sembla tenir un futur massa optimista. Hi ha l'amenaça que la disconformitat que neix dins del sistema actual sigui absorbida pel mateix sistema. L'altra possibilitat és que el sistema exploti, és a dir, reconegui que l'ecologia és una nova manera de pensar, una nova pedagogia, etc. (Riera). No hi ha raons per ser un optimista tecnològic (sí que n'hi ha per pensar que la ciència avança; però la ciència, per exemple, ha dit que el perpetuum mobile és impossible) (Martinez Alier). Margalef ha dit que l'ecologia és subversiva. És veritat que si només canvien els economistes i es converteixen en "economistes-ecologistes" res no canviarà: s'han de formar metges-ecologistes, arquitectes-ecologistes, etc. S'han de capgirar tantes coses, que més aviat sóc pessimista (Casassas).

Crec que l'ecologia -ben entesa i no com un retorn romàntic a la naturalesa- té una gran potencialitat de canvi. Si ho fem malament anem al desastre, no prepararem el futur (Berrio). Però el futur, ¿on es situa? ¿d'aquí a cinquanta anys, d'aquí a 500? En el darrer cas, em rellisca, és difícil poder-ho valorar (Casassas). ¿És explicable, amb la concepció que tenim actualment de l'espai i del temps, aquest pensar en 500 anys?, ¿és versemblant que pugui tenir una concepció d'un espai i un temps que no són els meus? (Duch). Però actualment es parla ja de pronòstics a terminis relativament curts (Berrio). Científicament, però, hi ha opinions molt divergents (Martinez Alier). Seria una cosa bona que aquest corrent tirés endavant, al marge fins i tot dels beneficis materials que pogués reportar (Casassas). És que el benefici ens ha mentalitzat per quantificar-ho tot. El benefici hauria de ser en qualitat de vida (Riera).

Els models biològics, aplicats a l'home, no funcionen, acaben en el feixisme. Em fan por els ecòlegs que vénen de la biologia, perquè no és en termes biològics que s'ha de plantejar, perquè l'home controla la naturalesa, s'hi oposa (Berrio).

## CANVI RELIGIOS I CULTURA<sup>1</sup>

Joan Estruch  
gener 1990

1. No sols a manera d'introducció, sinó al llarg de tota la discussió, caldria fer un esforç, si fos possible, per precisar amb rigor els termes; o, si més no, per veure si ens posem d'acord per saber **de què** parlem. El títol és tan genèric que fóra legítim parlar-ne sense centrar-se ni en el cristianisme ni en el context català, i hom podria objectar-li que allò que realment preocupa és l'aproximació a la problemàtica del catolicisme a la Catalunya del 1990. O a l'inrevés: es podria parlar exclusivament del catolicisme avui i aquí i fóra legítima l'objecció segons la qual té més interès un plantejament més global i més teòric. Triaré la no necessàriament satisfactòria solució de nedar en dues aigües: el context catòlic i català em serviran de marc de referència, però miraré de no quedar atrapat en la immediatesa dels problemes conjunturals, ans de plantejar unes quantes qüestions des de la perspectiva teòrica d'una sociologia de la religió.

2. Una bona fórmula per **fer veure** que hom analitza el canvi religiós, tot condemnant-se a no entendre'l, és el recurs al mite de la "societat secular", i a la trampa de les enquestes sociològiques sobre la religiositat.

No és segur, però és possible, que hi hagi un ús sociològicament pertinent de la noció de secularització. Però, certament, no és l'ús habitual, el qual tendeix a anar associat a expressions tan

---

<sup>1</sup> Aquest text no és una ponència feta i acabada, sinó que està pensat com a guió per provocar interrogants i estimular el debat.



profundament ambivalents com ara "increença", "indiferència religiosa", "mort de Déu", "ateisme", "irreligió", etc.

Les enquestes sobre religiositat no són altra cosa que un exercici d'allò que Sorokin anomenava "the painful elaboration of the obvious". Hipòtesi implícita: la religió va de baixa. Discurs introductori legitimador: s'han produït grans canvis en l'àmbit religiós. Única patètica mesura concreta dels "grans canvis": el canvi en l'autodefinició dels enquestats com a practicants catòlics. Construcció de tipologia (que és on cal anar a cercar sempre la clau del joc de mans): persona no practicant = persona secularitzada; poc practicant = en via de secularització; practicant = encara no secularitzada. Conclusió oficial de l'estudi: és així que les taxes de pràctica religiosa baixen, vol dir que la població es va secularitzant, o sigui que és menys religiosa. Ergo: la religió va de baixa (quod erat demonstrandum). Conclusió real: allò que a priori hem definit com a formes d'expressió de la religiositat típiques d'una societat no moderna, comprovem que no són les formes d'expressió de la religiositat de la societat que hem definit com a moderna. ¡I que Déu ens faci bons!

3. Des de la perspectiva del cristianisme es podria parlar de secularització partint de l'accepció de saeculum com a dimensió temporal de la realitat (Panikkar), i veient quina és la percepció que es té del temps, i quina és la connotació (positiva o negativa) atorgada al saeculum. Plantejant-ho en aquests termes, hi hauria no sols una secularització de la nostra cultura, sinó també una secularització del mateix cristianisme (i una probable repetició de la història de l'ou i la gallina a l'hora d'esbrinar quina de les dues ha estat la causant de l'altra).

4. La noció de pluralisme em sembla una altra eina útil per analitzar el canvi religiós, sempre que no s'utilitzi en el sentit que li ha donat la sociologia nord-americana. A la nostra cultura, pluralisme no és denominationalism, no és la versió religiosa del melting pot (i, en definitiva, de l'American way of life). Pluralisme religiós vol dir, en el nostre context cultural, **des-monopolització**. I des-monopolització significa, dit de manera pedant: desobjectivació dels continguts religiosos tradicionals i desintegració de l'estructura de plausibilitat d'aitals continguts. O bé, dit de manera no pedant i planera: que la religió esdevé afer privat i matèria opinable.

5. Diria que és en aquest sentit que hom pot utilitzar les nocions (altrament ambivalents i polèmiques), de **subjectivització** de la creença religiosa i de **privatització** de la religió. La institució religiosa és, avui i aquí, allò que Gehlen anomena una "institució secundària", caracteritzada per tres trets: referència a la vida privada, associació de caràcter voluntari i localització econòmica en el sector del consum.

6. Això configura per a la institució religiosa, aquí i avui, una situació de "mercat informat": que vol dir que hom tendeix a comportar-se "com si" hom disposés de criteris autònoms d'avaluació. Amb la paradoxa que augmenta la "sensació" de trobar-se en situació de mercat informat, al mateix temps que disminueix la cultura religiosa dels individus.

7. Finalment, des del punt de vista concret i local del catolicisme "nostrat", em sembla que en les relacions entre religió i cultura han predominat les estratègies d'**adaptació** (no dic que hagin estat les úniques, però sí les dominants). Però sense que mai no s'hagi aclarit ben bé si era per raons "epistemològiques" o de "màrqueting"; si era un problema de qualitat del producte, o de tècniques de venda. (NOTA: sóc conscient que aquesta és una flaca

meva, que tendeix a irritar els mossens i a desvetllar els fantasmes adormits dels ex-mossens progressistes. En tot el procés d'aggiornamento conciliar hi hagué força dosis d'aquesta mateixa ambigüitat: no quedava mai clar si es canviaven coses perquè eren falses o perquè no tenien ganxo. I, en qualsevol cas, l'aplicació de l'aggiornamento conciliar quedà, a Catalunya, a les mans dels "pastoralistes" més que no pas dels teòlegs. Incloc aquesta nota d'avís, perquè penso que probablement fóra bo que el debat no se centrés en aquest punt.)

8. D'altra banda, i des del punt de vista igualment local i concret de la cultura catalana, diria que han aparegut amb força dos típics mecanismes de defensa freudians enfront del fet religiós: la supressió i la repressió. (Supressió, com a arraconament i inhibició conscients; repressió, com a censura i enterrament cap a l'inconscient.) En la mesura que en les generacions més joves hi ha potser cada vegada més repressió, i no ja pura supressió, no és estrany que es produeixi un **retorn del reprimít**", que revesteix com sempre formes més primitives i irracionals.

### Del diàleg sobre aquest text

Per argumentar que la religió no va de baixa, has d'apropar les "religions actuals" a la religió, cosa que em sembla exagerada, perquè no tenen les coordenades teològiques que definirien una religió (Nogués). Em costa admetre que la religió vagi de baixa, en canvi em costa molt menys admetre que **el cristianisme va de baixa**. La pregunta de si podem o no anomenar religions aquestes manifestacions actuals arcaiques dependrà de la definició de religió. Però em costa de trobar arguments per no poder anomenar religions aquestes manifestacions, per arcaiques, primitives o pobres que siguin (Estruch). Jo preferiria parlar de religiositats, d'actituds. I d'aquestes **noves religiositats** el que sorprèn és que la racionalitat no les esperava (Duch).

\* \* \*

¿Voleu dir que la ciència no és la gran religió del món actual? La ciència oficial és l'autoritat, ningú no la discuteix, la gent s'ho creu. Les pseudo-ciències manifesten un rebuig enfront de la ciència oficial, però es revesteixen dels mateixos hàbits. Serien com les sectes respecte de la religió (Riera). L'afirmació que "la ciència és la religió actual" és massa confusa. En canvi es pot dir que la gent tendeix a adoptar actituds típicament religioses -i fins i tot màgiques- enfront de la ciència (Estruch). En aquesta qüestió **és important no oblidar els gnosticismes**, el voler saber més enllà del que es pot saber, més enllà de la racionalitat. Això ha estat present sempre a Occident: a més de la ciència, cal tenir una gnosi salvadora. Les religiositats actuals van molt en aquesta línia de la gnosi (Duch).

\* \* \*

No acabo de saber de què parlem: religió, religiositat,...; catolicisme, ciència, música pop,... ¿No caldria delimitar què és **religió**? ¿No hi hauria d'haver alguna característica excloent: la transcendència, per exemple? Si no definim de què parlem, totes les consideracions són vàlides (Casassas). En aquesta qüestió em fa por que no s'apliqui allò dels cristians anònims: com que és bona persona, és un cristià anònim; com que hi ha unes actituds envers tal cosa, això és una religió (Nogués). **Podem posar límits, però hauríem de tenir clar que són convencionals**. I els límits que posaríem dirien més coses dels qui posem els límits que no pas de la religió en si (Estruch). Però si no posem límits, un pot dir que la religió va de baixa i l'altra que està pujant, i no passa res (Casassas). Hi ha diferents perspectives per definir el fenomen religiós: una, la dels continguts, i l'altra, la de les funcions. Aquí s'ha parlat més aviat des de la segona perspectiva (Berrio). La complexitat és gran: és evident que les cames d'en José Mari Baquero no són transcendents, però de la constitució de l'àtom, ¿què en podem dir? T'explica com es va crear l'univers, què va

passar al cap de dues dècimes de segon, què passarà al final... M'agafen dubtes sobre la transcendència d'això i reconec la incomoditat de la manca de definició (Riera). Hi ha centenars de definicions de religió. En aquesta qüestió intervé un factor biogràfic molt important. Un exemple: el grup d'escaladors de Montserrat poden ser una mica matussers, però quan comencen a escalar es transformen. Quan es passa de la distanciació a la immersió vital en l'objecte, la cosa canvia profundíssimament. Una mateixa persona fa dues definicions: una quan considera l'objecte i l'altra quan el tracta vitalment. Jo no m'hi posaria gaire fort a definir-la. En tractaria considerant el que la gent en la vida quotidiana creu que és religió (Duch).

