



AULA DE CIÈNCIA
I CULTURA, 1

Per una cultura democràtica *Les dimensions polítiques de la moral contemporània*

Cicle-homenatge al Prof. J.L.L. Aranguren

Cicles Aranguren

Pompeu Casanovas (ed.)

Victòria Camps

Glossa del Professor Aranguren

Eduardo López Aranguren

Relaciones entre los poderes central, autonómico y local

Xavier Rubert de Ventós

Pluralisme personal i pluralisme polític

Isidre Molas

Identitat i formes del nacionalisme

Antoni Domènech

Ètica, cultura, racionalitat

Salvador Giner

Altruisme cívic i democràcia

Fèlix Ovejero

La crisi del pensament marxista

Javier Muguerza

El individuo ante la ética pública

(AULA DE CIÈNCIA
I CULTURA, 1

Cicle Aranguren

Per una cultura democràtica
*Les dimensions polítiques de la moral
contemporània*

Homenatge al Prof. J.L.L. Aranguren

(5 de novembre - 11 de desembre de 1996)

Primera edició: juny de 1997

© Pompeu Casanovas, 1997

Per a aquesta edició:

© Fundació Caixa de Sabadell, 1997
carrer d'En Font, 25, 08201 - Sabadell

Fotocomposició i producció: Addenda, s.c.c.l., Pau Claris, 92, Barcelona

Impressió: Winihard Gràfics, S.L., Carretera de Vic, 39. Moià

És rigorosament prohibida, sense l'autorització escrita dels titulars del copyright, sota les sancions establertes a la llei, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic i la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstecs públics.

Dipòsit legal: B-26.242-1997

ISBN: 84-921370-1-0

Índex

Paraules d'obertura

- 9 Joan M. Pujals (Conseller de Cultura de la Generalitat de Catalunya)
- 10 Manuel Grau i Gasulla (President de la Fundació Caixa de Sabadell)
- 11 Fermí Vallbè (Regidor de Cultura i Educació de l'Ajuntament de Sabadell)
- 12 Jordi Berrio (Vicerector d'Estudis de la Universitat Autònoma de Barcelona)

Conferències

Presentacions a càrrec de Pompeu Casanovas

- 19 Victòria Camps: *Glossa del professor Aranguren*
- 22 Eduardo López Aranguren: *Relacions entre els poders central, autonòmic i local*
- 27 Xavier Rubert de Ventós: *Pluralisme personal i pluralisme polític*
- 37 Isidre Molas: *Identitat i formes del nacionalisme*
- 47 Antoni Domènech: *Ètica, cultura i racionalitat*
- 59 Salvador Giner: *Altruisme cívic i democràcia*
- 71 Fèlix Ovejero: *La crisi del pensament marxista*
- 83 Javier Muguerza: *L'individu davant l'ètica pública*

Textos Vius i Retalls

- 97 Textos Vius
- 103 Retalls biogràfics
- 107 Retalls bibliogràfics

Paraules d'obertura

Hi intervenen:

Joan M. Pujals

Conseller de Cultura de la Generalitat de Catalunya

Manuel Grau i Gasulla

President de la Fundació Caixa de Sabadell

Fermí Vallbè

Regidor de Cultura i Educació de l'Ajuntament de Sabadell

Jordi Berrio

Vicerector d'Estudis de la Universitat Autònoma de Barcelona

JOAN M. PUJALS

Conseller de Cultura de la Generalitat de Catalunya

El professor José Luis López Aranguren va ser un gran amic de Catalunya, cal assenyalar-ho molt especialment. I va ser un bon amic i al·liat de Catalunya senzillament perquè ell havia fet l'esforç de conèixer-la. Aranguren estimava Catalunya amb la intel·ligència i la comprenia amb el cor. Aranguren va dedicar el seu primer llibre a la filosofia d'Eugeni d'Ors, i com a intel·lectual respectat i estimat per tothom que era, va fer molt pel pluralisme a Espanya. Per això, quan el govern de la Generalitat li va concedir la Creu de Sant Jordi, l'any 1992, ho va fer en reconeixement, més enllà dels seus notables mèrits com a filòsof i escriptor, de la seva actitud oberta, comprensiva i de diàleg envers la realitat cultural catalana.

Cal dir també que el professor Aranguren sempre va ser molt ben acollit entre nosaltres. Des de la seva col·laboració en l'antiga escola de disseny tèxtil a la seva sovintejada participació en les trobades internacionals organitzades pel Departament de Cultura de la Generalitat, o bé la seva participació en els actes del Mil·lenari; encara, la seva destacada participació en les trobades d'intel·lectuals castellans i catalans que l'any 1981 va organitzar el Departament de Cultura a Sitges, sota la coordinació de Jordi Maragall. No voldria tampoc deixar d'esmentar la seva presència anual a Girona, convocat per la Casa de Cultura, i encara la lliçó inaugural de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona l'octubre de 1994.

Aranguren ens continua sent, i per moltes raons, un punt de referència extraordinàriament pertinent. Victòria Camps ha dit que Aranguren no volia el poder ni la glòria, que de fet allò que ell volia, per damunt de tot, era ser estimat. Ramon Llull, també, en el seu *Cant*

de Ramon, deia que «volia morir en pèlag d'amor». Per això és tan remarcable que se li hagi volgut dedicar tot un cicle. Un any després del seu traspàs, el professor José Luis López Aranguren, més enllà d'aquesta estima que té ben acreditada i ben guanyada, continua exercint el seu mestratge a Catalunya gràcies a l'esforç mancomanat de l'Escola de Doctorat i Formació Continuada de la Universitat Autònoma de Barcelona, l'Ajuntament de Sabadell i la Fundació Caixa de Sabadell.

Aranguren no solament va ser un intel·lectual de gran lucidesa, sinó que per a nosaltres va ser, a més, un «home pont». Aquesta imatge manllevada d'Octavio Paz, i uns versos seus, són especialment pertinents en aquest homenatge:

*Todo es puerta
todo es puente
ahora marchamos en la otra orilla
mira abajo correr el río de los siglos
el río de los signos*

...
*Entre yo soy y tú eres
la palabra puente.
De una orilla a la otra
siempre se tiende un cuerpo
un arco iris
Yo dormiré bajos sus arcos.*

Com a Conseller de Cultura de la Generalitat, cal felicitar els qui han tingut la iniciativa d'aquest reconeixement, alhora que encoratjo tots els qui hi hauran participat a renovar la vigència d'un missatge ètic i intel·lectual que encara ens és molt i molt necessari, potser més necessari que mai.

MANUEL GRAU I GASULLA

President de la Fundació Caixa de Sabadell

Per a totes aquelles persones que tinguin una certa memòria històrica, la figura del professor Aranguren adquireix avui una dimensió que ultrapassa les meres circumstàncies que ell, i molts de nosaltres, vam viure.

En la persona d'Aranguren conflueixen, de manera excepcional, la dimensió ètica i la dimensió política de l'ésser humà. D'ell vam aprendre que la lluita per la llibertat ha de ser un compromís inherent per a tothom qui reconeix en l'exercici de la política un sistema d'obligacions i deures que regulen les relacions entre individus aïllats, per transformar-los, a tots ells, en una societat organitzada.

D'aquesta manera, la paraula *política*, més enllà del que molts entenen com a enfrontament partidista, recupera el seu significat etimològic de civilitat o, dit d'una altra manera, de preocupació pels problemes del conjunt dels habitants de la ciutat, dels ciutadans, en definitiva.

La política és, des d'aquest punt de vista, l'art de governar basat en uns principis ètics; la política és, així, l'administració dels afers ciutadans segons un determinat codi de valors que en cap cas inclou l'ambició del poder pel poder mateix, ni l'afany del lucre individual a costa dels interessos del conjunt dels ciutadans.

Tot això, i moltes coses més, ens va ensenyar el professor Aranguren, aquí, a la ciutat de Sabadell, que ell va visitar en èpoques sens dubte molt menys estables que

l'actual, i que ara vol retre-li homenatge amb el cicle de sessions acadèmiques que avui inaugurem.

El títol del cicle, «Per una cultura democràtica. Les dimensions polítiques de la moral contemporània», crec que és prou expressiu. Aquí es parlarà de moral, de política, d'ètica i de civilitat. Es parlarà, en resum, de filosofia i d'humanisme, en un moment en què l'ensenyament de la filosofia i de les humanitats en les escoles i els instituts es troba en perill de desaparèixer, en nom d'un avenç tecnològic ben positiu, si no tendís a ser cada cop més excloent.

És oportú, per tant, parlar de filosofia, com ho és parlar d'ètica, de cultura democràtica i de moral.

Conseqüentment, la Universitat Autònoma de Barcelona, l'Ajuntament de Sabadell i la Fundació Caixa de Sabadell han unit, una vegada més, els seus esforços per tal de fer possible, en aquest cas, el Cicle-homenatge al professor José Luis López Aranguren.

Aquest fet, l'esperit cívic de la col·laboració entre institucions ciutadanes, convé remarcar-lo molt, ja que d'alguna manera ve a ser un dels fruits d'aquella llavor que el professor Aranguren va sembrar el seu dia.

Per tant, vull expressar públicament la meua complaença per aquesta important activitat en col·laboració i agrair el seu esforç a totes aquelles persones anònimes que hi han participat.

A tots vostès, senyores i senyors, moltes gràcies.



FERMÍ VALLBÈ

Regidor de Cultura i Educació de l'Ajuntament de Sabadell

Deixeu-me dir, en primer lloc, com és per a l'Ajuntament de Sabadell un motiu de satisfacció participar en l'organització d'un cicle d'aquestes característiques.

És un motiu de satisfacció perquè una iniciativa com aquesta, sota la idea i el nom d'homenatjar el professor Aranguren, en sí mateix ja té un valor estimable i on cal reconèixer el treball de la direcció del Cicle.

Deixeu-me dir, també, que el fet que es trobin organitzant un Cicle d'aquestes característiques la Fundació de la Caixa de Sabadell, la Universitat Autònoma de Barcelona i l'Ajuntament de Sabadell, és un manera de posar de manifest –un cop més, ja que no és la primera vegada– que els elements que afavoreixen la reflexió, l'anàlisi i la difusió cultural són temes que interessin els diferents sectors de la societat.

El que està clar és que un Cicle com el que el professor Pompeu Casanovas ha aconseguit articular, amb uns brillants ponents, d'un reconegut prestigi i currícu-

lum, ens portarà de ben segur a fer un pas més, que ens ajudarà –als assistents i als que per referència també podem seguir el curs– a disposar de més elements de reflexió sobre qüestions tan importants com ara l'ètica i la política, i a aprofundir, si més no, en la cultura democràtica.

L'Ajuntament de Sabadell està satisfet de poder participar en aquesta línia, com també de fer-ho en d'altres projectes de formació, com són els que organitzem amb la Universitat Autònoma de Barcelona, amb els cursos d'«Universitat a l'Abast». En aquests moments estem organitzant conjuntament uns catorze cursos que van destinats a d'altres sectors de població i amb uns altres objectius.

Està clar que intentem que uns i altres serveixin per a la ciutat de Sabadell, per als seus ciutadans, i també, com deia al començament, per enriquir-nos, per tenir més elements de reflexió i, en definitiva, per fer una convivència més democràtica.



JORDI BERRIO

Vicerector d'Estudis de la Universitat Autònoma de Barcelona

En nom del Rector de la Universitat Autònoma de Barcelona, la representació del qual ostento a causa d'un viatge inoportú, els vull expressar l'interès que mereix aquest curs dedicat a fer un homenatge al professor Aranguren, i que esperem que tingui continuïtat. En primer lloc, per la pròpia personalitat del professor Aranguren, al qual tots els universitaris, i tantes altres persones d'aquest país, hem d'estar agraïts.

D'altra banda, vull destacar que això ens permet col·laborar, una vegada més, amb l'Ajuntament de Sabadell, amb el qual tenim molts afers en comú. Entre altres raons perquè la Universitat Autònoma, a més de trobar-se en un municipi veí, el de Cerdanyola, també té un campus a Sabadell. Per tant, els de l'Autònoma, quan som a Sabadell, també ens sentim a casa nostra.

Per tant vull manifestar que, per a nosaltres, sempre és un motiu de satisfacció col·laborar amb l'Ajuntament de Sabadell i venir a la ciutat de Sabadell, ciutat que té una tradició cultural –al costat de la ja ben coneguda tradició econòmica, industrial, etc.– que ja ve de lluny i que s'expressa en l'assistència a la «Universitat a l'Abast» i en l'existència d'una orquestra simfònica, d'una òpera, i en altres múltiples activitats.

Per tant, la Universitat Autònoma de Barcelona, que també ho és del Vallès i de Catalunya, té una gran satisfacció en col·laborar en tots els actes de la societat civil sabadellenca.