\* \* \*

Que la religió va de baixa també es podria deduir del fet que actualment les **estructures superjoiques s'han afeblit**. En la mesura que la creença en Déu depengués d'aquestes estructures seria lògic entendre que la religió va de baixa (Nogués).

I encara, quan guanya en densitat una **valoració del saeculum** en el sentit de la història que es desenvolupa en el temps -cosa que val per ella mateixa-, la referència a la transcendència es fa menys densa (Nogués).

\* \* \*

La religió ha estat, en general, dins l'àmbit judeo-cristià, una proposta de veritat feta per l'autoritat. Avui la veritat ja no es proposa així. La generalització de la cultura -és a dir, d'un **altre model de veritat, no autoritari**- ha portat a l'afebliment efectiu de la religió (Nogués). El que sí que és cert és que la veritat no la proposa ja l'autoritat religiosa, però ¿i l'Estat? No tenim dret a opinar sobre exèrcit, constitució o pàtria, sacralitzats per la nova autoritat. L'autoritat religiosa el que ha perdut és la legitimitat per parlar amb autoritat (Estruch). Hi ha un autor molt important per entendre Occident, i és Hobbes. Al Leviathan explica que la titularitat del discurs teològic, irrefutable, passa de l'Església a l'Estat (Duch). L'autoritat actual suprema l'exerceix la ciència. La ciència s'hauria de democratitzar, però això hauria de ser fruit d'una pedagogia, d'una formació (Riera).

\* \* \*

El programa de la Il.lustració en l'àmbit cultural s'ha ensorrat. Potser queden restes de racionalitat instrumental (negocis, indústria), una racionalitat més aviat pervertida. No sols ja no existeix el més enllà, la divinitat, sinó que gairebé no existeix el demà. La cultura és d'un present rabiós. La tradició judeocristiana no hi encaixa. Però, per altra banda, estem en una gran època religiosa, estan naixent noves religions -i ja no em refereixo a les formes religioses de les sectes, que són pur

primitivisme-, **fenòmens religiosos nous** com pot ser la UFOLOGIA (Unidentified Flying Object), en la qual es barreja ciència amb religiositat, amb tota la seva parafernàlia. El més enllà judeocristià s'ha perdut, com també el més enllà burgès de treballar pel demà. El més enllà actual s'ha convertit en un ara espacial. Tot això ho lligaria amb les formes de produir cultura (del llibre a l'àudio-visual, la cultura de massa, etc.) (Berrio).

\* \* \*

**Donat el revifament de les actituds religioses, ¿com és que l'Església catòlica no en participa, no se'n beneficia?** (Berrio). Perquè paradoxalment l'Església catòlica -que s'hi va resistir com una lleona- finalment es va creure les tesis de la secularització (Estruch). Jo, en canvi, no crec que l'Església catòlica hagi perdut clientela, potser perquè abans la clientela que anava a missa no tenia cap sentit religiós (Casassas). Però ¿per quins set sous jo estic autoritzat a dir que aquella gent no tenia motivació religiosa? (Estruch). Si el cristianisme tendeix a fer un cert treball de purificació, l'adscripció massiva és impensable. I d'altra banda, l'aparat eclesial ha estat molt maldestre per adaptar-se (Nogués). Hi ha un desfasament entre la societat que tenim i l'Església que tenim, que és d'un altre temps. No podem establir gaire criteris ni gaire conseqüències perquè són dues magnituds incomparables (Duch). Però moltes de les sectes encara són més rudimentàries (Berrio). Per a l'Església catòlica prendre's seriosament l'aggiornamento era una empresa massa grossa, era una revolució tan forta que el monstre adormit es va aixecar i, espantat del que li venia a sobre, va preferir tornar-se'n a dormir (Tuñí). Però això no explica per què triomfen les formes religioses primitives actuals (Estruch). És que dins de l'Església també triomfen moviments pentecostalistes o autoritaristes (Nogués). Però és que el canvi radical de què es parlava implicava institucionalment el suïcidi, com hem vist ara fa poc el suïcidi dels verds alemanys, que han quedat com uns reis amb la seva coherència. I apporto la meva experiència: d'origen protestant, en un moment determinat -anys de Joan XXIII- es donen les condicions perquè en una petita comunitat s'intenti una transformació radical de des-sectarització. Efectivament, durant dos anys es va deixar de ser sectari i després d'això es van tancar les portes perquè no hi quedava ningú. Sociològicament era lògic. I sociològicament, **l'involucionisme de què es parla avui és d'una lucidesa molt més gran que no pas les actituds revolucionàries dels anys 60** (Estruch). Això ens hauria de portar novament a parlar d'utopia, del seu significat (Riera).

\* \* \*

La secularització i el pluralisme, els dos aspectes que permeten definir amb certa correcció els canvis religiosos en el nostre àmbit, ¿què han significat per a la cultura? ¿Un progrés, un retrocés? ¿Com es veu això? (Tuñí). Un perill del pluralisme

consisteix a no assumir-lo críticament com el que realment existeix en la nostra societat: fins a quin punt el relatiu pluralisme que es dóna a certs nivells no amaga la subsistència de formes monopolístiques de definició de la realitat, que són més eficaces perquè es presenten embolcallades d'una aparença de pluralisme, de llibertat d'expressió, etc.: novament, darrere d'això trobem l'Estat (Estruch).

## DRET CIVIL I CANVI CULTURAL A CATALUNYA

Josep M. Puig Salellas

1. Els aspectes característics de la formació de dret civil a Catalunya.

- a) La base consuetudinària.
- b) El pactisme
  - en la formació del dret
  - en la seva aplicació: els capítols matrimonials.
- c) La preeminència de l'autonomia de la voluntat: la llibertat de testar i la reducció dels drets legitimaris.
- d) El valor instrumental del dret: la conservació del patrimoni familiar:
  1. La institució pactada d'hereu.
  2. La llegítima curta.
  3. La substitució fideïcomissària.

2. La incidència de la urbanització. La urbanització i la polarització urbanística de Catalunya.

- a) Les noves actituds jurídiques dels ciutadans:
  - La disminució de la importància econòmica de l'agricultura: la substitució de l'heretament per la institució d'hereu en testament.
  - La reducció del nucli familiar: la institució recíproca d'hereu entre cònjuges.
  - La desmitificació del matrimoni: el divorci i la parella estable.
  - La influència de la tècnica genètica: les noves filiacions.
  - La democratització de la propietat: la propietat horitzontal.



- La generalització del crèdit: la seva incidència en la compra d'immobles.
  - Etc.
  - b) Les influències externes al dret civil
    - el dret mercantil
    - el dret administratiu
    - el dret fiscal.
3. La nova situació política
- a) La Constitució de 1978: article 149.1.8.
  - b) L'Estatut de 1978: article 9.2
4. Les noves lleis del Parlament de Catalunya
- a) Les lleis promulgades
    - Decret legislatiu 1/ 1984 de 19 de juliol, pel qual s'aprova el text refós de la Compilació del Dret Civil de Catalunya: la fi de la discriminació per raó de sexe.
    - Llei 24/1984 de 28 de novembre, de contractes d'integració.
    - Llei 9/1987 de 25 de maig, de successió intestada: la potenciació dels drets del cònjuge vidu.
    - Llei de 28 de febrer de 1990, de censos: la difuminació dels drets dominicals.
  - b) En tramitació
    - Urbanitzacions privades.
    - Servituds.
    - Llegítima.
    - Relacions econòmiques entre cònjuges: el manteniment o la substitució del règim de separació de béns.
    - Filiacions.
    - Protecció de menors, desemparats i adopció.
5. La conveniència de procedir a la redacció d'un Codi Civil de Catalunya.

### **Transcripció de la comunicació de Josep m. Puig Salellas**

La idea fonamental que m'agradaria deixar clara és que els canvis sociològics influeixen d'una manera decisiva en l'actitud del legislador, fins i tot del legislador civil. El legislador civil és un legislador molt lent. Així com el legislador fiscal, administratiu o fins i tot el penal actua per impulsos més peremptoris, el legislador civil és molt més lent perquè el dret civil és un dret pacífic, a vegades fins i tot recòndit, que de vegades sembla no tenir urgències.

Volia subratllar com el canvi profund de la societat catalana, des d'una societat rústica a una societat urbana, ha produït una veritable evolució del dret. Una evolució influïda per la urbanització de la societat. El dret rural és un dret que canvia més en uns territoris que els altres, perquè hi ha una sèrie d'influències que ho determinen: si es rega la terra, el sistema de tinença de la propietat, si el terreny és planer i permet un tipus determinat de conreu o no, etc. En canvi, en l'estructura de les societats trobem gairebé sempre els mateixos problemes. Les societats urbanes tenen unes relacions molt més homologables que no pas les rurals.

L'any 1900, el 50% de la població activa catalana era a l'agricultura i ara hi és el 6%. El canvi produït és revolucionari. Això es constata molt clarament en el món del dret i en l'actitud de les persones. També és clar que partim d'un dret que en el nostre país té unes connotacions molt lligades al fet d'una societat rural. Crec que a la nota que us he enviat com a document preparatori se situa com a punt de caracterització del nostre dret civil la base consuetudinària, seguidament el pactisme, en tercer lloc, la preeminència de l'autonomia de la voluntat i finalment l'abast, o potser millor la utilització, amb una aplicació instrumental, de les institucions. La base consuetudinària en

definitiva no és un fet característic només del nostre país. I encara que originàriament es tracta d'un dret consuetudinari, arriba un moment que els experts en dret recullen en col·leccions, ja una mica elaborades, aquell dret que la societat utilitza en les seves relacions. En el nostre país podem esmentar una sèrie de col·leccions consuetudinàries que confirmen aquesta base i que van des de col·leccions no promulgades oficialment, com els Costums de Girona, fins a un text que gairebé devia ser arquetípic, com els Usatges. Podem observar que, per exemple, aquest últim no és només un text que pretén la sintetització, l'estructuració d'una sèrie d'actituds jurídiques del poble en un codi articulat, sinó que ja hi ha una tasca d'elaboració. Comença a haver-hi influències del dret romà i sobretot ja hi ha actituds polítiques favorables a la posició preeminent del príncep. Concretament, hi ha un usatge, el **Principis nanque**, que és un exponent de la necessitat que té el comte de Barcelona d'afirmar la seva primacia sobre els diferents comtats del país. Abadal situava el començament dels Usatges a l'època de Ramon Berenguer IV. Valls i Taberner, abans, havia parlat de Ramon Berenguer I, que amb la seva esposa Almadís és al·ludit al començament del codi. Abadal, en canvi, diu que es tracta d'un text començat a redactar a l'època de Ramon Berenguer I, però que es tanca en època de Ramon Berenguer IV. Aquest comte es casa amb Peronella d'Aragó i d'alguna manera té necessitat d'afirmar la seva autoritat, i els Usatges, i concretament el **Principis nanque**, serien un exponent d'això.