Un acte com aquest també ens permet de col·laborar amb la Fundació Caixa de Sabadell. Aquest patrocini de la Fundació per organitzar un acte de la categoria intel·lectual que no hi ha dubte que tindrà aquest, és una bona mostra de cooperació entre societat civil i institucions públiques.

D'altra banda, i molt breument, voldria dir que des del punt de vista estrictament universitari nosaltres estem molt satisfets que es faci un homenatge al professor Aranguren, perquè, com ja s'ha esmentat, l'Acadèmia li ha d'estar molt agraïda per la defensa que va fer, en un moment determinat, de l'honor i la dignitat de la Universitat espanyola, davant de la violència irracional de la Dictadura.

En aquella circumstància, el professor Aranguren va ser un intel·lectual amb tota la càrrega ètica que conté aquesta condició, i, en aquesta mesura, va considerar que la seva funció depassava els seus deures estrictament de docència o d'investigació i que tenia una obligació amb el conjunt de la societat.

Per això, en la mesura que el curs incidirà en aquests aspectes cívics de la funció intel·lectual, serà interessant i ens podrà donar armes per evitar o resistir els perills d'autoritarisme, que sempre ens volten.

Res més, tret de tornar-los a expressar la satisfacció de la Universitat Autònoma de Barcelona perquè s'hagi organitzat aquest curs, el qual estem segurs que assolirà un gran èxit intel·lectual i social.

Cicle-homenatge al Prof. J.L.L. Aranguren

– Conferències –

La Fundació Caixa de Sabadell, amb Aranguren Fermí Pons-Pons

Glossa del professor Aranguren Victòria Camps

Relacions entre els poders central, autonòmic i local Eduardo López Aranguren

Pluralisme personal i pluralisme polític Xavier Rubert de Ventós

Identitat i formes del nacionalisme Isidre Molas

Ètica, cultura i racionalitat Antoni Domènech

Altruisme cívic i democràcia Salvador Giner

La crisi del pensament marxista Fèlix Ovejero

L'individu davant l'ètica pública Javier Muguerza

Presentacions a càrrec de Pompeu Casanovas

La Fundació Caixa de Sabadell, amb Aranguren

La Fundació Caixa de Sabadell, conjuntament amb l'Ajuntament de la ciutat i la Universitat Autònoma, ha organitzat un Cicle-homenatge a l'obra del filòsof recentment desaparegut J.L. López Aranguren.

Es tracta, naturalment, d'un just reconeixement a qui tant va fer per aconseguir la normalització democràtica al nostre país. Però, en tot això, hi ha alguna cosa més.

Es tracta, també, de la voluntat de la nostra Fundació d'obrir un espai de debat que connecti amb els temes fonamentals de la filosofia ètica i política del nostre temps.

N'hi ha prou amb obrir avui el diari per veure la necessitat d'un espai de pensament com el que proposem: Què és el que ens està passant? Creiem que és un bon moment per deturar-nos a pensar el tipus de societat en la qual vivim.

Necessitem parlar d'aquests temes perquè afecten a tothom. No puc deixar de pensar el que Aranguren hauria dit en el cas dels «okupes»: no hi ha dubte que no s'hauria limitat a pontificar si aquests joves feien bé en prendre's la justícia per la seva mà. Com ja va fer en els seus escrits sobre el moviment d'estudiants als anys seixanta, s'hauria enfrontat amb el cas intentant comprendre el problema en la seva totalitat, amb totes les seves implicacions, *també*, per als qui ja tenim feina i habitatge.

Amb quins instruments comptem per entendre i intentar solucionar aquest tipus de problemes, radicalment moderns i, en certa manera, nous? I què podem fer davant d'aquests?

El Cicle que s'ha celebrat a l'Auditori Caixa de Sabadell dels dies 5 de novembre a 11 de desembre del 1996 té aquesta orientació. El Cicle s'ha presentat com un curs de l'Escola de Doctorat i Formació Continuada de la Universitat Autònoma de Barcelona. Això és una novetat important, perquè el lligam amb el món universitari –que és un àmbit on es couen les generacions de futurs professionals– assegura el plantejament dels problemes de manera viva i rigorosa. La forma acadèmica resulta útil, d'altra banda, perquè el certificat oficial d'assistència i els crèdits atorgats serveixen d'estímul real per a la formació dels estudiants.

Sota la denominació *Cicles Aranguren*, la Fundació Caixa de Sabadell té previst organitzar periòdicament cursos de filosofia i ciències socials.

Voldria acabar amb unes paraules sobre la ciutat. Sabadell és una ciutat on han arrelat tots els moviments culturals importants del segle XX. Per a nosaltres, *cultura* significa «cultura viscuda». Però sobretot, també, «cultura implicada». Josep Maria Valverde va expressar-ho molt bé en el moment de renunciar a la seva càtedra per solidaritat amb l'expulsió d'Aranguren de la Universitat l'any 1965: «no hi ha estètica sense ètica». És una bona definició de com, de manera força natural, els sabadellenes han viscut la transició democràtica. Aquest és, també, el sentit del Cicle que ara publiquem.

Fermí Pons-Pons

Gerent de la Fundació Caixa de Sabadell

Nota de l'editor

L'edició del Cicle-homenatge i dels textos de l'Exposició dedicada al filòsof per la Fundació Caixa de Sabadell (novembre-desembre de 1996) ha tingut les seves servituds i ha suposat un petit esforç suplementari per part de tots els participants.

En efecte, fonamentalment, un curs és per ser seguit, i una exposició per ser vista. Editar allò destinat a ser escoltat o vist suposa ja la tria d'una certa manera de presentar les coses. Hem respectat, doncs, en la mesura del possible, l'estil col·loquial i directe tant de les ponències com de les presentacions. I això no tant perquè s'hagi tractat d'intervencions orals –la paraula viva té propietats intraduïbles– com perquè aquests textos havien estat pensats i escrits per a ser dits en veu alta. Havien estat *disposats per al diàleg* amb un auditori.

Precisament per això l'exercici ha estat corprenedor. Cada autor ha tingut l'oportunitat de revisar i reescriure el seu text. Aquest s'ofereix pla, de forma linial, i, llevat de la conferència de Javier Muguerza, que clou el cicle, sense notes. Aquestes es reserven, en canvi, per oferir informació complementària en les presentacions dels autors.

El resultat és el que ara teniu a les mans.

Pompeu Casanovas

Intervencions de Victòria Camps i d'Eduardo López Aranguren

PRESENTACIÓ

A càrrec de Pompeu Casanovas

M'agradaria començar la presentació d'aquest curs amb unes paraules del propi Aranguren:

El siglo XVIII fue el del iusnaturalismo o reforma progresiva y racionalista de los principios de la sociedad. Su final, el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX, la época de la esperanza mesiánica en la revolución, política, económica, cultural, en definitiva, revolución moral. La actualidad, la época de los llamados *movimientos* –en los que no se «milita» como en los partidos políticos, a los que, simplemente, la gente se incorpora–, movimiento por la paz y el desarme, movimiento ecologista, movimiento feminista... Época ya no de Revolución, con mayúscula, pero sí de *re-moralización*, es decir, de recuperación de la actitud moral y de confianza, frente a la violencia y la agresión, en el lenguaje y la razón para la resolución de los conflictos a través de la comprensión del punto de vista del otro, en el diálogo, y del establecimiento de una sociedad de auténtica comunicación moral y no simplemente material.¹

Aquest Cicle-homenatge que avui presentem fa seva la idea de *re-moralització* i d'esperança activa davant de qualsevol intent *des-moralitzador*.

No es tracta, doncs, d'un acte hagiogràfic, mitificador, del filòsof desaparegut, sinó que té la voluntat de recollir el seu esperit i convertir-se en un fòrum de reflexió comuna sobre problemes vius.

Els conferenciants convidats –excepte la necessària glossa del filòsof que tot seguit farà Victòria Camps– no parlaran d'Aranguren des d'Aranguren, sinó que els hem demanat que parlin sobre els problemes bàsics que constitueixen l'obra de cada un d'ells. Em sembla que aquesta és la millor manera

de reconèixer la presència del filòsof. Així, l'homenatge és doble, perquè els que van ser els seus deixebles i amics parlaran dels problemes que ell –entre d'altres mestres com Manuel Sacristán, E. Tierno Galván o J.M. Valverde– van contribuir a plantejar en una època difícil per a la llibertat de pensament.

Xavier Rubert de Ventós parlarà sobre pluralisme i cristianisme, un dels temes del seu darrer llibre, *Ètica sin atributos*. Isidre Molas, sobre aquest assumpte tan esmunyedit i relacionat amb el nacionalisme que –per manca de més paraules– anomenem «identitat». Antoni Domènech, sobre models de racionalitat i formes culturals. Salvador Giner, sobre una de les virtuts emergents més evidents en la joventut contemporània: l'«altruisme cívic». Fèlix Ovejero, sobre la crisi del marxisme (un dels elements de diàleg constant del propi Aranguren). Javier Muguerza, sobre les possibilitats d'actuació i valoració de la persona concreta, individual, davant de la col·lectivitat i els governants.

Fixem-nos que tots recalcn en un tema precís en el qual Aranguren va insistir des d'un dels seus llibres més rigorosos –em refereixo a *Ètica y política* (1963): «la moral no és una qüestió individual, sinó col·lectiva també; i inversament la política no és només una qüestió col·lectiva, sinó també un assumpte individual, personal, de cada ciutadà, de cada un de nosaltres». A partir d'aquí es pot plantejar tant la *moralització* de l'Estat, com les formes de *participació* individual en la vida pública (no solament votant, no solament de «política formal»). Fora d'aquí, la incomprensió i la intolerància atrinxerada davant dels altres, davant de qui no pensi com nosaltres.

Si algun tema general té el curs és aquest: tal com figura en el títol, *la dimensió política de la moral contemporània*.

He deixat per al final expressament la presentació dels conferenciants d'avui.

Per ordre de parla: en primer lloc Victòria Camps, catedràtica d'Ètica de la UAB des de 1986, senadora independent des del 1993 fins al 1996, Presidenta de la Comissió d'estudi de continguts televisius del Senat (1993-1995) i, des del 1994, membre de la Comissió Trilateral.

Ella és l'encarregada, en aquesta ocasió, de recordar el seu mestre i amic, José Luis López Aranguren. La *Glossa* és necessària per tal que funcioni de forma «natural» la transmissió de la cultura entre generacions: hi ha molta gent que, literalment, no sap res ni d'Aranguren ni de cap de les figures importants dels anys cinquanta i seixanta. El silenci no és oblit, sinó una de les formes conegudes de dictadura. Per tant, és important que la gent que sap parli i recordi per aquells que no hi eren². Tal vegada és el moment d'advocar per una tradició cultural oberta, viva i normalitzada que és nostra i que, en tant que tradició, s'ha de crear, és a dir, fins a cert punt, s'ha de generar de nou.

Des d'aquesta perspectiva, no puc estar-me de dir que he après de Victòria Camps, feliçment una persona molt coneguda ja per tothom en aquest país, que la cultura democràtica passa per enderrocar amb rigor «universitari» les torres de marfil universitàries³.

En segon lloc, Eduardo López Aranguren, en la incòmoda posició aquí de «fill del filòsof». Deixeu-me dir de seguida que no vull dir amb això que ell no assumeixi el seu ric llegat personal i familiar. Vull dir que jo, que no coneixia la seva obra sociològica, he tingut la grata sorpresa –com estic segur que tindran tots avui– de descobrir un autor intel·ligent que tracta temes punxeguts: l'articulació política dels poders de l'Estat, la desaparició de la consciència de classe en els obrers espanyols, els

fenòmens «nacionals» i, com ell diu, «post-nacionals». Són temes que estic segur que solia discutir amb «Papus» –el nom de família d'Aranguren en la intimitat. Però porten tots l'empremta del sociòleg quantitatiu professional.

En efecte, Eduardo López Aranguren, format a Califòrnia, és Doctor en Sociologia per la Universitat de Wisconsin-Madison i en Dret per la Universitat Complutense de Madrid. Ha estat Director del Departament de Sociologia de la Universitat d'Euskadi, i actualment dirigeix la Càtedra de Sociologia de la Facultat de Ciències Socials i Jurídiques de la Universitat Carlos III de Madrid.

M'agradaria destacar de la seva obra –molt coneguda en cercles especialitzats– el que podria anomenar «voluntat de comprensió» sistemàtica dels fenòmens que tracta: l'articulació entre poders públics⁴, la imatge exterior de la violència a Euskadi⁵, les transformacions de la consciència de classe⁶, els fenòmens nacionalistes⁷.

He d'agrair profundament la presència d'Eduardo entre nosaltres. Serà una presència molt breu –massa– perquè hi ha temes de responsabilitat universitària

que el reclamen. Però ell ha volgut fer seu el record fecund que tenim els catalans del seu pare.