Les últimes investigacions, concretament un treball de Bastardes, en situen l'origen 25 anys abans. Sota el govern de Ramon Berenguer III que, a més de comte de Barcelona esdevé, pel casament amb Dolça, duc de Provença.

El segon punt de caracterització és el pactisme. Això, evidentment, ha tingut una transcendència enorme en l'elaboració del dret civil a Catalunya, en la creació de la normativa, però a més en l'aspecte

de l'aplicació del dret. En l'aspecte de l'elaboració del dret hi ha un moment històric espectacular, que és quan Pere el Gran té problemes amb el sant pare, per la conquesta de Sicília, i quan Carles de Valois es disposa a envair Catalunya. El rei ha d'anar peregrinant per tots els territoris de la confederació demanant ajut econòmic. Llavors, li van arrencant normes jurídiques d'una transcendència enorme. L'any 1282, els aragonesos li arranquen a les Corts de Tarazona el privilegi de la Unió. Els valencians obtenen el Consolat de Mar. Però els catalans no es queden curts i obtenen la constitució "Una vegada lo any" i la constitució "Volem estatuim", que són les Corts; però a més Barcelona obté, dos anys més tard, el 1284, el "Recognoverunt proceres", que és l'estructuració del Consell de Cent, i un text que inicia tot el procés de liberalització del sistema testamentari català.

Però el pactisme no apareix només en l'elaboració del dret, sinó també en la utilització del dret. Una figura arquetípica del nostre sistema jurídic són els **capítols matrimonials**, que, en un altre sentit, és el baròmetre que tenim per comprovar, si fes falta, que hem passat jurídicament d'una societat rural a una d'urbana: ja no es fan capítols matrimonials. El capítol matrimonial era el document amb el qual el pare, que ja es feia gran, tenia la necessitat d'adscriure l'hereu a la terra; el primer fill baró, ja que així no hi havia problemes d'elecció, perquè conreés la finca. Però l'hereu obté la garantia que el pare ja no revocarà aquella institució d'hereu, perquè, com que es tracta d'una institució pactada en capítols, és irrevocable. El poble, per aquell sentit autoritari del dret, ha transformat la figura de la institució d'hereu, que té la seva expressió normal en el testament i per tant és essencialment revocable, atès que el testament és un acte unilateral, en un conveni bilateral i, per tant, no revocable. Al final la societat assoleix un sistema pactat que no és d'origen romà, que esdevé un fet transcendental per obtenir l'estabilitat patrimonial que la Catalunya Vella ha tingut. Per tant, hi ha el

pactisme no només en la creació del dret, en l'elaboració de normes, sinó també en l'aplicació del dret pel poble.

El tercer punt és la preeminència de l'autonomia de la voluntat. Això es manifesta també per mitjà d'un fet arquetípic que és la lluita del país per obtenir la llibertat de testar. Aquí partíem d'un sistema molt diferent del que podríem qualificar de "tradicional d'hereu únic". En morir Jaume I va repartir els territoris entre els seus fills, com havia fet molt abans Guifré. El fet és que la societat devia descobrir que aquest sistema no funcionava, perquè a la fi, esmicolava les unitats productives. Llavors es produeix un esforç intensíssim que dura cent anys per obtenir la llibertat de testar. La llibertat de testar consisteix a reduir la llegítima. Si jo tinc un patrimoni i haig de disposar-ne d'una part important a favor dels meus fills, no tinc llibertat de testar. Llavors em trobaré que malgrat que hagi estat conservant una explotació familiar, sigui agrària o mercantil, si resulta que he de dividir gran part del patrimoni entre els fills (llavors en tenien molts, de fills), aquest veurà desaparèixer una gran part del seu contingut, perquè l'hereu ha de pagar una llegítima quantitativament important. Es tracta, doncs, d'anar reduint la llegítima a fi que la nova disposició permeti transmetre les unitats sense que s'hagin d'erosionar.

I això comença amb el Recognoverunt proceres. Tornem a l'any 1284. La llegítima gòtica era dels quatre cinquens, dels quals n'hi havia un terç a lliure disposició entre els fills. Per una simple operació matemàtica, liberalitzant aquest terç de lliure disposició, el Recognoverunt proceres, com a privilegi de Barcelona, obté la llegítima dels vuit quinzens. Es pot disposar ja de la meitat de l'herència. Però al cap de poc temps, l'any 1333, s'obté a tot Catalunya l'aplicació de la llegítima romana del terç. Deu anys després, Barcelona obté el privilegi del quart i finalment, l'any 1585, és quan Felip II a les Corts de Monsó

estableix com a general l'actual llegítima del quart. Aquest país, doncs, ha passat d'una llegítima dels quate cinquens a una llegítima d'un quart.

Des del punt de vista econòmic, això té una transcendència enorme per al manteniment de l'establilitat dels patrimonis agraris de la Catalunya Vella. En bona part és aquest punt tercer, és a dir, en l'àmbit de la llibertat de disposició testamentària, on es pot veure d'una manera més gràfica la lluita del país per aconseguir aquest predomini de l'autonomia de la voluntat.

I finalment, el valor instrumental del dret. Aquest aspecte se subratlla poc i per mi és molt important. Els juristes d'aquest país van saber manipular les institucions romanes mantenint-ne els conceptes, perquè hi havia com una mena de temor reverencial al dret romà, però matisant-los amb l'ús d'altres figures jurídiques a l'abast, per adaptar-los a les necessitats concretes d'un país. Això té la seva expressió en "la casa", és a dir, la consagració del patrimoni familiar agrari quintaessenciat en la casa. ¿Com s'obté això? S'obté per mitjà d'una sèrie de mecanismes encadenats, el primer dels quals és la institució de l'hereu. El país havia arribat a la conclusió que amb tots els inconvenients que podia tenir d'ordre moral, o com se'n vulgui dir, des d'un punt de vista econòmic era útil la figura de l'hereu únic, perquè és la manera de mantenir cohesionats els patrimonis i és evident que l'hereu únic només és possible gràcies a la reducció de la llegítima.

En segon lloc, la institució d'hereu estable. Com que les economies no són gaire riques i convé que el fill s'hi vinculi plenament hi ha un do ut des. És a dir, el pare el fa hereu d'una manera irrevocable i el fill s'adscriu d'alguna manera a la terra. Això s'assoleix amb l'heretament, és a dir, la institució d'hereu en capítols, que és irrevocable.

I en tercer lloc, una institució que ha desaparegut pràcticament del tot i que és la referència més nítida que indica que hem passat d'una societat a una altra: la substitució fideïcomissària. Es tracta d'un altre invent dels juristes de l'època, en la recepció del dret romà, i té per finalitat la conservació dels patrimonis en la família, és a dir, és la figura de l'hereu gravat. El pare fa hereu el fill i diu: "si tu mors sense fills, això passarà al teu germà". D'aquesta manera, s'evita que el fill que no tingui fills testï a favor de la dona i que el patrimoni passi a una altra família. El que importa és que el patrimoni es mantingui en una mateixa família, perquè el patrimoni és el que dóna la categoria social. Si a això s'uneix una bona política matrimonial, s'obté la fórmula per a la consecució de patrimonis importants.

Tot aquest esquema no té res o molt poc a veure amb el present. No ens regim per normes consuetudinàries, sinó que més aviat assistim a una gran producció legislativa. Cada vegada els volums de l'Aranzadi són més grossos i cada vegada n'hi ha més; per tant, el dret consuetudinari és purament un reforç de la història. D'altra banda, l'autonomia de la voluntat està cada vegada més mediatitzada. Per exemple, cada vegada estem més acostumats als contractes d'adhesió. Finalment, aquell sentit instrumental del dret em fa l'efecte que avui en dia té una importància relativa. En definitiva, hem passat d'una societat rural a una d'urbana. Hi ha dades que són realment colpidores.

És evident, doncs, que a Catalunya s'ha produït no sols una urbanització, sinó la concentració del fet urbanístic, que és com si diguéssim dues vegades una urbanització. L'any 1900 Catalunya tenia uns dos milions d'habitants i les poblacions amb més de deu mil habitants eren setze. Barcelona tenia 544.000 habitants i la segona població de Catalunya era Reus, que actualment encara és un cap de comarca amb una bona base comercial, però fonamentada en el fet que Reus és el centre d'una zona agrària molt important.

Al cap de trenta anys, les coses han canviat notablement: les ciutats amb més de deu mil habitants ja són dinou, però Reus ja passa al vuitè lloc. Comencen a sorgir les ciutats-dormitori, per exemple, després de Barcelona, que té 1.005.000 habitants, ve Sabadell amb 45.000, i a continuació Badalona, Terrassa, etc. Al cap d'uns altres trenta anys, les poblacions amb més de deu mil habitants són 33; Barcelona tindrà 1.557.000 habitants, i Reus, que havia baixat del primer al vuitè lloc, ara baixa al dotzè. Si agafem com a referència el començament dels anys vuitanta, les ciutats que tenen més de 10.000 habitants són 75, i set d'elles en tenen més de 100.000. Però a part d'això, es produeix la gran polarització entorn de Barcelona. Pierre Vilar diu que l'any 1787 Catalunya tenia 899.000 habitants, dels quals 232.000 vivien en la demarcació que l'any 36 la Generalitat denominà Regió I: el Barcelonès, els dos Vallès, el Maresme i el Llobregat. Al començament d'aquest segle, les proporcions han canviat bastant: d'1.965.000 habitants que té Catalunya, 805.000 són a la Regió I. Trenta anys després, la Regió I ja en té més de la meitat i a començament dels anys vuitanta Catalunya té prop de sis milions d'habitants (5.950.000), i la Regió I en té 4.101.000, el 67,3%.

Això representa un canvi espectacular. ¿Es reflecteix aquest en les actituds de la societat quan actua jurídicament? Agafem com a referència els capítols matrimonials, que és el document arquetípic d'aquella societat rural i que actualment gairebé ha desaparegut de la circulació. Ara es fan capítols matrimonials, però normalment són per documentar situacions de crisi matrimonial o per a un matrimoni que hagi vingut de fora de Catalunya i que es vulgui acollir al sistema de separació de béns. Però el capítol matrimonial típic, dels joves que s'havien de casar i duïen la família a cal notari per organitzar la història futura d'aquella casa, ha desaparegut. Les estadístiques són claríssimes: l'any 1920, que és el primer en què es disposa d'estadístiques sobre



capítols matrimonials, se'n van fer a Catalunya 2.696 i Catalunya tenia dos milions d'habitants. L'any 1987, 488. I si s'agafen les dades per províncies, la cosa encara és més clara: la província que donava el nucli més important de capítols matrimonials era Lleida i després Girona, seguidament Barcelona, i a Tarragona ja era una cosa residual. D'aquests 488 capítols que es fan l'any 1987, a Barcelona se'n fan 365, a Girona 42, a Tarragona 60 i a Lleida 21. El canvi és espectacular. Els joves ja no es volen adscriure a la terra, per tant, la forma de transmissió dels patrimonis ha canviat totalment. I aquest fet es reflecteix en sentit contrari en l'augment de testaments. Els testaments que l'any 1900 eren 12.553 a tot Catalunya, passen a ser 72.645 l'any 1987. El govern de la successió es fa per mitjà de testament, que és un acte essencialment revocable. Ja no cal aquella estabilitat que era exigida per la conveniència de mantenir la continuïtat del patrimoni rural, i com a conseqüència disminueixen els capítols matrimonials. Els fills s'estimen més anar a treballar a la ciutat que treballar la terra. Aquestes xifres són prou eloqüents i no hi ha dubte.

Però a part d'això hi ha altres coses que demostren que el sistema jurídic ha seguit aquest canvi: és a dir, la influència de la urbanització. Un altre element de referència molt important és la manera com avui dia es fa el testament a Catalunya. Fins fa cinquanta anys, el testament es feia en sentit vertical: els pares testaven a favor dels fills i es feien recíprocament usufructuaris. Això ha canviat totalment. S'ha desmitificat el matrimoni, l'hem fet soluble, però quan el matrimoni funciona té una incidència patrimonial, en l'àmbit successori, que no tenia abans. Avui en dia el 90% dels matrimonis urbans catalans, i encara em quedo curt, testen entre ells i és en morir el segon que entren els fills. Jo vaig constatar estadísticament aquest fet fa uns quants anys, i l'única província en la qual hi havia un cert status quo era

Lleida, però cal diferenciar d'una manera molt clara el que era Lleida capital del que era la província de Lleida.

Hi ha altres aspectes que són resultat de la influència del fet urbà. Podríem parlar de la democratització de la propietat per mitjà de la propietat horitzontal. Fins fa cinquanta anys podien ser propietaris els privilegiats; avui dia molta gent és propietària de propietat horitzontal. Això ha estat possible gràcies a aquest sistema de comunitat de cases per pisos, un sistema que està impulsat per la urbanització de la societat. Aquesta necessita crear llocs de treball i això, al final, exigeix disponibilitat d'habitatges. Aleshores s'ha de crear una mercaderia que sigui de més fàcil accés per als ciutadans. És a dir, difícilment es pot vendre avui tot un bloc de pisos, en canvi, si es ven pis per pis, és una altra cosa.

Això és completa amb un altre aspecte, que és l'accés fàcil al crèdit hipotecari. Fa cinquanta o seixanta anys, quan es feia una hipoteca semblava que s'enfonsava tot; avui en dia és tot al contrari. Els notaris constantment autoritzen escriptures de préstec hipotecari amb gent que fa cinquanta anys no hauria sabut mai què era una hipoteca, com són els joves acabats de casar o a punt de fer-ho: van a la caixa, concerten la hipoteca, ni se'n preocupen de les clàusules, comparen el que han de pagar cada mes amb el que ells ingressen cada mes i, si està al seu abast, firmen. Ni els interessa saber quin interès paguen ni cap detall de l'operació.

Hi ha, com és natural, altres conseqüències de la urbanització: la desmitificació del fet matrimonial, és a dir, l'increment de les crisis matrimonials i, al final, l'admissió del divorci; l'aparició de les parelles estables i altres coses més complicades com les filiacions assistides. Naturalment, tot això és propi d'una societat urbana.

Si no s'hagués produït aquesta urbanització, tots aquests fets no tindrien la transcendència que tenen ara i, per tant, si els hem de detectar com a fets que influeixen en el món del dret civil, és degut a aquest procés d'urbanització.

Aquest canvi en l'actitud de les persones ha produït altres influències, diguem-ne de procediment o, si voleu, tècniques, en l'àmbit del dret civil. Aquest, per principi, és un dret pacífic, molt lent, i aleshores és evident la influència que sobre el dret civil estan exercint avui dia altres branques del dret, com el dret mercantil, el dret administratiu i el dret fiscal, també en funció del fet urbanístic. Per exemple, vostès van a comprar un pis a una immobiliària i el compren amb document privat i a terminis; i llavors resulta que el preu que queda ajornat es representa amb una sèrie de lletres de canvi, que és un document essencialment mercantil. Comença la interferència d'una relació civil, un acte de compra i venda, per una relació eminentment mercantil que és la lletra de canvi. Això té una incidència inqüestionable en tota la problemàtica que es pot originar en el cas que el venedor/constructor no compleixi amb les seves obligacions, però a la vegada hagi descomptat les lletres, i el banc o la caixa, si aquesta entitat financera, al seu venciment, vol executar la lletra contra el comprador que no ha volgut pagar perquè encara no ha rebut el pis que el venedor/constructor no ha acabat. Resulta que ha signat una lletra de canvi, que és un document mercantil que té una vida pròpia i de naturalesa abstracta, és a dir, desconnectat de la relació, en el nostre cas, civil, que ha donat lloc a la seva creació; per tant, ha de pagar. Això és, doncs, una perversió del sistema civil de compra-venda.

Del dret administratiu no cal parlar-ne. Avui en dia la propietat urbana està absolutament influïda pel dret administratiu. I a més, necessitem el dret administratiu, és a dir, el plantejament per

evitar aquestes barrabassades que s'han fet i que es continuen fent a Barcelona, fora de Barcelona, a la costa i a tot arreu. El dret administratiu, per mitjà del plantejament, és l'únic que pot controlar una mica la cobdícia dels homes, per exemple, a l'hora de posar una planta més a un edifici. El dret de domini ha deixat de ser absolut, és un dret delimitat i, moltes vegades, delimitat d'una manera molt poderosa.

Del dret fiscal tampoc cal parlar-ne. Vostès saben la quantitat de coses estranyes que es fan últimament a causa del dret fiscal. Per exemple, amb motiu de la importància creixent de l'impost sobre el patrimoni, nosaltres, els notaris que tenim una visió il·lustrativa de la situació i hem de frenar els pares pròdigs que vénen als despatxos a posar béns a nom dels fills, freqüentment menors d'edat, per alleujar la seva situació patrimonial. ¿Què pot passar quan aquests fills seran grans? El dret fiscal, doncs, més enllà d'aquest exemple concret, influeix poderosament en el que és el dret civil.

Tot aquest canvi profund, sociològic i també d'alguna manera tècnic, es produeix avui i abans d'avui, però al costat del canvi de la situació política i concretament, amb l'accés de Catalunya a la possibilitat de legislar en matèria de dret civil. Nosaltres no hem de veure passivament com es produeixen els canvis, sinó que estem en condicions de reaccionar i, sobretot, de fer-ho a la nostra manera.

És una mica difícil de definir quin és el marc exacte de les competències que corresponen al Parlament de Catalunya sobre aquest particular. L'article bàsic és el 149, en l'apartat 1.8, que comença afirmant que l'Estat té competència exclusiva en matèria de legislació civil. Sembla que, d'entrada, no tindríem competències, però aleshores aquest article de la Constitució afegeix: "(...) sin perjuicio de la conservación, modificación y

desarrollo por las comunidades autónomas de los derechos civiles forales especiales allí donde existan". L'Estat, doncs, té la seva competència, sense perjudici de la de Catalunya, de conservar, modificar i desenvolupar el seu dret, perquè Catalunya té un dret civil especial.

"Conservar" seria una paraula que no ens permetria res més que desenvolupar el que ja hi ha en Compilació; "modificar" podria ser alguna cosa més, però no gaire; però la paraula "desenvolupar" em fa l'efecte que ens permet veure les coses d'una altra manera. De fet, el final d'aquest Article 149.1.8 crec que dóna una pista que ens permet una interpretació molt favorable a Catalunya. Diu: "En todo caso, las reglas son las mismas para la legislación y eficacia de las normas políticas, relaciones jurídico-civiles relativas a las formas de matrimonio, ordenación de los registros e instrumentos públicos, bases de las condiciones contractuales, normas para resolver los conflictos de leyes y determinación de las fuentes del derecho con respeto en este último caso a las normas de derecho foral especial". Sembla que es tracta d'un precepte que vol delimitar les competències mínimes de l'Estat, intocables, que serien: primer, les que fan referència a l'aplicació i l'eficàcia de les normes jurídiques, és a dir, de les lleis; segon, les relacions jurídico-civils relatives a les formes del matrimoni, que són dues, la civil i l'eclesiàstica, la qual cosa vol dir que Catalunya podria legislar sobre divorci, perquè la regulació de les relacions jurídico-civils de les formes del matrimoni, és a dir, la regulació d'aquestes formes, com acabo de dir, la canònica i la civil, no té res a veure amb la dissolució del matrimoni, que és una altra qüestió. L'"ordenación de los registros" fa referència a l'aspecte estructural dels registres i la dels "instrumentos públicos", que són els documents notarial, és un concepte que es concreta només en els seus aspectes formals. Les bases de les condicions contractuals és, en canvi, un concepte molt problemàtic, difícil de situar per la seva imprecissió, però hom

pot creure que està al·ludint a les grans normes del dret d'obligacions, però no a la regulació específica de cada contracte, i resten com a competència estatal clara les normes relatives als conflictes de lleis i a les fonts del dret.

De fet, el problema de la interpretació d'aquest article encara no s'ha plantejat a fons concretament, de forma definida, davant del Tribunal Constitucional. Ara potser en tindrem alguna referència perquè l'Estat va recórrer dos preceptes de la llei catalana de Successió Intestada. Són dos preceptes marginals que no tenen gaire importància, però el Tribunal Constitucional haurà de començar a examinar aquesta qüestió. I això no deixa de ser preocupant, car tots sabem com les gasta el Tribunal Constitucional. Un altre recurs que hauria permès veure com estaven les coses és el recurs que va presentar l'Estat contra la llei catalana de Fundacions Privades, però el recurs, en el si d'unes negociacions que a vegades hi ha sobre reclamacions plantejades per una part i per l'altra, va ser retirat per l'Estat.

Des del meu punt de vista, amb tot, crec que una interpretació neutral d'aquell precepte constitucional permet afirmar que la competència de l'Estat es redueix a aquella última part del precepte, perquè sinó aquest no té sentit. En qualsevol cas, diguem que, en congruència amb aquell text de la Constitució, l'Article 9.2 de l'Estatut dóna a Catalunya la mateixa exclusiva per conservar, modificar i desenvolupar el dret civil.