He començat amb una cita de José Luis, acabaré amb una d'Eduardo:

Cataluña es nacionalista. [...]. Cuando Xabier Arzallus o Jordi Pujol proclaman que el País Vasco o Cataluña «es una nación», probablemente quieren decir algo parecido a la definición de nación que ha ofrecido recientemente Guy Kirsch (1994); «grupo formado por gentes que comparten el sentimiento de que están unidos sin saber por qué de hecho, sin siquiera preguntárselo, y que quieren tener su propio estado». En esta visión de la nación, que se encuentra en la órbita de lo que es la concepción tradicional, se pone el acento en la creación de un Estado como objetivo o meta del nacionalismo (la Nación-estado)⁸.

Per afegir tot seguit:

[...] una vez reconocido y convertido en realidad el principio de autogobierno de toda nación, en un

mundo cambiante caracterizado por la creciente internacionalización de la economía, por la creciente importancia de las organizaciones y estructuras tanto supraestatales como subestatales, y por la creciente preocupación ciudadana por la calidad y el coste de servicios públicos de todo tipo que hacen nuestra vida menos crispada y más agradable, pierde significación el centrar la atención en «el Estado propio» como fundamental y único objetivo del movimiento nacionalista, y gana relevancia el definir los objetivos nacionalistas en términos de relaciones entre poderes.⁹

Eduardo ens parlarà sobre aquesta interessantíssima tensió que ell planteja.

Esperem que aquest curs, aquest fòrum viu que és iniciativa de l'esperit dels sabadellencs, contribueixi en alguna mesura a fer-nos una mica més conscients de la societat que, entre tots, intentem portar cap endavant.

1. *Propuestas morales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1983, Annex de 1984, p. 135.

2. Sortosament, hi ha seriosos intents per recuperar tota aquesta tradició. Vegeu, per tots, Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Ed. Tecnos, Madrid, 1983. I, a casa nostra, N. Bilbeny, *Filosofía contemporánea a Catalunya*, Edhasa, Barcelona, 1985.

3. Els llibres de Victòria Camps gaudeixen d'una àmplia difusió i de cada cop més predicament entre diferents tipus de públics. Vegeu, com a recordatori, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Nova Terra, Barcelona, 1968; *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona, 1976; *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983, Ariel, Barcelona, 1990; *Ética, retórica,*

política, Alianza Universidad, Madrid, 1988, 1990; *Virtudes públicas*, Premi Espasa d'assaig, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 1991; *Los valores de la educación*, Anaya, Madrid, 1994; *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona, 1996; coord. *Historia de la Ética*, 3 vols., Crítica, Barcelona, 1988, 1989, 1992.

4. Vegeu *El federalismo americano: las relaciones entre poderes en los Estados Unidos*, Instituto de Estudios de la Administración Local, Estudios de Derecho Público, Madrid, s/d., 456 pp.

5. Vegeu «La imagen del nacionalismo vasco y de la violencia política en el País Vasco en la prensa americana», *Accésits del Premio «Miguel de Unamuno» de Ensayo 1990*, Departamento de Cultura, Servicio

Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1991: 7-95.

6. Vegeu «Paro y conciencia de clase», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 44 (1988): 51-77.

7. Vegeu, *La conciencia regional en el proceso autonómico español*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1983. També, «Nacionalismo, regionalismo y posnacionalismo en las Comunidades Autónomas del Estado español», *Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura* 230 (1994): 269-282.

8. «La opinión pública sobre las Administraciones Autonómica y Central», *Revista Internacional de Sociología* 13 (1996): 99-132.

9. *Ibid.* pp. 125-130.

VICTÒRIA CAMPS

Glossa del professor Aranguren

En primer lloc, vull felicitar la Fundació Caixa de Sabadell per la iniciativa d'organitzar aquest cicle de conferències en homenatge al professor Aranguren, i agrair a la Universitat Autònoma de Barcelona i a l'Ajuntament de Sabadell que s'hagin sumat a aquesta iniciativa.

Crec que és molt important començar avui una empresa que ens sembla que podrà tenir continuïtat: la de mantenir rica la memòria d'Aranguren i revifar el que podríem dir que és la seva herència cultural. Aquest cicle de conferències crec que reflecteix molt bé allò que el professor Aranguren hauria volgut que se li fes com a homenatge. Si ell no ens hagués deixat, hauria d'haver estat el primer convidat en aquest cicle com a conferenciant.

Vull expressar, també, la meva satisfacció perquè la coordinació d'aquest cicle de conferències hagi estat encomanada al professor Pompeu Casanovas, que ha estat deixeble meu. La confecció d'aquest cicle em fa pensar que alguna cosa bona li dec d'haver ensenyat, perquè jo no l'hauria dissenyat millor. Li vull agrair, també, que m'hagi encomanat de fer la feina potser més agraïda d'aquest cicle: recordar breument, perquè el meu parlament serà més breu del que m'agradaria, alguns dels trets fonamentals de la vida acadèmica d'Aranguren i de la meva relació acadèmica amb ell.

Curiosament, els professors dels quals he après més coses no han estat mai professors meus, mai no m'han donat classe. És el cas del professor Aranguren, també és el cas de Ferrater Mora, o el de Manolo Sacristán. Tots tres han estat molt importants en la meua vida acadèmica i filosòfica, i en canvi mai no em van donar classe. Quan jo era estudiant, sols vaig veure Aranguren una vegada, quan va venir a donar una conferència al Departament de Filosofia de la Universitat de Barcelona, i tot i que personalment el vaig conèixer després, ja quan era estudiant havia anat seguint els seus primers llibres, *El protestantisme y la moral*, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, *Catolicismo día tras día*, *Ética*, *La juventud europea y otros ensayos*, *Ética y política*, *Moral y sociedad*. Tots aquests llibres, per a nosaltres, els estudiants d'aquell temps, tenien un especial atractiu, perquè d'alguna manera eren un revulsiu, un

element revolucionari dintre de la filosofia oficial d'aquella època que, en general, s'ensenyava en les universitats espanyoles, filosofia que solament podia qualificar-se de premoderna, no pas de moderna, i molt menys de contemporània.

Els títols d'aquesta primera etapa d'Aranguren, que a més és l'etapa més productiva –per raons òbvies que després es veuran– des d'un punt de vista acadèmic, indiquen amb claredat quines eren les seves preocupacions fonamentals: la religió, i concretament el cristianisme –en els seus dos aspectes, protestantisme i catolicisme– i la moral. Aranguren ha explicat després, sobretot en les úniques memòries que va escriure i que va publicar l'any 1969, que l'educació amb els jesuïtes el va marcar molt i va tenir un pes evident en les seves obsessions intel·lectuals posteriors. El va marcar l'educació religiosa, i també un caràcter que ell mateix ha descrit com d'un noi estudiós i dòcil, un noi –deia ell– «empollón y un tanto jesuítico», el primer de la classe. Efectivament, la preocupació religiosa va ser constant en tota la seva vida intel·lectual. Celebro, per tant, que la propera conferència, de Xavier Rubert de Ventós, tingui alguna cosa a veure també amb aquesta preocupació, que crec que és una preocupació que s'ha tendit, de vegades, a ignorar o oblidar. Ell va escriure darrerament: «A la religión he dedicado gran parte de mi actividad teórica y esto ha sido así, a parte de otras razones, porque he sido religioso siempre, y lo sigo siendo, con formas de religiosidad muy diferentes a lo largo de mi vida.»

Crec que aquesta confessió de religiositat, de persona religiosa, és una actitud molt franca i molt oberta, sobretot en un temps en què ser «progre» era equivalent a ser agnòstic o ateu, i no estava bé parlar de religió i considerar-se, alhora, un progressista. Aranguren no va caure mai en aquesta actitud, la qual cosa no vol dir que fos conformista amb els temes religiosos o amb les formes de vida religiosa; tot al contrari, Aranguren s'acostava a la religió precisament per criticar-la, per criticar, sobretot, el poder eclesiàstic i les formes d'aquell catolicisme oficial del règim franquista anomenat «nacional-catolicisme». I ho feia a la manera d'altres filòsofs, com han estat Unamuno o Kierkegaard, amb la intenció de

depurar la religió de tot el que la desvirtuava i la privava del seu sentit més autèntic i originari.

En aquells anys –la darrereria dels cinquanta– parlar de protestantisme a Espanya era, si fa no fa, esmentar el dimoni. Aranguren ho va fer i, a més, ho va fer per iniciar la seva carrera acadèmica. Els dos primers llibres importants que va escriure van ser dos llibres sobre el protestantisme i la moral; va escriure i va estudiar el protestantisme amb la intenció d'endinsar-se en la dialèctica de les diferents confessions cristianes, per tal de comparar-les, d'analitzar-les, d'entendre-les i d'explicar-les, més enllà dels prejudicis que en aquella època circulaven. Són dos llibres que, com ell va reconèixer més tard, van ser ràpidament sepultats en l'oblit per la ignorància, d'una banda, i per l'obscurantisme de l'època, d'una altra.

L'any 1955 Aranguren va guanyar les oposicions a la càtedra d'Ètica i Sociologia de la Universitat Complutense de Madrid. En aquella època l'ètica i la sociologia constituïen una sola càtedra. Hi havia diferents factors que ho explicaven. Un, la necessitat d'estalviar: en comptes d'un catedràtic en tenien un de sol; l'altre era que l'ètica aleshores estava molt vinculada a la moral catòlica: la unió amb la sociologia permetia introduir-hi la doctrina social de l'Església. Sigui com sigui, Aranguren es va fer càrrec d'aquesta càtedra i des d'aleshores l'ètica va centrar tot el seu interès filosòfic i acadèmic.

Va ser realment un filòsof capdavanter en reconèixer la importància de l'ètica, molt abans que aquesta es posés de moda –com ha acabat passant. Efectivament, la filosofia ha experimentat un gir cap a l'ètica, i aquesta ha anat adquirint relleu com a ingredient indispensable de la vida pública i de la vida democràtica. En aquells anys parlar d'ètica significava haver de trencar els motlles establerts per la filosofia oficial, una filosofia en què el pensador més modern era sant Tomàs d'Aquino.

Aranguren no va menystenir aquesta filosofia oficial, però en comptes d'enquistar-s'hi, va desenvolupar-la i reinterpretar-la, obrint el pensament a les noves idees que circulaven per Europa i Amèrica. Concretament, l'existencialisme, el marxisme i la filosofia anglosaxona del llenguatge. D'aquesta última se'n parlava a les universitats espanyoles perquè no es considerava gaire perillosa, però l'existencialisme i el marxisme eren pensaments gairebé o del tot clandestins, especialment el marxisme.

El professor Aranguren en aquella època era com una mena d'esponja. Anava a classe havent absorbit totes les idees que venien de fora, i les deixava anar davant d'uns alumnes àvids de sortir de l'ambient feixuc en què es trobaven.

Si amb la religió Aranguren feia una crítica de la religiositat oficial, de la moral li interessava sobretot el vessant pràctic, la moral connectada amb la vida, i no sols la moral teòrica que es recull en els llibres i els tractats

de filosofia. Com ell deia, l'ètica *utens*, la moral viscuda, i no sols l'ètica *docens*, la moral ensenyada, és el que cal transmetre i cultivar. Per això va dedicar un dels seus seminaris més sonats, i un dels últims que va fer en la seva vida acadèmica, a un tema que sempre ha resultat relliscós i que ho continua essent, però que ho era encara més en aquella època: la relació entre ètica i política, un seminari que va ser publicat i reeditat diverses vegades.

Dues de les qualitats que a Aranguren li agradava atribuir-se eren l'inconformisme i l'heterodòxia. Al llarg dels anys seixanta, que van ser els anys d'extrema politització de la Universitat, es va anar convertint en el líder de la resistència estudiantil i intel·lectual. Això va determinar la seva expulsió de la Universitat l'any 1965. Va ser detingut –tothom ho recorda– per una ximpleria, per encapçalar una manifestació d'estudiants que es dirigia al rectorat a presentar un plec de reivindicacions polítiques al rector. Va ser una ximpleria que va fer de detonant de la resposta de les autoritats envers una persona que havia començat a molestar més del compte.