Catalunya va perdre l'autonomia legislativa amb motiu de l'onze de setembre de l'any 1714 i, més concretament, amb el Decret de Nova Planta de l'any 1716 i, el que és més greu, va perdre l'autonomia judicial. Perquè de vegades no importa tant l'evolució de les lleis com qui aplica les lleis. La pèrdua de l'autonomia judicial, la desaparició de l'Audiència de Catalunya concretament, va ser un cop molt greu i tots coneixem com el Tribunal Suprem va maldar al llarg

de tot aquest llarg període per filtrar aquí el dret castellà. Naturalment, hi ha el parèntesi de l'autonomia republicana, que s'aprofita per dictar unes quantes lleis civils, però aquella autonomia es perd en virtut del Decret d'abril 1939, quan el general Franco abroga l'Estatut a Catalunya i diu barbaritats com que les sentències del Tribunal de Cassació es considera que no han estat dictades.

Llavors es produeix una cosa curiosa. Com que el dret civil és un dret tranquil, pacífic, poc notori políticament, arriba un moment que el legislador s'imagina que això del dret civil no serveix per gaire cosa, i és curiós aleshores com Catalunya obté la Compilació del seu dret civil sota el govern del general Franco, l'any 1960. Una compilació que no és la que volien els juristes catalans, però que tampoc està tan malament. Aquesta situació, en aquell moment va permetre definir quin era el dret específic de Catalunya, però vist com una espècie de dret marginal, enganxat al dret principal que era el Codi Civil. A més, era un dret que continuava sent aplicat per tribunals integrats predominantment per jutges i magistrats castellans, igual com passa ara.

Amb la Constitució i l'Estatut això canvia en l'aspecte legislatiu i ve l'actuació del Parlament de Catalunya. Algunes lleis civils ja estan promulgades i unes altres estan en elaboració. Deixarem de banda les normes no estrictament civils, com ara la Llei de Fundacions Privades, que afecta un àmbit que si bé es considera que és dret privat està molt administrativitzat.

El text fonamental és el Decret Legislatiu d'1 de juliol de 1984, pel qual es produeix la constitucionalització, o sigui, l'adequació a la Constitució del dret de Catalunya. En el dret de Catalunya hi havia encara una colla de normes que s'arrossegaven del dret romà, que resultaven incompatibles amb dos articles de la Compilació: l'Article 14, que consagra la igualtat dels sexes, i l'altre el 32,

que consagra la no discriminació per raó de matrimoni. Concretament hi havia quatre aspectes de la Compilació que s'havien de canviar.

Un era l'Article 20. La Compilació prohibia la donació entre marit i muller; en realitat no les prohibia, sinó que les declarava revocables i només quedaven consolidades si el donant moria sense haver-les revocat o haver-se'n penedit. Això era tant com admetre que el matrimoni disminuïa la capacitat de disposició dels dos esposos.

Hi havia un altre precepte, l'Article 23, que recollia l'anomenada presumpció muciana, que és un text que ve del dret romà, pel qual es presumia que tot allò que la dona comprava ho feia amb diners que li havia donat el marit. Això els romans ho feien perquè, segons ells, així salvaven l'honor de la dona, perquè si no li havia donat els diners el marit, ¿com els havia guanyat? Aquest precepte desapareix de la Compilació.

Un altre precepte, l'Article 321, recollia el sentit del Senat consult Vel.leià, en virtut del qual la dona, si fiançava un tercer, es podia desdir del fiançament, car partia de la base que la seva decisió, per raó de la imbecillitas sexus, podia ser poc fonamentada o, si voleu, molt influïda.

I finalment hi havia l'anomenada l'autèntica si qua mulier, de l'Article 322, que prohibia que la dona fiançés el seu marit. Tots aquests preceptes, que eren anticonstitucionals, desapareixen amb motiu d'aquest Decret legislatiu.

Aquest Decret, però, introdueix altres modificacions com -entre d'altres que no exposaré- la recepció en el cos de la Compilació dels efectes del divorci. Aquest és el primer text important que emana del Parlament de Catalunya, que, a més, tradueix la Compilació del castellà al català i la integra en el sistema



jurídic de Catalunya. Ara bé, en aquest cas concret, el procés de creació de la norma fou peculiar i, en lloc d'una llei directa, emanada del Parlament, aquest es limità a aprovar una llei de bases, que, sota el control d'aquell, fou desenvolupada pel Govern, que és qui pròpiament elaborà el text d'aquell Decret legislatiu. Com vostès saben, el decret legislatiu és una disposició que emana del poder executiu per delegació del legislatiu. Aquest, en lloc de dictar la llei sencera, com acabo de dir, aprova les bases de la llei i passa la responsabilitat a l'executiu perquè, a partir d'aquestes bases, desenvolupi els textos, i quan el text de l'executiu queda enllestit, aquest passa novament al legislatiu, que comprovarà si és correcte.

En segon terme, hi ha una altra llei molt important en aquest àmbit de la normalització del nostre dret, que és la Llei 9/1987 de 25 de maig, que regula la successió intestada. Una persona pot morir amb testament o sense. Si n'hi ha, és aquest que regula la transmissió del patrimoni; si no n'hi ha, la Llei diu qui són els hereus. A Catalunya s'havia aplicat el dret romà, però l'ordre de successió romà era un ordre molt antiquat i aleshores el Tribunal Suprem, en substitució d'una llei anomenada Llei de Mostremos, va aplicar a Catalunya l'ordre successor del Codi Civil, que era una mica més modern, encara que no gaire més. Durant l'autonomia republicana, el Parlament de Catalunya va dictar una llei de successió intestada pròpia, que fou abrogada per aquell Decret de 1939.

Actualment, a Catalunya tenim una regulació pròpia de la successió intestada, que recull la creixent importància que en aquesta societat adquireix el cònjuge en el fet successor. No va ser possible que la llei de successió intestada establís que el primer que rebés la crida fos el cònjuge viu, malgrat que l'estadística demostrava que aquesta crida concordava amb l'actitud que tenien els catalans quan testaven. Però es va aconseguir un progrés

important: l'ordre successori que en aquell moment regia a Catalunya, que era el Codi Civil, era descendents, ascendents, cònjuge i altres parents. Actualment a Catalunya l'ordre és: descendents, cònjuge, ascendents i altres parents, amb la particularitat que si en la crida als descendents, el cònjuge té l'usdefruit del patrimoni, amb la qual cosa s'ha potenciat notablement la posició del vidu.

I finalment, el dia 28 de febrer d'aquest any (1990), el Parlament de Catalunya ha aprovat una important llei de censos. El cens és una figura estranya, però ha estat fonamental en l'organització de propietat en aquest país i, en un sentit més concret, en el desenvolupament de Barcelona ja des de l'edat mitjana. És una figura jurídica avui antiquada, que crea molts problemes en la pràctica jurídica, sovint per desconeixement del seu contingut, que, a vegades, malgrat que figuri inscrit en el Registre de la Propietat, ha perdut virtualitat. Aleshores, la Llei de Censos pretén una agilitació de la cancel·lació de censos extingits, però que no estan cancel·lats en el Registre. No s'ha publicat encara al DOG, però ja està aprovada pel Parlament.

Potser encara tenen més atractiu els projectes que hi ha actualment en tramitació al Parlament o que, fins i tot, encara no hi han entrat. Com la Llei de Regulació de Servituds, perquè en l'àmbit de les servituds la modernització i la urbanització del dret ha creat una sèrie de modificacions importants: avui dia apareix la necessitat d'un seguit de servituds que no existien abans; per exemple, la conducció de gas i la conducció de l'energia elèctrica, que fins ara eren considerades com una servitud que tenien les companyies i que avui dia moltes vegades poden ser vistes també des de l'òptica de l'interès exclusivament privat. Però també hi ha coses curioses, com la servitud de paret mitgera: era típic de la construcció catalana que, quan hom construïa, construïa la paret mitgera, i ho feia la meitat en el seu terreny i l'altra meitat en

el terreny del veí, i a partir d'una certa alçada només sobre el seu cantó. Amb els moderns sistemes de construcció, el ciment armat i les estructures metàl·liques, per exemple, això ja no és necessari; aleshores aquesta Llei, si l'aprova el Parlament de Catalunya, transformarà la servitud obligatòria de paret mitgera en una servitud voluntària.

També hi ha al Parlament una llei que regula novament les llegendes. Jo sóc partidari de suprimir la llegítima, perquè entenc que avui dia, en primer lloc, ja no té sentit. En tenia quan els fills treballaven per a la casa i, per tant, guanyaven uns drets que el dia de demà podrien exercir; però ara es demostra que, quan els fills treballen ho fan per a ells mateixos i moltes vegades se'n van de la casa. En segon lloc, perquè, avui, una llegítima del quart no soluciona res a ningú i en canvi complica la situació de l'hereu. Amb tot, no ha estat possible de suprimir-la; es manté la llegítima del quart, però es dona un pas enrere. La llegítima, actualment, si en la successió hi havia béns immobles, donava lloc a una constància registral, que afectava tot el patrimoni immobiliari de l'hereu. Ara, si el Parlament aprova la llei, aquesta menció desapareixerà i, per tant, s'agilitaria molt la contractació immobiliària.

Les lleis que seran també més interessants i que encara no han arribat al Parlament són: una que regularà les relacions econòmiques entre els cònjuges i una altra que regularà les filiacions. La primera és molt interessant i crec que donarà lloc a discussió. Els catalans estem casats en règim de separació de béns, que és un règim molt àgil, que té molts avantatges, però també molts inconvenients, sobretot en els casos de crisi matrimonial. ¿Hem de mantenir la separació de béns o l'hem de substituir per un règim més o menys comunitari? En el dret comparat s'ha posat de moda un sistema que han consagrat els alemanys i que també apliquen a Holanda, que s'anomena la comunitat diferida. De

fet, no han inventat res, perquè si interpretem bé les lleis, això era l'associació a compres i millores del Camp de Tarragona i fins i tot el que hom pot convenir a la Vall d'Aran, segons que consagra un privilegi de Pere el Cerimoniós, que és el pacte de querimonia. Durant el matrimoni els cònjuges funcionen amb separació de béns, però en la dissolució s'ajunten els patrimonis per veure qui ha guanyat més que l'altre, i es fa una compensació. Aparentment, aquest sistema és més equitatiu, però crec que ha de tenir uns problemes de liquidació molt importants. I els problemes de liquidació, si són problemes familiars, a vegades esdevenen dramàtics.

En definitiva, és el dilema entre els conceptes de llibertat i de seguretat. O es pretén la llibertat i que cadascú faci el que vulgui, separació de béns, partint de la base que normalment el ciutadà utilitza prudentment la seva llibertat, de forma que ell mateix, amb actes de voluntat pròpia corregeix, les impureses del sistema, o es creu el contrari i aleshores la correcció és imposada per la llei. A Catalunya aquella actitud responsable es manifesta, per exemple, en les compres per meitat entre marit i muller, i amb aquell testament recíproc, l'un a favor de l'altre, amb la qual cosa una bona part dels problemes queden resolts. Si, a més a més, pensem que ara el legislador català ha col·locat el vidu en el segon lloc de la successió intestada, però quan hereten els fills, com hem vist, té l'usdefruit universal, la situació del cònjuge vidu a Catalunya, de la dona per entendre'ns, ha canviat molt.

Lògicament si el matrimoni ha funcionat amb normalitat i ha anat a cal notari, el marit testarà a favor de la dona i la dona, si sobreviu, tindrà tot el patrimoni. A part d'això, els béns fonamentals de l'estructura familiar, el pis, la segona residència, estaran a nom de tots dos. No obstant això, si el marit no hagués fet testament, la llei, si hi ha fills, donarà l'herència als fills, però la mare en serà usufructuària, i si no hi ha fills, la

vídua en serà la propietària. Aquest sistema de llibertat, degudament utilitzat pel ciutadà i emmarcat pel legislador, es pot mantenir i, per tant, no cal anar a la imposició de la comunitat de béns.

Jo crec que aquest és el bon camí, però amb una excepció: el cas de la crisi matrimonial. En aquest cas sí que no tenim mecanismes de correcció, perquè segur que aleshores el marit o la dona no testaran a favor de l'altre i, si ho han fet, canviaran el testament, i com que, si hi ha sentència de divorci, deixen de ser marit i muller, pel divorci perden el dret de la successió intestada. Aquest cas és l'únic en el qual, amb una certa prudència, donant un marge judicial, es podria aplicar el règim de participació, perquè en el cas de divorci, però també en els de nul.litat o separació judicial, tots dos cònjuges poden quedar en una situació equilibrada per refer la seva vida. Aquest sembla que és el criteri que el projecte de llei que encara s'està elaborant plantejarà per resoldre el problema.

L'altre projecte encara en fase d'elaboració és el de les filiacions. Hi ha un projecte de llei que regula les filiacions, evidentment sota el criteri de la igualació de la filiació matrimonial i extramatrimonial i del manteniment del criteri obert, propi del dret català, en matèria d'investigació de la maternitat o la paternitat. Resta el problema de la determinació de qui és el pare. La llei parteix de la base que s'ha de fer un gran esforç perquè tothom tingui pare i mare. En el si del matrimoni, això no és cap problema, perquè hi ha un sistema de presumpcions que ja és tradicional.

El problema sorgeix en el cas de les filiacions extramatrimonials. En aquest cas, el legislador substitueix el fet provat, constatat, documentat del matrimoni amb un fet que s'ha de provar: la cohabitació. Això ja és més insegur, però el legislador hauria de

fer un esforç per establir, com a norma general, que és pare del fill aquella persona que ha mantingut relacions de cohabitació amb la mare durant el període de gestació. El problema sorgeix quan hi ha hagut més d'una cohabitació; aquí, des del meu punt de vista, el text en elaboració fa un esforç, per mi excessiu, una mica voluntarista, a l'hora de concretar la paternitat, i arriba a una solució certament discutible.

El que és interessant és que aquesta llei regula les filiacions assistides. Aquí també parteix de la base que l'ésser que neix ha de tenir un pare i, llavors, si la mare és una dona casada, el pare és el marit de la mare si ha consentit la inseminació. Si és una situació de relació extramatrimonial, el pare és l'home que conviu amb la mare que ha donat el consentiment per a la inseminació. La llei no sols s'ocupa de la filiació assistida normal, sinó de les filiacions assistides extremes, com és el cas de la inseminació postmortem, i parteix de la base que el legislador civil ha de regular la filiació assistida al marge del procediment que s'hagi seguit. És a dir, qui ha de regular si es pot o no fer això o allò és el legislador administratiu, però en el moment que neix una persona, sorgeix un problema del dret civil que cal resoldre.

Finalment, crec que ha arribat el moment de fer un replantejament global del problema. Actualment, ens trobarem davant d'una colla de lleis amb les quals tenim pràcticament reelaborada tota una bona part del text de la Compilació. Perquè, a més, s'està fent una altra llei que no he esmentat, ja que surt una mica d'aquest marc, que projecta una regulació de tot el dret successori, encara no presentada al Parlament. Crec que s'imposa un treball de síntesi i per tant una nova edició de la Compilació o Codi Civil de Catalunya, opció aquesta última que ens permetrà tenir un cos jurídic civil complet, adaptat a aquesta nova societat. Em fa l'efecte que si se segueixen les línies de les lleis que jo he

descrit summàriament, pot sortir-ne una regulació molt digna, que podria ser perfectament exhibida en l'àmbit del dret comparat, sense cap mena de recança.

### **Del diàleg sobre aquest text**

**Pactisme:** ¿És un terme definit jurídicament? (Casassas). Jurídicament hi ha definit el que és un contracte, un acord de voluntat. Però el concepte genèric de pactisme va més enllà. No està definit jurídicament. És un concepte elaborat pels historiadors, pels sociòlegs, etc. Però en l'àmbit del dret civil es pot utilitzar sense cap mena de frivolitat. Els capítols matrimonials són un veritable pacte en el qual es regulaven tres successions: a) el pare feia hereu el fill, negociaven la llegítima dels fadrísters; b) la família de la noia li constituïa el dot, que el marit li assegurava amb hipoteca sobre una de les millors finques i c) els contraents ja testaven a favor del fill, amb preferència de masculinitat, primogenitura i estima (Puig Salellas).

Us i abús del pactisme. Us correcte del pactisme (Casassas). Es pacta per necessitat. Pacta el feble. El pactisme l'hem mitificat una mica: com si ens hi trobéssim bé, amb el pactisme. Pactem perquè sempre rebem (Puig Salellas)

\* \* \*

**Drets jurídics autonòmics:** Aquest dret de conservar, modificar i desenvolupar, etc. Conservar i modificar no amplia el que ja existia. Desenvolupar implica nous drets, noves prerrogatives. ¿Com ho veuen, això, les comunitats que no disposaven d'un dret preexistent? (Casassas). Les comunitats que no en tenien, de drets, continuen sense tenir-ne. Però això dels estatuts d'autonomia es devia fer amb fax... València els té, quan des de la batalla d'Almansa els havia perdut. Amb tot, hi ha coses més divertides. ¡¡A l'Estatut d'Andalusia es parlava del control de les fundacions que desenvolupessin les seves activitats en el territori de Catalunya!! S'ha de fer un esforç de dialèctica. Sobre el dret civil a Catalunya hi ha dues posicions: la dels centralistes, que diuen que és la Compilació, i la nostra (el dret civil de Catalunya és el que s'aplica a Catalunya, que en aquest moment està integrat per cossos autòctons i cossos no autòctons; i tenim el dret de substituir aquests textos que no són autòctons). Per això és interessant que la Generalitat comenci a legislar sobre matèries polèmiques (filiació, adopció: terrenys no tocats per la Compilació) (Puig Salellas).

\* \* \*

**L'anècdota: testament sacramental de Sant Just:** Els països amb història tenen coses estranyes, excepcions a les regles. El testament sacramental s'aplica als ciutadans de Barcelona que moren fora i no tenen temps de fer testament (també s'aplica a la diòcesi de Girona). Els testimonis van a sant Just i exposen el testament. Això ha donat lloc a abusos. Però hi ha situacions en el dret en



què s'abusa del dret a fi de bé. El nou projecte de llei vol suprimir aquest testament. Jo crec que no s'ha de suprimir (Puig Salellas).

\* \* \*

**La cultura jurídica:** Abans n'hi havia més. Avui cada vegada és més complicat. El fet jurídic probablement ha perdut importància. El dret és un mecanisme ordenador. Els valors que són més enllà de les coses concretes estan una mica entredits (Puig Salellas).

\* \* \*

**L'estadística notarial:** Les notaries serien uns llocs molt interessants per als sociòlegs (P. Lluís). Sí, però el fet impositiu ha fet deformar les coses. Si d'aquí a uns anys es vol saber el preu actual dels pisos, les notaries no serien pas els llocs més adients per trobar-lo (Puig Salellas).

\* \* \*

**El dret, ¿s'anticipa o va a remolc?:** El dret sembla ser conservador, anar a remolc de la realitat, com una mena de saviesa. ¿Alguna vegada s'ha anticipat a la realitat? (P. Lluís). Per anticipar-s'hi, el dret civil, hauria de ser en una actuació genial, perquè si no s'exposa a fer el ridícul. El legislador civil ha d'anar a remolc de la realitat (Puig Salellas).

\* \* \*

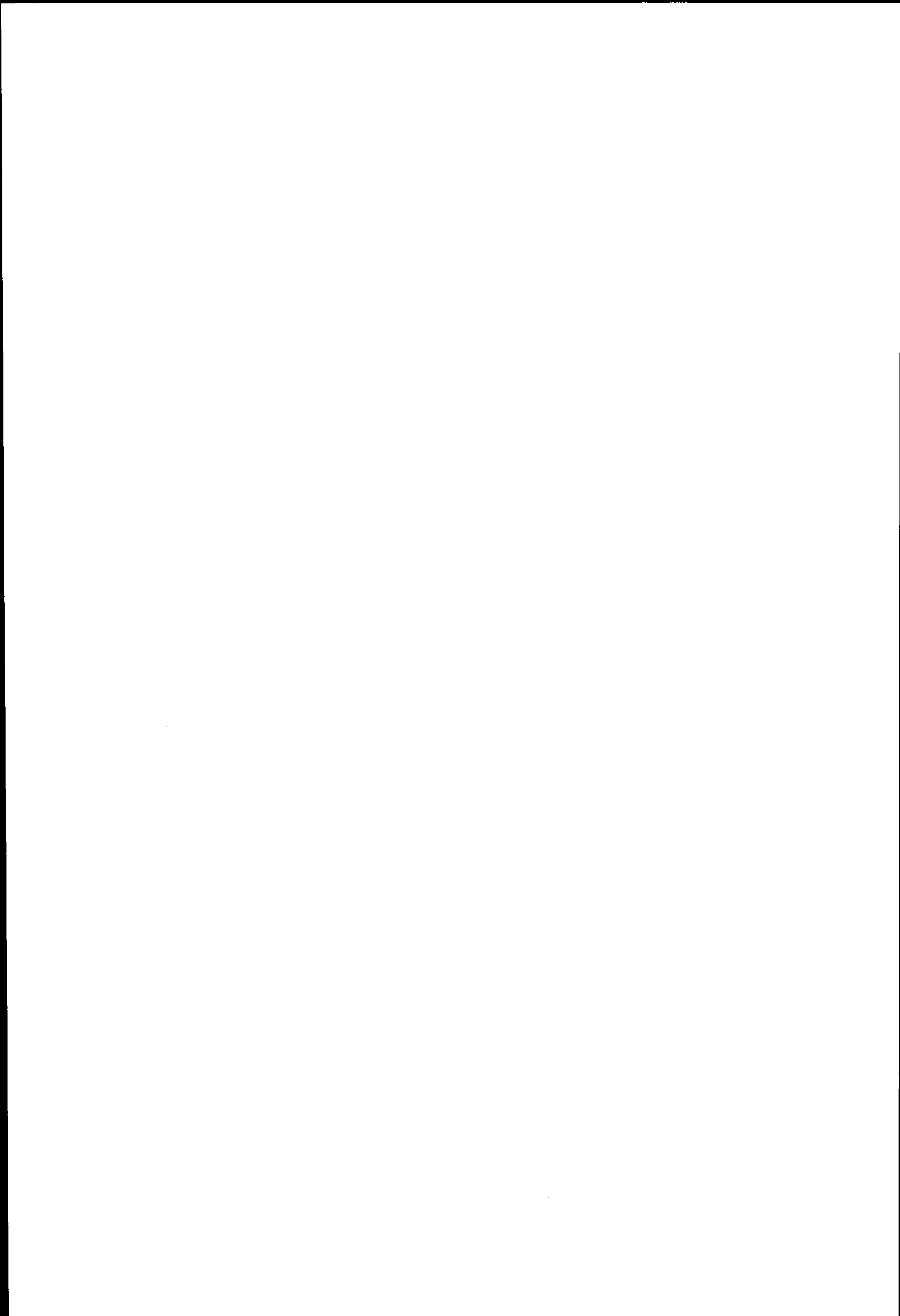
**Cultura jurídica dels diputats:** Actualment els qui fan les modificacions o desenvolupen el dret són els diputats. ¿Quina és la seva cultura jurídica? (Berrio). Fins ara s'han portat bé. De vegades al Parlament s'han dit coses que eren de suspens. Però en general han sabut delegar. D'altra banda, sóc força escèptic sobre la tradició jurídica catalana, tot i que al nostre país hi ha hagut naturalment molt bons juristes (Puig Salellas).