Aranguren, a partir d'aleshores, va haver d'abandonar oficialment la Universitat espanyola. Moltes vegades el vam sentir recordar aquells dies i aquella feta, i li agradava fer-ho d'una manera irònica, dient que «supo ser echado a tiempo». Des de la Universitat, però, no podem dir el mateix: la falta d'Aranguren es va notar de seguida, i la seva carrera acadèmica es va veure trencada i desviada. Va haver de guanyar-se la vida marxant del país i donant conferències a tort i a dret en diferents universitats europees i americanes. Va passar llargues temporades a la Universitat de Califòrnia. No se'l veia ni amargat ni ressentit, al contrari, d'alguna manera –i aquest també és un tret del seu caràcter– va saber fer de la necessitat virtut. La vida californiana –estic parlant de l'any 1968–, segons deia ell, el va rejuvenir interiorment. Els qui el véiem des de fora pensàvem que també l'havia rejuvenit exteriorment: es va deixar créixer les patilles i el cabell, es va començar a vestir amb una indumentària atrevida i informal. Tot mostrava que s'estava deixant impregnar del *hippisme* i la contracultura que vivia la Universitat de Califòrnia. Aquest Aranguren de l'exili és un Aranguren més dispers, i no podia ser d'una altra manera perquè la seva situació professional era molt precària. Va continuar cultivant els mateixos temes: la moral, la política, la comunicació, la vida quotidiana, els joves, la cultura, la dona, però el tractament que en feia era molt més informal i fragmentari. L'expulsió de la Universitat, de tota manera, no va aconseguir apartar-lo de la vida pública, sinó tot el contrari. Aranguren va començar a escriure als diaris, i es va convertir en el convidat obligat de tots els fòrums que tractaven de temes d'interès sobre la cultura i la vida contemporànies.

L'any 1976, començada la transició democràtica, torna a la càtedra d'Ètica de la Universitat Complutense de Madrid i és rebut «en olor de multituds», aplaudit

per tota la comunitat universitària i per tota la intel·lectualitat. Però ja s'ha fet gran, i al cap de tres anys ha de jubilar-se. Ni tan sols li concedeixen la distinció que li havia atorgat la Universitat de Califòrnia: la distinció d'emèrit. Això no es més que una mostra que la universitat espanyola encara no havia canviat prou. Aranguren no necessita, però, la universitat per continuar fent doctrina. El criden de tot arreu i amb una energia envejable se les arregla per no fallar mai. Es consolida la seva condició d'intel·lectual compromès i crític, l'intel·lectual que és –com va dir pocs dies abans de morir– «la voz de los que no tienen voz», un intel·lectual que no es va voler casar mai amb cap poder, ni que fos democràtic, per tal de poder mantenir la seva independència i l'exigència ètica que sempre el van distingir.

Des de les seves primeres manifestacions religioses, fins a les seves actituds i crítiques de la política establerta, Aranguren sempre va ser una persona incòmoda per als qui es mostraven complaents amb l'estat de les coses. Complia fil per randa la funció de ser un destorb per a tothom. Ell ho deia d'aquesta manera: «El intelectual no es un irritado, pero sin duda suele producir irritación.» Practicava la consigna sistemàticament, i amb tothom:

amb els enemics i també amb els amics i col·legues. Per això el tenim com a paradigma de la independència i la llibertat intel·lectual.

Tot i transformant-se i adaptant-se a les noves situacions, va saber mantenir sempre la coherència i la integritat en les seves conviccions personals més íntimes. Tan independent volia ser que cultivava el que ell anomenava la «infidelitat amb ell mateix», per tal de no quedar atrapat en res que fos un obstacle per continuar criticant allò que li semblava insatisfactori. Només en una ocasió va condescendir a parlar de la seva persona escrivint unes memòries. Li va costar fer-ho perquè deia que «como tema, y no por falta de orgullo, no me intereso a mi mismo». No cercava poder ni glòria, sinó ser estimat, com no es va cansar de repetir. «Otros apetecen el poder, los títulos, los honores, la fama, la reputación, la gloria; yo, sobre todas las cosas, quiero ser amado.»

Crec que el fet de trobar-nos aquí, homenatjant Aranguren, és una prova que ho ha aconseguit.

*Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
5 de novembre de 1996*

EDUARDO LÓPEZ ARANGUREN
*Relacions entre els poders central,
autonòmic i local*

L'any 1982 el meu pare va rebre, segurament, la que va ser la primera distinció, i la hi van atorgar els catalans: la Creu de Sant Jordi. Després han arribat d'altres, però aquella va ser la primera. Juntament, cal dir-ho, amb una altra distinció de fora d'Espanya, de la Universitat de Toulouse, on li van donar la medalla Pierre de Fermat, que era un prestigiós matemàtic francès del segle XVII.

El meu pare se sentia molt estimat a Catalunya, se sentia molt estimat pels catalans, i sempre ho deia: «A mi los catalanes me quieren mucho.» I, en efecte, n'hi ha hagut moltes mostres, d'això: aquella Creu de Sant Jordi va ser la primera, i aquest homenatge, fins ara, és l'última.

No cal dir que jo estic molt content de ser aquí, i vull expressar el meu profund agraïment a la Caixa de Sabadell i al seu director general, a la Fundació de la Caixa de Sabadell i al seu president, a l'Ajuntament de Sabadell, també representat i a la Universitat Autònoma de Barcelona; i naturalment vull expressar el meu més que profund agraïment per les molt afectuoses paraules de la professora Victòria Camps i per les també afectuoses del professor Pompeu Casanovas, a qui, a més, he d'agrair el seu suggeriment que jo fos invitat.

Com ja saben, el tema del qual els parlaré són les relacions dels poders central, autonòmic i local.

El concepte de relacions de poders, o entre els poders, és un concepte relativament recent, i té el seu origen als EUA, els anys trenta, quan la gran depressió, en el moment del New Deal, el programa polític, social i econòmic ideat pel president Roosevelt arran de la Gran Depressió.

Per què ens preocupem avui per les relacions entre poders? Bé, hi ha diverses respostes per a això. En primer lloc, perquè hi ha diversos nivells de poder i diversos governs. Hi ha un govern local; hi ha un poder regional, que denominem autonòmic; hi ha un poder central, el de l'Estat, i hi ha un poder supraestatal. També perquè el sistema polític és un sistema, avui dia, menys centralitzat en termes polítics, és a dir pel que fa a la presa de decisions i, també, en la seva execució, és a dir, quant a l'administració pública.

A més, ens hem de preocupar de les relacions entre

poders perquè sorgeixen qüestions específiques que són les que avui es debaten en l'arena política i en els mitjans de comunicació: la premsa, la ràdio, la televisió.

Per exemple: quin nivell de poder, quin govern, és el responsable de proporcionar al ciutadà els serveis públics?, i quins serveis públics?

Quin nivell de govern és el responsable de subministrar als ciutadans els béns públics?, i quins béns públics?

També hi ha la qüestió de la despesa: quin govern gastarà?, quant?, per a què?, i a qui aprofitarà aquesta despesa?

Encara una altra qüestió: ¿quin nivell de poder o govern és el responsable de finançar aquests serveis i béns públics, és a dir, d'aportar-hi els diners?

Quin govern recaptarà?, quina quantitat d'ingressos?, de quin ciutadà? quins mitjans utilitzarà? És a dir, quins impostos?, directes, indirectes, IVA, taxa, càrregues?

Encara més preguntes: ¿En quina mesura és eficaç i eficient el poder del govern pel que fa a aquests serveis públics que té encomanats?, en quina mesura és sensible el govern –cadascun d'aquests governs, el local, el regional, l'estatal, el supraestatal–, als desitjos, preferències i interessos dels ciutadans?

Quan i com actuen conjuntament i recíprocament uns i altres governs i poders?, es coordinen les formulacions de les polítiques públiques?, es coordina l'execució dels serveis públics?, com es coordina, cas que es faci?

I, finalment, una pregunta addicional: ¿d'on emanen, o quin és l'abast i les conseqüències del que s'anomena *regulació administrativa* –tota aquesta regulació que té el seu origen en un o altre nivell de poder? Tenen el seu nom, aquests tipus de regulacions: ordres, mandats o restriccions o prohibicions. L'assumpte és que caldria examinar-ne d'on parteixen, quin n'és l'origen i com afecten altres nivells de govern o poder.

Bé, qüestions i preocupacions com aquestes es plantegen avui dia en tots els països, encara que potser amb diferent grau i èmfasi. En un Estat no centralitzat, una confederació o en un Estat en procés de descentralització, com és el cas de l'Espanya de les autonomies, les relacions entre els poders estan més desenvolupades i són força més complexes.

I aquesta és la situació en què ens comencem a tro-

bar. L'assumpte de les relacions entre poders és un fenomen molt menys simple que en el règim anterior, en el règim franquista, on solament hi havia, pràcticament, dos nivells de poder: el central i el local. Avui estem immersos en aquest que gairebé sembla un caos pel que fa a com es relacionen uns poders amb els altres.

A més, però, hi ha un punt important, que les relacions entre poders representen, al meu entendre, el vessant concret i pràctic del nacionalisme —o del regionalisme, en aquelles regions on més aviat hem de parlar d'aquest tipus d'ideologia i moviment. Les ideologies i les actituds del que anomenem *nacionalisme* i *regionalisme* (fins i tot de les que podríem anomenar *localisme*, per parlar dels poders locals) mouen, sens dubte, individus i grups cap a determinats objectius. Però, aquest moviment progressiu es manifesta en demandes concretes, en exigències determinades i en negociacions específiques, sobretot per a aquells partits que es troben en el poder. Aquest és un fet que, en el cas espanyol, veiem cada dia. Només cal parar esment al que diuen els presidents dels governs autonòmics i els alcaldes.

¿Quin és l'objecte d'aquestes negociacions, demandes i exigències? Crec que es poden dividir en quatre punts i uns pocs termes: *competències*, *responsabilitat fiscal*, *autoritat reguladora* i *presència de la comunitat autònoma en els òrgans de la Unió Europea*. És a dir, les relacions entre poders se centren fonamentalment en uns pocs temes, i en parlaré una mica de cada un.

Pel que fa a les transferències de competències i de funcions. La qüestió és: ¿quin poder, quin govern, quina administració és el responsable de proporcionar als ciutadans el servei o el bé públic?

En aquest tema se sol invocar un principi molt propi del republicanisme americà —i potser convé recordar-ho avui que els EUA estan d'eleccions: el millor govern és el més proper a la gent.

Ara bé, immediatament això ve complementat per l'anomenat *principi de subsidiarietat* —del qual segurament hauran sentit a parlar: per raons d'eficàcia, per assegurar que s'assoleixen els objectius, pot assumir la competència o funció de sanitat, d'educació, etc., sigui quina sigui, el poder de nivell més alt. ¿I podria fer-ho, també, per raons d'eficiència, és a dir, per assolir les mateixes fites amb menys despesa? El principi de subsidiarietat pot invocar-lo el govern autonòmic davant del govern central i davant del local. És a dir, el govern autonòmic pot invocar-lo davant d'aquest últim si pensa que no és eficaç en proporcionar uns serveis o béns públics, però també pot fer-ho davant el central; en el sentit que si les competències s'estan duent a terme de manera eficaç, aleshores té dret a mantenir-les, i el govern no tindria dret a assumir aquesta funció.

El segon aspecte, crucial al meu entendre, d'aquestes exigències, negociacions o demandes, són *els aspectes*

fiscals. En aquests dies no sentim a parlar d'una altra cosa. Les transferències de competències del poder central a l'autonòmic implica la descentralització de la despesa. I d'aquí sorgeix una qüestió important: ¿aquesta descentralització de la despesa, està acompanyada de la capacitat per recaptar ingressos?, o, per dir-ho d'una altra manera: es comparteix la responsabilitat financera? Si es transfereix la responsabilitat de la provisió del servei públic, és a dir, de la despesa, ¿no caldria transferir, també, la responsabilitat de la financiació d'aquest servei públic?

Apareixen aquí dues qüestions que, al meu entendre, en el cas espanyol, estan pendents de solució.

Invocar la qüestió dels *fets diferencials* —culturals, històrics, lingüístics, econòmics i d'altres— justifica una certa singularitat, però aquesta condueix a relacions entre poders asimètriques, és a dir, a relacions entre el poder central i els autonòmics que no són uniformes, iguals o simètrics, sinó asimètrics. I quan apareixen relacions de poder asimètriques, aleshores de la mà d'aquestes sorgeix el que també estem veient aquests dies, els greuges comparatius o el que a mi m'agradaria més anomenar *sentiments de privació relativa*: relativament a altres, tenim menys; comparats amb altres, estem agreujats? I si té èxit l'argument dels greuges comparatius, o els sentiments de privació relativa, aleshores això ens porta al famós «café para todos». El segon problema que sorgeix, vinculat als aspectes fiscals, a les relacions entre poders, és el dels *desequilibris econòmics inter-regionals*, i en quina mesura aquests desequilibris s'agreugen o desapareixen. Pel que fa a aquest tema, és clàssic invocar el principi de solidaritat inclòs en la Constitució espanyola de 1978, l'article 158, apartat 2.