\* \* \*

**Comunitat europea i dret català:** L'entrada a les institucions europees, ¿pot tenir certa rellevància per al dret català? (Duch). No crec que hi passi res. No hi ha directrius sobre el dret civil (potser n'hi haurà més endavant). El nostre dret no perilla per això. L'handicap que tenim és el sistema judicial, que és estrany - i hostil- al país (Puig Salellas).

\* \* \*

**Altres qüestions:** Insistència en la importància de l'allunyament de la terra pel canvi de societat (Nogués). Possibilitat d'un cert mimetisme de la gent del camp en actuar -vivint encara al camp- amb formes "urbanites" -per exemple, no fent capítols matrimonials (Casassas).



## TESIS SOBRE LA INTERCULTURALITAT

### Transcripció de la comunicació de Raimon Panikkar

Aquestes idees les he intentat presentar en tres continents diferents i en tots tres continents vaig fracassar, no se'm va entendre. Potser no es pot entendre. I això confirmaria, paradoxalment, la meua tesi.

Començaré per definir la interculturalitat. Al meu entendre, no és, per exemple, que ara ens interessem pels xinesos o pels asteques i intentem comprendre'ls. La interculturalitat és veure ja els problemes mateixos des del punt de vista de l'altre. No es tracta de veure el problema de l'altre amb les nostres categories, obertes com són o ho volen ser, sinó de veure'l des de les categories corresponents de l'altra cultura, integrant aquesta perspectiva amb les categories de la cultura de la qual es parteix. S'arriba així a una segona reflexió o fins i tot complicació del mateix problema. La interculturalitat no ens aporta diverses respostes, sinó que ens presenta noves preguntes, perquè ja des del començament es veu la problemàtica d'una manera diferent. I això des d'un cert punt de vista és gairebé impossible, perquè ningú no pot veure les coses diferentment de com realment les veu. Transcendir el propi punt de vista és impossible si es parteix exclusivament del logos com l'únic "element" que tenim a la nostra disposició.

La primera tesi sobre el que anomeno el conflicte de cosmologies és bastant senzilla: des del punt de vista de la situació mundial, la crisi d'avui dia no és una crisi de bons i dolents, no és una crisi de dretes o esquerres, és un conflicte de cosmologies. Els problemes econòmics, polítics, ecològics, psicològics i culturals provenen d'una crisi, en el sentit exacte de la paraula, de cosmologies. Em sembla que aquesta és una tesi plausible un cop

s'ha superat la visió exclusiva d'evolucionisme lineal que un cert pensament científic ens ha fet creure. Haver extrapolat aquest pensament (que des del punt de vista de la ciència moderna pot ser legítim pel que fa a la ciència, però no pel que fa a l'home) a les altres formes de cultura no deixa de ser un imperialisme cultural, i els altres pobles ara comencen a adonar-se'n.

Cada cultura és una galàxia i les categories d'una certa galàxia no es poden aplicar per veure l'altra. L'actual crisi prové, doncs, d'una crisi de cosmologies.

No m'estendré exposant aspectes econòmics, ecològics, etc. Però, per exemple, les tres formes de desenvolupament (el profund, el mitigat o l'alternatiu), crec que encara són formes d'un sol pensament que es podria dir colonial, europeu, clàssic (després de l'Aufklärung, després de Descartes), però que no es pot universalitzar. I és fer violència cultural sobre els pobles dir-los que estan en camí de desenvolupament. ¿Què passaria, per exemple, si en lloc d'emprar la paraula desenvolupament parléssim de Vertiefung, d'aprofundiment? Tot un altre món ens apareix. ¿Per què desenvolupament?

Segon. Aquest conflicte no s'ha vist amb suficient claredat perquè els problemes del món han estat vistos des d'un punt de vista únic, dins d'una única cosmologia. Això jo ho anomeno "tecnocentrisme", que és una manera de pensar molt més que no pas una política; és una manera de veure les coses, i com que s'han vist des d'aquest punt de vista doncs: ajuda per a Etiòpia perquè té fam, ajuda per als nicaragüencs que no s'entenen, ajuda per als altres que no saben fer unes eleccions objectives, etc. I en conseqüència s'ha vist -amb tota la bona voluntat- partint d'un problema de bons i dolents (en realitat nosaltres som tan bons o tan dolents com ho poden ser els altres...), i en canvi és un problema de diferents visions del món.

Tercer. Això és degut a l'èxit estrepitós arreu del món de la ciència moderna, que és ciència postgalileana, quantitativa, que pensa per abstracció de subjecte a objecte, que utilitza una determinada epistemologia que pretén ser independent de tota antropologia, per una banda, i de tota ontologia, per una altra. En aquesta ciència no només inclouria Newton, Einstein, Heisenberg, sinó tota la ciència contemporània, incloent-hi els David Bohm, Capra, Shell Drake, etc., tots els científics moderns actuals que des del punt de vista de la ciència moderna fan una autèntica revolució, que superen tots els esquemes petits i tancats. Però per mi encara està tot dins del mateix sac, encara que des del punt de vista de l'evolució de la ciència moderna és un pas naturalment extraordinari i molt esperançador. Però ara fins i tot les ciències socials han caigut sota l'encanteri de la quantificació, la classificació, la divisió i la racionalització.

Quart. La ciència moderna es desentén d'una cosmologia concreta i, no obstant això, en pressuposa una. Els millors científics diran que ells no pressuposen res, que ells expliquen comportaments i "coms" (Et hypothesis non fingo - Newton), i que la resta ho deixen als filòsofs. Ells no es figuren en moralitats, ni en perquè, només mesuren. I malgrat això, tota la ciència moderna actual implica una cosmologia. Això es pot fer precisament perquè suposa que hi ha com un pinyó lliure, una certa autonomia de totes aquestes esferes de l'ésser que ens permet de dir algunes coses. Un dels exemples més naïf i més clar és el llibre de Stephen Hawking, quan busca Déu a darrera, abans o després del Big Bang. Ell se'n preocupa perquè l'home és un ésser que es preocupa per qüestions cosmològiques, religioses, metafísiques, malgrat que digui que no. En resum, la ciència moderna pressuposa una cosmologia determinada. Pressuposa la cosmologia que l'explicació científica de la realitat no té res a veure amb la teva fe, ni amb la teva teologia, ni amb les teves coses i en conseqüència que pot perfectament fer ciència

independentment que siguem el que siguem. Això ja és una kosmologia: suposar que existeix aquesta desconexió entre, parafrasejant una frase típica de Galileu, "com va el cel" i "com es va al cel" (del famós diàleg entre Galileo Galilei i Roberto Bellarmino).

Cinquè. Jo utilitzo "kosmologia" amb k perquè "cosmologia" amb c és com geologia, com antropologia, és un logos aplicat al cosmos, és una Weltanschauung, una visió del món, més o menys racional i coherent, que ens explica el sentit en el qual generalment parlem de cosmologies des que la paraula es va inventar, que és relativament recent. I en canvi, kosmologia amb k no vol dir com jo o una cultura determinada concep el món, no és el logos racional sobre el món (tots en els temps moderns encara som criptokantians) entès com un noumenon més o menys amagat que després concebem d'una manera diversa. Kosmologia amb k vol dir com la realitat se'ns manifesta i com nosaltres la copsem, la sentim.

Per posar-ne un exemple, els membres de Sendero Luminoso, al Perú, des del nostre punt de vista són uns terroristes; vist des d'un altre punt de vista són persones que no accepten les regles del joc que nosaltres considerem civilitzades, humanes, naturals, que tenen una altra vivència de la realitat oposada de la nostra, i si acceptessin les regles del joc que nosaltres, amb tota bona voluntat, proposem, deixarien de ser Sendero Luminoso, serien els de la dreta o els de l'esquerra, els extremistes o els que utilitzen uns procediments més o menys dubtosos, més o menys violents per enderrocar un sistema.

Kosmologia és aquest kosmos legein. Com mitologia, pot tenir dos sentits (per això a mi m'agrada malgrat tot utilitzar la paraula logos dins de la kosmologia). Mitologia pot ser la nostra visió d'explicar els contes dels altres (naturalment són històries en

les quals no hi creiem gaire) o pot ser com el món mateix parla a aquells que entenen aquesta parla.

Discutint amb Karl Kere'nyi, jo deia que mitologia en el sentit que jo ho entenia era una contradictio in terminis: des del moment que apliques el logos al mythos, el mythos deixa de ser mythos. Però ell em va dir: No. Es pot també entendre com a mythos legein, com la mateixa narrativitat del mite. Això em portà com a conseqüència a fer les distincions entre el mitema, els mitologoumena i el mite mateix.

La interacció entre logos i mythos suposa una consciència de la realitat que és la **consciència simbòlica**. La diferència simbòlica és diferent de la diferència mitològica, teològica, etc. Crec que la diferència entre el símbol i el simbolitzat no és una diferència que es pugui reduir a la diferència ontològica o teològica o a l'òntica o a les diferències que la nostra raó fa. El símbol no es pot separar mai del que es simbolitza; el símbol simbolitza precisament en el simbolitzat i el simbolitzat està simbolitzat en el símbol i no se'n pot separar. Per això, un símbol que s'interpreti ja deixa de ser símbol. Allò pel qual el símbol s'interpreta seria el veritable símbol. Això implica tota una visió filosòfica, que està més a prop d'acostaments tradicionals, que s'han pogut dir místics o holístics, i que jo no ho reduiria només ni a estats de consciència especials ni tampoc a coses socialment místiques en el sentit més exclusiu de la paraula, sigui de Déu o del que sigui, sinó amb una visió i un acostament al real que no es deixa limitar ni s'exhaureix amb el coneixement empíric, ni amb el coneixement noètic. Aquesta interacció és el que suposa aquesta consciència simbòlica de la qual la humanitat participa. És precisament aquesta consciència simbòlica la que ens permet parlar de pluralisme i dir, per exemple, que els problemes de conflictes de kosmologies no es poden resoldre només de manera teòrica, perquè les kosmologies, i gairebé per definició, són incommensurables



entre si. Si no ja no serien kosmologies, sinó visions sobre un mateix món (noumenon kantià), i llavors sols discutiríem sobre la visió copernicana, l'einsteniana o la que sigui. No es tracta de visions diferents del món, sinó de mons diferents.

Sisè. El conflicte de kosmologies no és de kosmologies pròpiament dit, sinó entre la kosmologia predominant -avui dia és la cosmologia amb c- i tota la resta de kosmologies.

Per exemple, ja he parlat al començament de l'esquema evolucionista del pensar; podria parlar des d'un punt de vista més filosòfic d'un pensar que està basat en la primacia del principi de no-contradicció, mirant que hi ha altres formes de pensar basades en la primacia del principi d'identitat. Un exemple: "tu ets el poble escollit" vol dir que els altres no són escollits, si no no té sentit. Això només és veritat des del punt de vista d'un pensar basat en la primacia del principi de no-contradicció. Des de la primacia del principi d'identitat, "tu ets el poble escollit" vol dir només això, i no diu res sobre si els altres pobles són escollits o no. Un altre exemple d'aquest conflicte són les tres formes d'acostament a la realitat: l'experiència, l'observació i l'experiment. L'experiència implica una actitud més passiva, més de totalitat, més directa i que no utilitza cap instrument i no té mediació. L'observació té mediació, no fa violència, observa com les coses canvien, només es pot observar amb una certa distància epistemològica respecte de la cosa observada. L'experiment, en canvi, és intervencionisme, des del meu punt de vista és agressió, violència, modifica artificialment la cosa en unes variables per veure com les altres variables van funcionant. Que avui dia pensem que l'experiment sigui la forma més utilitzada o millor per conèixer, vol dir que el conflicte no és entre les kosmologies entre si, sinó entre la cosmologia amb "c" i totes les altres.

Setè. Finalment, i és tot un programa d'acció, la superació del conflicte demana (i aquí és on jo veig la funció, la responsabilitat de l'intel.lectual) el desmantellament de la tecnocràcia totalitària, o sigui el desarmament cultural (un dels altres eslògans que jo de vegades intento dir amb altres noms). En dir desmantellament de la tecnocràcia, del tecnocentrisme, de la tecnociència, no vull dir la seva destrucció, però tampoc no vull dir la seva reforma. Vull dir la seva transformació. És una metamorfosi, una transformació que demana una altra vegada quelcom més que no procediments tècnics o estratègies culturals, sinó que és tota una altra cosa. Això porta a aquesta frase una mica polèmica del "desarmament cultural", sense el qual parlar de desarmament militar, per exemple, és al meu entendre una mica ingenu.

### Del diàleg sobre aquest text

Davant l'afirmació que "cada cultura és una galàxia", ¿on és doncs la naturalesa, la condició humana? ¿Com pot haver-hi comunicació? (P. Lluís). A totes les llengües que conec de l'India, "ahir" i "demà" tenen la mateixa paraula, i tampoc tenen la distinció entre voluntat i intel·ligència, i no pas per manca d'anàlisi, A priori, la comunicació no és possible. Només si volem, fent un esforç, pot haver-hi comunicació. La comunicació només existeix in actu. Per això, en el diàleg de les cultures, la primera feina és establir aquella llengua que, desfent malentesos, permetrà comunicar-se, barallar-se, discutir, comprendre (Panikkar). Jo substituiria malentesos per vanitats. El que dificulta l'entesa són els malentesos defensats amb vanitat (Casassas). Jo no defenso pas un irenisme banal. No exclo el nazi, però diré que està equivocat (Panikkar). ¿Des d'on podràs dir-ho? (Nogués). Des del meu punt de vista, des de la meua convicció, que participa del mite dominant en el qual estic. I això no és relativisme de models en joc, però sí que és relativitat: tot és en relació, i en veure jo la relació és quan m'adono que les coses són (Panikkar). En qualsevol cas això implica uns punts de contacte entre les kosmologies (Berrío). Només en la mesura que entrin existencialment en contacte (Panikkar). Si partim de la base que "som de la mateixa espècie" (digestió, alimentació, agressivitat, sexualitat: conductes bàsiques i bastant comunes), podríem establir alguns elements objectius que ens donarien una base comuna a totes les cultures, i a partir d'aquí seria viable l'esforç per entendre'ns. A partir d'aquests mateixos elements objectius es podria demostrar que el model de la tecnocràcia totalitària no funciona (Nogués). Però, alerta: els elements comuns són abstraccions. Menjar no significa el mateix a les diferents cultures. No hi ha universals culturals (vàlids de la mateixa manera per a totes les cultures). El que hi ha són "invariants" humanes (Panikkar).

\* \* \*

S'hauria d'explicitar què s'entén per **desenvolupament** i què per **aprofundiment**. Semànticament, "desenvolupament" no té cap connotació negativa (Casassas). Jo no voldria substituir "desenvolupament" per "aprofundiment". He posat com a exemple el que podria ser si en lloc de desenvolupament es parlés d'aprofundiment. Desenvolupament pot tenir un sentit molt positiu en una determinada concepció de la realitat. A Occident s'accepta que l'home "camina envers la mort". Per al budista, a mesura que viu, l'home té més vida i més s'allunya de la mort. Per això no la tem -tem el sofriment (Panikkar).

\* \* \*

¿Quina diferència hi ha entre "kosmologies" i "cosmovisions"? (P. Lluís). El món parla diferent a les diferents cultures, ¿és això?

(Berrio). ¿Cosmologia és la visió de l'univers, kosmologia és la visió del món -més ampli que l'univers? (Riera). Per mi, cada univers o discurs no solament és un discurs diferent sobre l'univers sinó que és un univers diferent. No és sols que el món (noumenon) ens parli de manera diferent, sinó que els mons són diferents (Panikkar). Tota cosmologia es basa en la interacció mythos/logos. A la cosmologia occidental hi ha un excés de logos (i per això és subdesenvolupada). Hi ha una altra forma de copsar-la, d'entrar en contacte amb la realitat (Panikkar). ¿Els antics que parlaven de cosmogonies estaven més a prop d'ella? (Berrio). Sí, i Dante és l'última gran cosmologia: tot en ell té el seu lloc. Em cal saber que la meua aprehensió de la realitat és part de la realitat mateixa i, essent part de la realitat mateixa, una altra aprehensió de la realitat n'és una altra part, de la qual no puc dir que sigui la mateixa ni que sigui diferent (Panikkar). El que passa és que l'aprehensió científica de la realitat sembla ser operativa -o que la realitat s'apropa molt al que l'aprehensió científica en cospa (Berrio).

\* \* \*

De la **racionalitat restringida de la tecnologia** se'n fa avui una crítica des de la cosmologia (amb c) dominant actual. Sobretot des de les ciències socials, on el monisme metodològic està molt en crisi i s'estan recuperant teories comprensives (Berrio).

Per definir el sistema, és millor utilitzar "tecnociència" o "tecnologia" que "tecnocràcia" (Riera).

La qüestió de l'**autonomia epistemològica de la ciència**, el fet que hi pugui haver una ciència sense metafísica. Jo sintonitzava amb Galileu i amb Pascal: autonomia de la ciència. Tu dius: professar l'autonomia de la ciència ja és una cosmologia. No ho sé, s'ha de pensar (P. Lluís).

La ciència no torna enrere, dius. Crec que la ciència és ramificada, i que hi ha branques que s'acaben. I que **la ciència, la tecnologia torna enrere** (la farga catalana, una tècnica, va ser substituïda per l'alt forn, i ara es torna a fer d'una manera molt semblant a la de la farga catalana, perquè comporta molts avantatges) (S. Riera).

La ciència quantitativa, divisòria, classificadora, ... M'ha semblat entendre que els adjectius s'aplicaven en sentit pejoratiu. Considero que no ho són de pejoratiu. En canvi considero que ho és el caràcter excloent de la ciència (Riera).

#### Altres preguntes, enunciats

- ¿És possible una existència humana sense mediacions? (Ll. Duch).

- Els llenguatges: estem en una situació de confusió i de reducció d'uns llenguatges amb uns altres (Ll. Duch).

- Constatar l'enorme dificultat de trobar paraules, comparacions, metàfores, etc., que ens poguessin fer entendre a gent cartesiana el que ens vols explicar (Tuñí).

- ¿Podem de fet tenir qualsevol mena de cultura atesa la circumstància que tota cultura en el fons és agressiva? (Ll. Duch).

- ¿Hi som a temps de salvar les altres cultures? La cultura europea excloent ho està destrossant tot. ¿Existeixen les altres cultures d'una forma autònoma de manera que ens puguem enriquir o són ja testimonis antics? (Berrío). ¿Què significa Europa en aquest concert de les cultures? (Ll. Duch).

- ¿De quin mite concret s'alimenta la nostra "miserable" kosmologia? Potser de mite a mite seria més fàcil que les diferents kosmologies es poguessin entendre (Tuñí).

La recerca «**SINDICALISME I CANVI SOCIAL A ESPANYA, 1976-1988**», dirigida per Salvador Aguilar, inclou els volums següents:

I «**SOCIOLOGIA DE LES ORGANITZACIONS SINDICALS. Estratègia d'investigació i conclusions generals**»  
Salvador Aguilar

II «**ELS CONTEXTOS DE L'ACCIÓ SINDICAL**»  
Josep González Calvet, Francesc Pérez Amorós, Albert Recio, Jordi Roca i Eduard Rojo

III «**LES ORGANITZACIONS. La conducta estratègica i el model sindical**»  
Salvador Aguilar

IV «**ELS LÍDERS. La cultura sindical del nucli dirigent de les organitzacions**»  
Salvador Aguilar i Carlos Zeller

V «**ELS TREBALLADORS. Actituds associatives i acció sindical a l'empresa. El cas d'un centre productiu del metall**»  
Andreu Lope (amb la col·laboració de Pilar Carrasquer)

VI «**EPÍLEG: LA VAGA GENERAL DEL 14 D**»  
Salvador Aguilar i Jordi Roca

Les Fundacions **Jaume Bofill, Estudi i Cooperació i Serveis de Cultura Popular**, decidides a impulsar en la societat civil catalana àmbits de reflexió, diàleg i debat sobre temes importants de la vida col·lectiva, van organitzar l'any 1989 un primer seminari sobre els canvis i processos culturals del nostre temps. Es va demanar als participants que possessin en comú les seves reflexions d'anys sobre aquesta qüestió, amb la intenció de poder presentar una aportació vàlida i fructífera a la societat catalana d'avui.

Amb aquesta iniciativa les fundacions han volgut fer una modesta contribució a la cultura del país, no només amb el recull presentat en aquest llibre com a resultat final del seminari, sinó també amb el procés seguit com a estil de treball intel·lectual i de reflexió en comú.

Fundació Estudi i Cooperació  
Fundació Jaume Bofill  
Fundació Serveis de Cultura Popular

HL  
3000