La solidaritat, el principi de solidaritat, determina l'existència de transferències compensatòries. Es dona en el cas d'Alemanya, en el cas dels *Länder* rics i els pobres. Aleshores hem de demanar-nos de quina mena són aquestes transferències. N'hi ha de verticals, és a dir que tenen el seu origen en el poder central. I n'hi ha d'horizontals: les regions o els estats o les comunitats autònomes més riques transfereixen alguns mitjans o recursos als més pobres, atenent el principi de solidaritat i a fi d'intentar minvar els desequilibris econòmics inter-regionals.

En el cas espanyol, sabem que això es concreta fonamentalment en el fons de compensació inter-territorial, i també sabem que la quantia d'aquest fons no ha canviat des de 1991, que es manté al voltant de 128 mil milions de pessetes. Sembla que aquest fons vol augmentar-se.

A aquestes transferències cap a les comunitats, regions o estats més pobres, caldria ara afegir les que parteixen de la Unió Europea, els famosos FEDER (Fons Estructurals de Desenvolupament Regional), dels quals es beneficien totes les comunitats autònomes

espanyoles, Catalunya inclosa, que segons algunes dades que he vist rep el 6,4 % del total que reben les comunitats espanyoles l'any 1993.

El tercer punt, o demanda, o exigència, que sorgeix en les relacions entre poders és el que abans he anomenat *autoritat reguladora*. L'autoritat reguladora de l'administració central pot ser –i de vegades ho és– un mecanisme de centralització coercitiva. Quan del poder central parteixen reglaments, ordres, manaments que han de ser obeïts, perquè per alguna cosa és un poder de jerarquia superior, pels governs regionals i locals, això pot ser interpretat com a centralització coercitiva. Als EUA això està essent investigat molt seriosament perquè és on segurament més s'està produint, especialment durant els anys seixanta i setanta. Segurament, en el cas espanyol, no sembla avui un problema important, almenys jo no ho percebo així; en canvi sí que ho és el proper punt.

El tema de *la representació de les comunitats autònomes i dels poders locals en els òrgans de la Unió Europea* sí es veu com un problema més important. Si és veritat que dels òrgans de la Unió Europea parteixen decisions que tenen un impacte sobre les comunitats autònomes espanyoles, i si és veritat que parteixen decisions que afecten seriosament les competències de les comunitats autònomes, aleshores no ens ha d'estranyar que es facin sentir les veus dels responsables d'aquestes comunitats o regions en favor de tenir una presència activa i significativa en els òrgans de la Unió Europea. Avui dia aquesta presència podem qualificar-la de massa feble; existeix, com vostès segurament ja saben, un Comitè de les Regions en la Unió Europea. Segons el Tractat de Maastricht, però, les seves funcions són tan sols consultives i, a més, hi són representats tant els governs o poders locals com els regionals. Per tant, té una composició híbrida.

Des de les comunitats autònomes s'exigeixen, es demanden, oficines de representació en els òrgans de la Unió Europea per a la promoció i defensa dels propis interessos, i també, i simultàniament, representació significativa en la delegació estatal.

El principi fonamental sobre el que descansa el concepte de relació entre poders és que l'autoritat del poder central és limitada. Ara bé, hi ha diverses concepcions respecte a com s'organitzen aquestes relacions. Intentaré identificar per a vostès quines són aquestes concepcions, a fi que després puguem, individualment i col·lectivament, preguntar-nos quin és el model o la concepció que ens sembla més actual en el cas de les relacions entre poders en l'Estat espanyol.

Podem accentuar, i aquesta seria una primera visió, conceptes com els següents: sobirania, separació, independència –financera, per descomptat. Segons aquesta visió, que accentua aquests conceptes, el poder central i el regional són independents, autònoms; les funcions i

les competències dels uns i dels altres estan clarament dividides; dins de les respectives esferes, el poder central i el regional són sobirans i, per tant, iguals. Cada nivell de poder té els seus propis òrgans, els propis ministeris o conselleries, les seves lleis i els seus tribunals, i en cas de conflicte s'acudeix a l'àrbitre, el Tribunal Constitucional. Les relacions entre els poders central i regional o autonòmic es caracteritzen per la tensió, pel conflicte. Els respectius funcionaris es perceben mútuament com a adversaris, sobretot els de més jerarquia. Les actituds predominants són de sospita, hostilitat i antagonisme. En una paraula, aquests tipus de relació entre poders es caracteritzen pel dualisme.

En front d'aquesta construcció de relacions entre poders i de com cal organitzar-les, en tenim una altra que accentua els següents termes: compartir responsabilitats, col·laboració, negociació, consorci.

El sistema, segons aquesta perspectiva, es caracteritza per la co-responsabilitat dels poders central i regional, i també local en pràcticament totes les funcions. Es comparteixen les activitats, la producció dels serveis públics, i el finançament d'aquests serveis.

En aquest segon model, quan sorgeixen problemes el primer mecanisme de solució és la negociació, i solament si la negociació no el resol, només en aquest cas, s'acudeix a l'òrgan superior de justícia.

Segons aquesta visió, molts dels aspectes de l'activitat governamental impliquen, alhora, unitats centrals i unitats autonòmiques quan han d'operar de manera simultània i la relació entre les quals és de cooperació. Els funcionaris centrals i regionals ja no es perceben com a adversaris, sinó més aviat com a col·legues, i com a bons col·legues es presten ajut i suport quan cal.

Des d'aquest model, l'èmfasi en la independència i la sobirania es considera com una cosa antiquada, provincialiana i ineficaç. Són, al capdavant, relacions que es caracteritzen com de cooperació, i així són conegudes.

Recentement, modernament, comença a sorgir una nova visió, un nou model, una nova concepció de les relacions entre poders; es més curiosa, i més inquietant, al meu entendre. Els governs, sobretot els autonòmics i locals, són com empreses en una economia de mercat. En una economia de mercat el concepte crucial és el de competència. Des d'aquesta tercera visió, una situació de poder centralitzat –com existia en el passat al nostre país–, és una situació de monopoli del poder polític, de gran concentració d'aquest poder, i per tant representa un gran perill de tirania. Aquesta relació moderna, nova, de les relacions entre poders manté que la competència entre regions o entre municipis és similar a la competència en una economia de mercat, i manté que el rol del ciutadà és anàleg al del consumidor, és a dir, els governs proporcionen serveis i béns públics que demanden i paguen els ciutadans contribuents. Així doncs, els poders regionals i locals lluiten entre si per aconseguir consumidors, que són els contribuents, i amb aquesta finalitat

oferiran la millor combinació de serveis i béns al menor cost possible: la millor combinació d'educació, sanitat, carreteres, recollida d'escombraries, etc. al menor cost. Se sosté que la competència entre poders és el mecanisme més apropiat perquè els ciutadans controlin els governs, el més apropiat per assegurar un sistema democràtic.

A tot això podem denominar-ho *relacions caracteritzades per la competència*. Com veuen, consisteix en l'aplicació d'un model econòmic a fenòmens que no són econòmics, sinó que pertanyen a l'àmbit polític.

Si reflexionem un moment sobre aquest fenomen de la competència, veurem que, en teoria, hauríem de definir dues menes de competència, una d'horitzontal, entre comunitats autonòmiques o regions, o bé entre municipis, entre poders locals. Però també, podríem, en teoria, parlar d'una competència vertical, és a dir, una competència entre el poder central i els poders autonòmics o nacionals, o entre els poders regionals i els locals.

Quins són els avantatges de la competència entre poders?, n'hi ha algun? Els defensors d'aquesta visió diuen que n'hi ha, que d'una banda s'obliga als governs a determinar amb més exactitud quines són les preferències dels ciutadans pel que fa a serveis públics; han d'estar més al cas, saber millor quina mena de serveis públics volen els ciutadans. Un altre avantatge és que s'obliga als governs a ser més eficients, és a dir, a millorar els serveis i reduir despeses. Un tercer avantatge: obliga als governs a ser més sensibles i complaents amb les preferències dels ciutadans. Per què? Doncs perquè un ciutadà descontent pot fer dues coses que fan la guita als governs, una, no votar-los; i una altra, emigrar, marxar a viure a una altra regió o ciutat, amb la qual cosa es perden recursos. Un quart avantatge teòric és que la competència impulsa el creixement econòmic, i un cinquè: que estimula la innovació i l'experimentació en l'àrea de les polítiques públiques.

Ja hem vist com pot reaccionar un ciutadà descontent dels serveis públics que li proporciona el govern regional o local: pot votar un altre partit, pot emigrar a un altre lloc. Però per a això el model hauria de complir dos supòsits: que hi hagi mobilitat geogràfica, que sigui possible traslladar-se sense costos o sense costos massa elevats; mobilitat d'individus, de famílies i, sobretot, d'empreses. El segon supòsit és que hi hagi una bona informació disponible perquè, és clar, per poder comparar els serveis públics que projecten les regions o les comunitats o els governs locals, caldrà disposar-ne d'informa-

ció. Si no és així, les potes que aguanten el model, els supòsits, seran febles.

Quin paper representa el poder central, per exemple, en el cas de competències entre comunitats autònomes?, i en el cas dels governs locals? La idea és que el govern central assegura l'estabilitat en el procés competitiu. La inestabilitat té l'origen en una cosa que ja hem esmentat abans: que els recursos i la riquesa estan desigualment distribuïts entre regions i municipis, i a això cal afegir la mobilitat, la possibilitat d'anar d'un lloc a l'altre.

El sistema es fa inestable perquè algunes jurisdiccions no tenen els recursos o mitjans per competir amb d'altres de més riques. Aleshores, l'instrument més eficaç per resoldre aquest problema d'inestabilitat competitiva és un programa ben dissenyat de transferències i subvencions a les comunitats o jurisdiccions més pobres i amb menys recursos. Sabem, per exemple –i és de les poques indicacions que avui dia hi ha al nostre país al respecte–, que al País Basc hi ha avantatges fiscals per a empreses que s'estableixen a la regió amb l'esperança d'atreure més activitat econòmica i creació d'ocupació en el futur; i de fet també sabem que alguns polítics ho han qualificat de guerra fiscal, que algunes comunitats veïnes del País Basc s'han queixat d'aquests avantatges fiscals per les conseqüències negatives que per a ells pot tenir el trasllat d'empreses a la comunitat autònoma basca. S'ha suggerit, per exemple, que el govern central compensi, d'alguna manera, aquells que s'estan veient perjudicats. La qüestió que planteja un tema com el dels avantatges fiscals que ofereix el govern basc, és que si a això s'afegeix que en d'altres governs es dona una incapacitat fiscal, aquesta manca conduiria i condueix a competència deslleial.

Crec que, segurament, m'he dedicat més a proposar interrogants que no pas a oferir respostes. He provat de dibuixar-los un marc per a l'examen, l'estudi i la reflexió d'una cosa que jo crec que té molt interès, que s'està desenvolupant i que cal conèixer a fons si volem saber exactament com esta funcionant l'Estat espanyol de les autonomies. És a dir, hem d'examinar com són les relacions entre poders. Espero que de la meua intervenció hagin pogut treure algunes pistes respecte de quins són alguns dels paràmetres o quin és el marc que podria servir-nos per començar una anàlisi rigorosa d'aquest fenomen.

*Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
5 de novembre de 1996*

XAVIER RUBERT DE VENTÓS

Pluralisme personal i pluralisme polític

PRESENTACIÓ

A càrrec de Pompeu Casanovas

Avui tinc el goig de presentar Xavier Rubert de Ventós, que parlarà sobre pluralisme polític i personal en la cultura cristiana. He d'agrair-li en nom de tots, de la Fundació Caixa de Sabadell, de la Universitat Autònoma i de l'Ajuntament i la Ciutat de Sabadell, que hagi volgut estar avui amb nosaltres en aquest Cicle-homenatge a José Luis L. Aranguren.

No és casualitat, d'altra banda, que la seva intervenció es produeixi immediatament després de la d'Eduardo López Aranguren. Hi ha raons per a això. En primer lloc, raons d'amistat personal. Són coneguts l'amistat i afecte que Aranguren i ell es professaven. Des de fa molts anys. En l'impacte que Xavier Rubert ha tingut en la cultura catalana, en el rastre escrit d'altres intel·lectuals, això és palès des que ell era molt jove i començava a publicar.

No em resisteixo a citar el retrat contingut en el dietari de Joan Fuster (octubre, 1963) en ocasió d'un seminari internacional de literatura, a Segòvia, on també participava Aranguren:

En una taula pròxima, Xavier Rubert de Ventós dispara el seu francès precipitat contra Mary MacCarthy, Jean Bloch-Michel, una anciana que probablement és Nathalie Sarraute, i un clergue nord-americà jovenet i afable. Rubert de Ventós els col·loca un «exposé» sobre Heidegger, de segur! Aquest

xicot acaba de publicar un llibre, *El arte ensimismado*, que és un galimaties brillant, esplèndid, vigorós, redactat amb una bona fe divertidíssima.¹

Aquest llibre, en efecte, *El arte ensimismado*, la idea que, a partir de les avantguardes, qualsevol objecte pot virtualment convertir-se en obra d'art i que, per tant, si volem entendre alguna cosa de l'art contemporani hem d'entendre la incorporació reflexiva, simbòlica, de la cultura en l'experiència de l'artista, el va situar en un primer pla d'atenció intel·lectual, i no solament a Catalunya, sinó també a nivell internacional.

Val a dir que aquest primer pla ja no l'ha abandonat mai.

Continuo buscant el rastre en les memòries dels seus amics. En ocasió d'una altra trobada internacional a l'abadia de Saint-Maximilien, Josep Maria Castellet escriu:

Aquí no hi era Aranguren, però sí la intel·ligència brillant i el cul inquiet d'un dels seus deixebles favorits, Xavier Rubert de Ventós.²

És important, em sembla, adonar-se ja que la labor intel·lectual de Xavier Rubert de Ventós és tant més vàlida pel que ha fet com pel que ha escrit en i per la cultura catalana³. Ara no és el moment, però algú hauria d'explicar bé un dia com era de difícil el diàleg, la comunicació, l'afany de coneixement i el contacte

exterior en els temps obscurs dels anys cinquanta i seixanta i en el temps confusionari dels setanta⁴.

No cal insistir-hi. I sí que m'agradaria, en canvi, abans de donar quatre pinzellades personals sobre l'efecte que a mi em causa la lectura de les seves obres, aportar amb molta senzillesa alguna informació biogràfica.

Xavier Rubert de Ventós és llicenciat en Dret per la Universitat de Barcelona (1961), llicenciat en Filosofia per la Universitat Complutense de Madrid (1962), Doctor en Filosofia –amb Premi Extraordinari– per la Universitat de Barcelona (1964) amb la tesi *Teoría de la sensibilidad* (publicada l'any 1969 amb pròleg d'Aranguren)⁵, Catedràtic d'Estètica i Composició a l'Escola Tècnica Superior d'Arquitectura (UPC), membre fundador del Col·legi de Filosofia, President de l'Institut d'Humanitats de Barcelona i membre del New York Institute for Humanities.

A això cal afegir una vasta faceta com a investigador i professor internacional, on destaca, per posar uns quants exemples, el fet d'haver estat *Santayana Fellow* a la Facultat de Filosofia de la Harvard University (1972), *Visiting Scholar* a la Universitat de Califòrnia (Berkeley, 1973), i *Visiting Fellow* del New York Institute for Humanities (1986). Moltes de les seves obres, d'altra banda, han estat traduïdes a

l'anglès: *Moral y nueva cultura* (1971) [*Self Defeated Man. Personal Identity and Beyond*, Harper & Row, New York, 1975]; *Utopías de la sensualidad y métodos del sentido* (1973) [«The sociology of semiology», dins *Signs, Symbols and Architecture*, John Wiley, London, 1979]; *La estética y sus herejías* (1974) [*Heresies in Modern Art*, Columbia Univ. Press, 1979]; *El laberinto de la hispanidad* (1987) [*The Hispanic Labyrinth*, Rutgers, New Brunswick, 1991]⁶. Això el converteix, em sembla, en un dels nostres filòsofs més anglosaxons, si no en manera de pensar, sí per la claredat i precisió de la seva escriptura. Fins i tot quan escriu amb calculada ambigüïtat (per la possibilitat interpretativa del lector i la impossibilitat de cloure d'una vegada per totes els conceptes en límits prefixats).

Romandria incompleta aquesta breu presentació si no esmentés el seu vessant polític, més conegut per tothom: ha estat Diputat del Parlament Espanyol (1984-1986) i Diputat del Parlament Europeu (1986-1994). D'aquesta experiència va sortir *El cortesà i el seu fantasma* (1991)⁷.

Vaig ara a les impressions de lectura. M'agradaria advertir que es tracta d'impressions poc erudites, «indocumentades». No pretenc tant situar com animar que vostès s'atansin a les seves obres directament.

A mi em sembla que Xavier Rubert no parla només del que diu, sinó també de l'experiència oculta que ha permès generar el seu discurs. Des d'aquesta perspectiva d'experiència col·lectiva, compartida, viscuda per molta gent avui dia, puc entendre millor la sensació que em comprèn quan espero que un filòsof «especialista» en «estètica» em parli d'art, i, justament, *no* em parla d'art, sinó del seu rerefons. A dir veritat, ell ja fa molt temps que ho diu, això:

L'art es defineix precisament per no ser reductible a la multiplicitat de les condicions de la seva existència o de les regles de les quals parteix.

[...] L'objecte artístic té una «plusvàlua» estètica que no és deduïble d'aquelles condicions, i que ha de ser atribuïda a la «intuïció» o «personalitat» de l'artista. Les condicions objectives (sociològiques, històriques, econòmiques, etc.) expliquen l'obra *possible*, però no l'obra *real*.⁸

Penso que els llibres de Xavier Rubert tracten de captar –no solament conceptualment, sinó discursivament, gestualment també– la nostra «distància interior» d'homes del segle XX; per dir-ho en mots d'Aranguren: la «realidad de la desproporcion que nos constituye»⁹.

En aquest sentit, tal vegada la seva concepció d'«estètica» sigui més ampla que una mera «teoria de l'art». Em sembla que retorna si més no a les fonts del s. XVIII, prekantianes, de Baumgarten, «estètica» com a «atopia cultural» o «lloc des del qual parlar». No es tracta doncs d'una semiòtica, sinó d'una fenomenologia dels signes contemporanis. Una «fenomenologia» significa aquí «un intent de registrar l'experiència de la consciència en, dins de l'experiència viscuda», un intent, doncs, de no defugir el que perdem o se'ns escapa en l'acte de pensar.

Però el que a mi m'agrada d'ell és que això no ho fa des de cap «hermenèutica» literària o filosòfica, sinó des d'un desengatjament personal i cultural de si mateix que em sembla molt bonic i difícil d'assolir. De vegades em recorda l'exterioritat interior de l'anàlisi simbòlica de Cassirer o el desplegament sense síntesi de la dialèctica negativa d'Adorno. (Si els alemanys fossin mediterranis, si fossin capaços de girar en rodó al final dels seus llibres i escriure com Xavier Rubert de Ventós en l'obra que va guanyar el Premi Anagrama de 1973 que acaba bruscament el llibre perquè

[...] un final brusc manifesta millor les condicions d'urgència amb què acabo aquest manuscrit per presentar-lo al Premi Anagrama. I després de parlar tant de coses que no s'han de dir sinó mostrar o manifestar pràcticament, no resisteixo la

temptació de seguir jo mateix l'exemple¹⁰).

Parlaré de seguida d'aquesta particular propietat *túrmix*.

Més que amb un interlocutor em trobo amb un *interpel·lador* que em critica abans que jo –lector desprevingut– no hagi pogut badar boca. Compte, doncs, amb l'aparent senzillesa! Compte amb l'aparent brillantor! A mi em costa seguir el seu pensament si no em poso jo mateix a buscar un referent comparatiu en la *meva* pròpia experiència.

Em sembla que estem davant d'un analista de la cultura que compara astutament les experiències possibles amb les probables, i que es queda amb l'experiència compartida, substantiva, del que ha vist o sentit despullant-se de tot artifici subjectiu. Llegim, si no, el que escriu sobre els valors morals en el seu darrer llibre¹¹:

En igualtat de condicions, considero «bo» o «millor» aquell comportament que busca l'exercici de la llibertat per sobre de la identitat; que busca l'experiència més que no pas la coherència; que ens fa més receptius a la realitat i no més semblants a nosaltres mateixos; que no suposa la nostra llibertat com a substantiu «lliure arbitri», ni la nostra consciència com una «facultat» delimitada, sinó que hi veu un algorisme d'infinites funcions possibles.

Heus ací el *túrmix* de què abans parlava. L'època contemporània no respecta els autors ni els personatges que ens fem de nosaltres mateixos. Estrany pluralisme que obliga primer a l'anàlisi històrica i a guanyar distància, per a sacrificar-les tot seguit en l'ara de la indeterminació i el risc de les decisions!

Des del punt de vista epistemològic això podria traduir-se com un abandó conscient de la causalitat i les explicacions linials en benefici d'una ètica de la complexitat.

Em queda només el dubte de l'asimetria d'una ètica semblant: el que és epistemològicament imagi-

nable no té per què ser èticament factible. Les relacions humanes no són un sistema. Quin és, doncs, el paper del coneixement?

Sortir de la integració cultural de l'*èthos* (i del *pathos* de les emocions) és una vella aspiració de l'an-

tropologia de G. Bateson i M. Mead. Llur aposta consistia en l'ampliació de les dimensions de l'abstracció del conèixer, en la fugida de la bipolaritat dels punts de vista, en l'augment de la capacitat de sorpresa.

Xavier Rubert aposta per una

ampliació del marge de confiança en les decisions que hem de prendre. Per un *ius metecus* que estimuli la nostra capacitat de mestissatge però, justament, com a forma contemporània d'integració. Escoltem-lo.

Notes

1. Joan Fuster, «Causar-se d'esperar», *Història de la Literatura Catalana*, Edicions 62/Orbis, Barcelona, 1984, p. 123.

2. J.M. Castellet, *Els escenaris de la memòria*, Edicions 62, Col. Biografies i Memòries 9, Barcelona, 1988, p. 194.

3. Per exemple, la recuperació activa (vull dir en ús, en cita i no solament com a objecte històric) de filòsofs catalans com J. Calsamiglia, Eduard Nicol o Joan Creixells. En això, com en altres coses, hi veig l'actitud d'Aranguren.

4. Dos botons de mostra. Hom pot llegir amb profit les lúcides pàgines del dietari de Gaziell (1946-1953), *Meditacions en el desert*, Ed. 62/Orbis, 1984, i admirar la continuada voluntat de diàleg entre Joan Oliver i J. Ferrater Mora en el *Joc de cartes 1948-*

1984 editades per Antoni Turull, Ed. 62, Barcelona, 1988.

5. Versió catalana a Barcelona, Edicions 62, 1969, i versió castellana a Península, Barcelona, 1969.

6. *Moral y nueva cultura*, Alianza Ed., Madrid, 1971 (editada en català amb el títol *Moral*, Ed. Laia, Barcelona, 1986); *Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1973; *La estética y sus herejías*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1973; *El laberinto de la hispanidad*, Ed. Planeta, Barcelona, 1987. Altres obres seves són: *Ensayos sobre el desorden*, Ed. Kairós, Barcelona, 1975; *Ofici de Setmana Santa*, Ed. 62, Barcelona, 1978; *De la Modernidad*, Ed. Península, Barcelona, 1980; *Per què filosofia?*, Ed. 62, Barcelona, 1983; *Filosofia y/o Política*, Ed. Península,

Barcelona, 1984; *Metopías*, Ed. Montesinos, Barcelona, 1984; *Europa y otros ensayos*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986; *De l'amor, el desig i altres passions*, Ed. 62, Barcelona, 1991; *Manies i afrodismes*, Ed. 62, Barcelona, 1993; *Nacionalismos*, Espasa Calpe, Madrid, 1994.

7. L'obra va ser publicada en dues versions –catalana i castellana– per Ed. Destino, Barcelona, 1991.

8. *Teoría de la sensibilidad*, 1969, *op. cit.* p. 526

9. J.L.L. Aranguren, *Ética*, Revista de Occidente, 1958, p. 131. Vegeu la selecció «textos vius», al final d'aquest volum.

10. *La estética y sus herejías*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1974, p. 394.

11. *Ética sin atributos*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 69-70.

Aranguren va ser una persona que vaig apreciar molt. Jo me'n vaig anar a Madrid –quan anar a Madrid no era tan senzill– per estudiar amb ell, només per estudiar amb ell. I vam acabar que va ser ell qui em va treure de la presó quan em van detenir. Des d'aleshores vam compartir aventures personals, ens vam acabar trobant a Berkeley, després, a San Diego...

Va ser un home que a mi em va seduir absolutament, que va tenir deixebles de moltes menes, de molts tipus. Som deixebles seus i ens hem sentit representats per ell gent que després hem estat: marxistes, positivistes, fenomenòlegs, científistes... un bestiar molt diversificat. I poques vegades passa que un home doni marxa a gent de tantes vetes diferents i sense marcar-los. No marcar és molt més difícil que marcar. Vendre un producte, una mercaderia, és molt més fàcil.

Jo recordo que davant la primera cosa que jo vaig escriure, ell no em va dir que estava malament. Em va dir: home, llegeix aquests dos llibres. I eren dos llibres que refutaven el que jo deia de manera total. Però ell no em va dir que ho havia fet malament, em va dir: afegeix-hi aquests dos llibres.

Quan hi ha professors que expliquen tot just el que saben, el que han llegit, passa una mica com amb la cadena tròfica: a cada pas es perd una quantitat de proteïnes. És millor menjar-se l'herba, que el porc que s'ha menjat l'herba. L'herba té més proteïna que el porc que se l'ha menjada, i cada vegada que fas un pas més, hi ha menys proteïna. És a dir, quan llegeixes un professor que ha llegit un llibre que és d'un divulgador que va llegir un filòsof, a cada pas la cosa es va degradant més i més.

El tema és saber trametre sense degradar, saber orientar la gent mitjançant coses que t'hagin passat pels budells i no tan sols pel cervell, coses que coneguis i no que només sàpigues. Hi ha molta gent que explica el que sap: ho ha llegit i ho explica a un altre. Però si ho he llegit i ho explico a un altre, el que trameto és una mica menys, allò però una mica més aigualit, una mica més rodonet, una mica més banalitzat, una mica més lleuger. És important trametre, certament, però és important també que en cada pas d'aquesta transmissió les persones hagin interioritzat el que diuen, que els hagi passat, com deia abans, pels budells.

A Aranguren això de dir que parlava des dels budells

no li agradava comentar-ho, i, en canvi, ho practicava. Hi ha gent que en parla molt i els utilitza poc. En aquest sentit, per a mi va ser un mestre i un amic; i, per tant, agraeixo tantíssim el gest d'aquesta Caixa i em dispenso a parlar d'una cosa prou embolicada.

No vull parlar solament sobre cristianisme i pluralisme (perquè ell, Aranguren, era un home cristià i fonamentalment cristià –i en canvi va afavorir en la pràctica i la teoria el pluralisme), sinó que parlaré de dos pluralismes que són aliens al que normalment entenem per pluralisme (la democràcia, el món modern).

He buscat dues formes de pluralisme més estranys, un, a Grècia, i un altre en el Cristianisme. Dues formes de pluralisme que no ens són tan familiars com el pluralisme del que es parla avui.

Jo crec, certament –com deia Eduard Nicol–, que l'única veritat política és la pluralitat de les veritats polítiques. No hi ha més veritat política que aquesta. Els partits estan bé, però el gran avantatge dels partits és que són *partits* i no *sencers*. Els partits no diuen mai la veritat, diuen la veritat plegats; per tant el que toca és que n'hi hagi una colla, perquè amb tots plegats jo em pugui fer una composició de lloc. Però, és clar, si un *partit* vol ser *sencer* i encarnar la història, o el que sigui, malament rai. Pel que fa a aquesta sensibilitat pluralista o liberal, en aquest sentit, s'ha escrit molt sobre la seva tradició (Stuart Mill...).

Hi ha un món grec, un món anterior a Roma i un món cristià que per a mi han inspirat, inspiren i estan darrere d'aquesta tradició. I d'aquests us volia parlar. Primer parlaré del grec, i ho faré una mica atabaladament i amb quatre exemples, i després llegiré un text sobre aquesta dimensió del cristianisme.

El que impressiona dels grecs és que hi ha un protagonisme diacrònic, en el sentit que el que és anterior mai no és negat per allò posterior. Hi ha una voluntat de mantenir el record d'allí d'on ve allò que hi ha. Penseu, per exemple, en Aristòtil. Durant molt temps es va dir que era un reaccionari en economia. Per què es deia que ho era? Doncs perquè Aristòtil ens diu que economia és *oikós* (casa) *nomia* (saber, lleis); lleis de la casa, on està la mare, la cuina, el fet d'anar a comprar. El mercat és allà on va a comprar la mare. Economia és economia domèstica. En el moment que diu això, l'economia grega

ja no és això, ja està funcionant: hi ha vaixells que van a la Magna Grècia i tornen, bastidors de vaixells que no fan lletres de canvi però gairebé. L'economia és ja una cosa molt més complexa que el fet que la mare vagi a comprar al mercat; i el mercat ja és un mercat una mica financer, i no el mercat de la Boqueria. Aristòtil, però, diu que economia és allò de la mare, perquè això altre ja és crematístic, és una altra cosa. Aquest home no s'adonava que l'autèntica economia en aquell moment ja era això altre. Després, algun pensador anglosaxó va dir: és que Aristòtil, abans que Marx, ja distingeix entre valor d'ús i valor de canvi. Una cosa és el valor d'ús, que és tal com funciona el diner en una economia domèstica —que jo tinc diners per comprar això o allò altre—, i una altra cosa és el valor de canvi —el diner que jo utilitzo per generar diner—, i això són dues lògiques diferents. En aquest sentit, el record que fa Aristòtil respecte a d'on ve l'economia i el que la distingeix d'un moment anterior, mostra aquesta llefiscositat que té el món grec. Aquesta paraula, *llefiscositat*, no s'ha emprat gaire per parlar dels grecs. Es diu que són apol·linis... i no es parla d'aquesta dimensió llefiscosa.

Quina altra dimensió llefiscosa tenen que em sembla pròpia d'una sensibilitat liberal? La seva idea, per exemple, de justícia. A tots nosaltres se'ns ha dit sempre que la filosofia és grega i que el Dret és romà. Ara bé, hi ha formes de dret grec que són curioses precisament perquè el dret grec sembla que no parli del *ius*, de la justícia, sinó que sembla que vulgui recordar l'origen dels conflictes entre les persones, origen que té a veure amb l'esport, amb el joc en el sentit de juguesca, d'aposta.

Posaré uns exemples molt senzills. Sòcrates explica que a Grècia el qui devia pagar un impost, si li semblava que el veí en pagava menys, tenia el dret de dir que aquell veí pagués els seus impostos i ell pagar els de l'altre. I si el segon no acceptava, el primer tenia el dret a demanar d'intercanviar les propietats. Tinc dret a dir: penso que tinc menys diners que aquest, i ell veig que paga menys que jo. Això és com una guerra de tots contra tots; no hi ha una justícia, és un joc, és una aposta, és una juguesca, és una traducció simbòlica de la violència. No s'ha oblidat la contesa que hi ha en la base del fet de dirimir drets i interessos.

Jo, d'antuvi, no entenia el judici de Sòcrates. Recordeu que Sòcrates havia estat amic dels espartans i dels tirans, una mica reaccionari, i quan guanyen els demòcrates, en ser un home que es tractava molt amb l'aristocràcia, tothom sabia que se'l castigaria. Tothom ho sabia però el respectaven molt. Així doncs, l'acusen i li demanen pena de mort. Aleshores, els seus amics li diuen que demani dos mesos, una cosa petita, perquè si no tindria problemes greus. I això podia ser així —i jo ho vaig descobrir, finalment, en un peu de pàgina, perquè fins aleshores no entenia l'argument dels amics— perquè el jutge, a Grècia, no podia decidir la pena, sinó que havia d'escollir o la que demanava el fiscal o la que

demanava el defensor, i no pas una d'intermèdia. Al capdavall, el jutge era algú que presenciava un combat dialèctic. Es tractava d'una contesa entre dos individus —d'aquí també la retòrica, l'eloqüència. El jutge només pot dir qui ha guanyat; en cert sentit, és més un jutge de combat de boxa que no pas un jutge d'una audiència nostra. La justícia no hi ha ningú que l'encarni, sinó que és aquesta mena de presència de la contesa mateixa. En aquest sentit la legislació no és considerada una cosa bona.

Aristòtil cita, com per fer un compliment, la Constitució dels turis, segons la qual hi havia una llei que castigava aquella persona per culpa de la qual s'havia hagut de fer una llei. Això està ben vist, perquè tots sabem que «feta la llei, feta la trampa». Hi ha qui s'inventa la manera de defraudar. Ara bé, qui ho fa obliga a legiferar un tros més de realitat; hi havia una part de la realitat «que anava per lliure» que ara, a causa d'aquest «viu», haurem de legislar. En aquest sentit, legislar el món és un mal. Aquella persona per culpa de la qual un tros de realitat quotidiana ha estat codificat és castigada.

En un altre sentit, sabeu que els espartans castigaven la gent que havia robat no pel fet d'haver robat sinó perquè els havien pescat robant, per burros. Ells volien generar gent ardida, gent astuta, i castigaven el que es deixava pescar, i no pas pel robatori; castigat per ximple i no per lladre.

Veieu que hi ha una actitud diferent de la de Roma, respecte de l'economia, de la justícia de la llei i de la idea de ciutadania. Recordareu, també, amb Aristòtil, com insisteix que per bé de la *polis*, de la ciutat, perquè és una democràcia, caldria que tothom es conegués una mica de vista. La democràcia pot existir, però la ciutat ha de tenir una mesura, una escala, de manera que tots ens coneguem una mica. Plató insisteix en un altre ingredient, que avui dia seria reprès per Rawls i tanta altra gent: que per tal que una democràcia sigui de debò ha de tenir una escala i ha d'haver una escala pel que fa a les diferències de riquesa entre els individus. No pot ser que ningú tingui —diu Plató— més de cinc vegades el que té la mitjana de la gent. Si un individu té cinc vegades més que la mitjana de la gent genera un procés de no retorn. Ell, Plató, diu que hi ha un procés de no retorn i em sembla que aquest concepte, en antropologia, seria com el concepte de *do* de Marcel Mauss. El poderós perillós és aquell que té tant de poder que em pot donar sense que jo li pugui tornar mai res. Poderós no és qui em treu, sinó qui em dona una cosa que jo no li podré tornar mai i que em tindrà eternament obligat. Perquè el cabdill, el capatàs, els «capo-mafiosos» sempre són molt generosos, van obligant la gent; ningú no els podrà tornar mai tot allò que han donat, i així van generant el clientelisme, la gent agraïda, la gent obligada. Cal evitar —en un sistema democràtic de fluïdesa, de pluralisme, de circulació— que algú estigui en condicions de donar tant que no li pugui ser tornat, i evitar un sistema de dependència

irreversible. Hi ha una estructura tradicional antropològica que és el *kula* de les illes Trobriand, que havia descrit Malinowski, i també hi és al desert de Kalahari, on no s'accepta mai un regal que no pugui ser tornat. Això de la corrupció a Espanya hauria estat diferent si el *kula* hagués funcionat així.

Per tant, d'una banda, una mida, una escala determinada, una proporció de riqueses determinada, i també una distorsió dels lligams tradicionals determinada. Aquest concepte és molt important, és el que més m'interessa.

Democràcia, a Grècia, vol dir, per dir-ho de manera senzilla, allò que fa Clístenes. Ell fa la gran reforma a Grècia, que consisteix a dir –i introdueixo un concepte simplista, però es podria dir així– que el temps és aristocràtic i l'espai és democràtic.

Què vull dir amb això? Si estem en una societat on la identitat d'una persona depèn d'on ve –si és de fina estirp, de fi llinatge, de determinada fratria...–, estem en una aristocràcia: la valoració de cada persona està en funció de la quantitat de sang blava que porti. La democràcia va consistir a dir prou, aquí cadascú és no pas d'on ve sinó d'on s'està!, cada un és del barri on s'està! Democràcia és la victòria de l'espai sobre el temps. Cada persona s'ha d'identificar pel lloc d'on sigui i no segons quins siguin els seus antecedents.

Aristòtil fins i tot va arribar a dir que qui arribi a fundar una ciutat farà mans i mànigues perquè la gent oblidí d'on venia. Així s'entra en el contracte social de manera neutral. El que és impressionant de Grècia no és això, que és un fet –un fet que la il·lustració va caricaturitzar–, sinó que a Grècia s'ho inventen tot i ho saben tot. D'una banda estan trencant l'estructura tribal i, alhora, s'estan adonant que la *pietas* fa que sàpiguen que això que destrueixen cal respectar-ho.

L'exemple més paradigmàtic és el final de l'*Orestíada*. Allà s'escenifica la contraposició.

A Orestes el persegueixen els déus de l'estirp, del llinatge, de la sang i de la venjança, les Erínies, els déus tradicionals... i volen que Orestes mati Clitemnestra perquè aquesta havia mort Agamenon, i Agamenon a Ifigènia. Tot això és el cicle etern de la venjança.

Orestes arriba a la ciutat on mana Atenea, la deessa ufana i ciutadana. Atenea és la deessa ja racional, d'una estructura d'*hipodamos*, de l'estructura de barri, enfront de la família, de la tribu, de l'estirp. Però Atenea no diu que els altres deus marxin, no els menysté, no farà com els il·lustrats i les llums, que han d'eliminar les *préjugé*, els prejudicis, les manies, la religió, les tradicions i altres coses de mal viure, perquè ha de venir la raó, la il·lustració, l'Estat... Això ho fan els il·lustrats, no els grecs. Saben molt bé que han de pactar, i sobretot amb allò que estan destruint. Si no, tot allò reprimat –com diu Freud–, que no ha estat subsumit, reapareixeria com a símptoma. Si a Àfrica van fer fronteres tot dibuixant un quadro de Mondrian, allò

violentat per aquelles línies apareix després com a fonamentalisme o com a tribalisme.

Tot allò que pretenc superar i no he incorporat, que no he pactat, tot, reapareixerà després de manera patològica. Per tant, Atenea, com Clístenes –que fa l'exemple geogràfic i polític, alhora, i és un home que sap que cal pactar amb com era la ciutat abans– tracta de convèncer les deesses de l'antic règim, de la família... Els proposa pactar: us deixo que presidiu el matrimoni, el naixement, els cicles familiars, els cicles dels hostes... tot un sector de coses sobre les quals manareu. Ara bé, els diu, quan sortiu al carrer, allí mano jo, allí hi ha la llei civil, allí s'ha acabat la venjança.

Però llegiu les cinc pàgines del final de l'*Orestíada* i digueu-me si hi ha una més bella explicació d'algú que s'està carregant el passat, però que sap que el passat, d'on ve, o s'incorpora o s'està destruint, i possibilitant que reaparegui de manera patològica, espasmòdica i simptomàtica.

Parlàvem de la ciutadania. La ciutadania recorda el que hi havia abans, la justícia recorda la baralla originària del que ha estat la justícia, l'economia recorda que comença amb la mare.

I els polítics? Recordeu l'argument platònic de defensa de la política com a *tekné*, com a professió. L'argument de Plató és difícil de contrarestar: Escolteu, això que la gent elegeixi els polítics, voleu dir que està bé? Quan tinc un fill malalt i vull que el curi un metge bo, jo no truco els set-cents indocumentats del barri perquè votin quin és el millor metge; jo vaig al que sé que és bo. ¿Com set-cents indocumentats donaran un criteri que sigui millor que el meu, que sé quin és el millor metge? Doncs el que no es fa quan es té el fill malalt, es farà, en canvi, en els assumptes públics? No, es busca el bon polític.

Aquest argument ha aparegut de moltes formes a la història i està contraposat a Grècia per una consciència molt poderosa del fet que és cert que hi ha un bon polític, però aquest va adquirint major competència en l'exercici de la cosa pública, i segueix un procés d'acord amb dues corbes: competència creixent i escrupolositat minvant.

Jo vaig ser a prop quan els socialistes van guanyar –i molts d'ells abans havien volgut fer la revolució maoista, uns altres eren situacionistes... Molts eren uns indocumentats, i van aprendre en exercitar-se. Quan els votes per primer cop, com ara els del PP, votes gent que no sap, que aprenen amb l'exercici de la cosa pública. Quan aprenen, aleshores, com als socialistes, els hem de treure?, després de tot el que costa formar-los?

Doncs sí, perquè quan saben prou, en saben una mica massa, i això és la naturalesa humana i és el que ja sabien els grecs: que entre saber-ne prou i saber-ne massa no hi ha un llindar controlable. Això ens obliga a tornar a pagar la «formació nacional» dels propers que vinguin. Resulta car, sí, però és millor.

Penseu, per exemple, en la institució de l'ostracisme, a Grècia, es tracta d'enviar «a l'estranger» el polític dolent? No pas, sobretot el bo. El bo ha generat un sistema de dependències, de favors, i convé «airejar-lo» a fi que les coses tornin a regenerar-se.

Aquest procediment, d'altra banda, té una expressió meravellosa a Ameríndia, on es diu *majordomia*. Jo he conegut algun *majordom* prop de Chiapas. És una institució estupenda de tradició prehistòrica –encara que rebatejada pels capellans– que consisteix, més o menys, en el fet que quan un individu –en una d'aquestes societats de subsistència bastant equilibrada– comença a adquirir bastants diners i perilla el relatiu igualitarisme de la vida, s'aplica un mecanisme segons el qual aquest individu –que és una mica més ric del compte, que ja comença a poder comprar bestiar, a llogar gent i que el poble veu que acabarà essent un cacic i que en la relació amb el sistema federal ho seria–, és nomenat *majordomus*. Aleshores, a la festa del «santo patró» –que és santa Cecília, san Jorge o el que sigui– el *majordomus* té l'obligació de gastar-se tota la seva fortuna en la festa, tota. Un cop s'ha arruïnat, és pobre però honrat, fins al punt que podrà menjar en totes les cases, podrà pernотar en tots els llocs. Ara bé, l'hem comprat amb medalles i li hem tret el poder.

Sabem que hi ha unes relacions homeostàtiques en les coses i que hi ha un punt d'excés que cal neutralitzar. Els grecs ho sabien, bona prova n'és l'ostracisme; els amerindis també, amb la *majordomia*; les nostres societats potser no ho saben tant parlant, de vegades, de la divisió del treball.

Aquest sistema, aquesta situació que he descrit com a grega, tots sabem que desapareix per la seqüència de dos fenòmens: Roma, d'una banda, i el Cristianisme d'una altra. Tant Roma com el Cristianisme trenquen aquell sentit del passat, aquesta escala, aquesta mesura, aquesta inèrcia, aquesta viscositat, aquesta consciència d'allò que m'estic carregant. Totes aquestes són dimensions del classicisme.

Ara parlem de Roma i del Cristianisme enfront d'aquesta situació, com una altra font d'absolutisme, és a dir de nou pluralisme, o si hi ha un virtual pluralisme possible dins del Cristianisme i, precisament, específicament cristià.

L'Olimp de l'època clàssica era una societat limitada de déus, limitada abans de tot pel seu nombre, ja que els grecs tenien una especial al·lèrgia a tot el que fos obert o infinit, que ells associaven sempre a allò inacabat, informe (*amorfos*). Delimitada també per la seva competència, ja que eren déus de les ciutats i dels ciutadans. Déus que pactaven amb les divinitats anteriors (Uranos, Kronos, etc.) i que coexistien amb els déus òrfics i cultes místics. Ara bé, els era aliè tot allò que fos massa íntim o massa excels. Els déus ja havien baixat de les esferes del cel però encara no havien penetrat en l'ànima o *daimon*. De moment, s'estaven a l'Olimp com una

col·lecció de tipus, models, arquetips o com a paradigmes dels estats d'ànim d'un ciutadà, i deixaven en pau la seva ànima o *daimon* particular. Amb aquesta doble limitació dels déus olímpics trencaran els romans, primer, i després els cristians.

A Roma, aquesta societat limitada de déus es converteix ja en societat anònima que obre les seves portes als cultes dels països conquerits, els déus dels quals (hostes o *domensiles*) passen ara a conuiu pacíficament al Panteó amb les divinitats oficials. Es tracta de déus particulars o ètnics que cadascú pot adorar privadament per poc que respecti el culte polític i oficial presidit per l'emperador. Això és, en tot cas, l'única cosa que els demana als cristians un romà civilitzat que es deia Cels, en un llibre preciós que es diu *Carta als cristians*.

Cels els demana que compleixin amb les convencions religioses externes de rigor i que després, a casa, adorin qui vulguin. És com una mena d'argument liberal: la insistència que, almenys, s'agenollin. Els cristians responen que no, que s'estimen més que els cremin i se'ls mengin els lleons.

Aquest, el romà, és l'universalisme merament formal i territorial, escèptic i eclèctic al qual s'enfronta un nou universalisme: l'universalisme espiritual dels cristians. Hem vist que a Grècia no hi havia universalisme; ara veiem que, de cop, n'hi ha un de territorial: els romans volen formar un imperi i no pas una *polis*, i tenen uns déus amb capacitat d'assimilació; i, d'altra banda, hi ha el dels cristians.

El Déu cristià ja no és un déu més; és un déu d'infinit amor, un déu gelós i sense límits, que arrabassa i desqualifica la resta de déus, que anomena ídols, i que relativitza totes les altres pertinences dels homes. El nou déu ja no vol un culte extern, vol la voluntat, l'ànima; ja no parla al ciutadà, parla a l'individu, al seu fur intern, al seu cor, a la seva consciència.

Culpa, pecat, pietat, penediment, aquest és el nou escenari d'un déu que ja no té límits externs ni interns. En canvi, els déus grecs s'estaven a casa seva i no empiaven gaire. Aquest déu és un déu que ocupa l'espai de tots els déus, que ha saturat totes les nostres facultats i relativitzat totes les nostres pertinences a un clan, una família, una ciutat. Ni el seu regne és d'aquest món, ni nosaltres som ja –com deia Raimon– d'eixe món.

El veritable integritisme neix de la barreja d'ambdós ingredients: la suma d'aquest universalisme espiritual cristià i l'universalisme territorial romà. Una barreja que primer van pretendre encarnar els monarques cristians i després ho han fet els Estats més o menys laics.

Per separat, els dos expansionismes, el territorial i l'espiritual, no representaven un perill especial. La *pax romana* respectava les creences dels conquistats, l'evangelització cristiana s'adaptava a l'ordre polític i social («Doneu al Cèsar allò que és del Cèsar»); és només en ajuntar-se aquests dos universalismes quan, com el sofre i el carbó, produeixen la pólvora, explosiva i expansiva

ahora, que constitueix l'Estat modern. Només junts exploten. Jo diria que aquest tarannà romà i el cristià, en si mateixos, no fan mal; ara bé, barrejats van produir el que jo entenc que és l'Estat modern i allò que té de perillós.

Cada Estat particular que ha barrejat les dues tradicions, la romana i la cristiana, se sent ara portador d'un missatge universal. I d'aquesta mixtura sorgeix necessàriament la guerra de tots contra tots; una mixtura que no serà menys explosiva –més aviat al contrari– quan el missatge cristià de Salvació sigui substituït pel missatge laic de la Raó, la Llibertat, la Història, la Fraternalitat.

Aquest missatge cristià té una altra deriva possible, que no culmina ja en la consolidació de l'Estat absolut, en el partit absolut, en l'evangelització absoluta, sinó en la seva més absoluta contradicció.

Cert que el cristianisme té un compromís amb la justícia i llibertat d'aquest món, però la seva adscripció a qualsevol organització, partit o Estat que pretengui encarnar aquells ideals és merament instrumental. En aquest sentit, el liberalisme o pluralisme cristià no té límits. Ni tan sols la necessitat que les seves propostes siguin en aquest món ordenades i coherents. Al cristià, cap de les seves filiacions el defineix. De manera que pot extravagar de les seves filies i les seves conviccions i les seves finalitats i les seves afeccions. Ell no és d'aquest món, s'està en aquest món, de la mateixa manera que no és de l'Estat, del partit o del club on eventualment està inscrit. I si alguna cosa l'inquieta, a aquest cristià, d'aquestes institucions, estats o organitzacions, és precisament la seva tendència a oferir-li un sistema ordenat i coherent de criteris i de pertinences.

Prefereix, en tot cas, un Estat com l'austro-hongarès, on es podia ser ciutadà d'un Estat, nacional d'un país, parlant d'una llengua, practicant d'una religió que no necessàriament coincidien. Com també prefereix, el cristià, un partit polític que no porti, juntament amb el projecte socioeconòmic, una ètica, una estètica, una concepció de la història incorporada. No, ell no vol un partit que li doni més pel seu diner. S'estima més que li donin menys pels seus diners. Ja en té prou amb un *partit*, no en vol un de *sencer*. No vol, a més d'una política, que li donin una ètica i una estètica. Això ja s'ho fa ell a casa, ja és cristià, i vol un sistema de participació política per incidir, en la mesura que es pugui, en l'Estat modern, que li permeti una certa capacitat d'incidència en allò que passi; ara, l'educació sentimental, això ja s'ho fa ell mateix amb Déu i a casa seva. I encara s'estima més un partit que no tingui la impia pretensió de ser el partit cristià. D'això, Aranguren n'havia parlat de moltes maneres per mitjà de les seves crítiques a la democràcia cristiana, el partit que volia ser el partit cristià perfecte, el de debò.

És més, aquest cristià liberal, aquest rerefons o tarannà cristià que pot estar a la base d'una certa forma de pluralisme –com pot estar-ho aquella Grècia que ja no

tenim, aquest cristianisme que encara potser no hem après– pensa que tota coherència en el compromís en el món pot esdevenir, i de fet ha esdevingut, un ídol. D'aquí que el cristià modern, el postmodern, només pugui complir el seu destí a Europa recuperant el desdibuixat perfil d'aquell home sense atributs dominants que descrivia Musil. Recordareu que Musil deia que un Europeu és una persona que té –i és la millor definició d'europeu que he trobat mai, i la feia un austro-hongarès, com Malinowski– vuit atributs o qualitats: una personalitat ciutadana, una identitat estatal, una de familiar, una de professional, una de sexual, una identitat conscient, una altra d'inconscient, i una última, la fantasia, que li permet tot menys una cosa: prendre's massa seriosament les set restants. Bé, estem davant d'un perfil de personalitat diferent d'altres que coneixíem.

Aleshores, jo afegiria: i si per casualitat aquest europeu és un català, el seu esperit cristià li aconsellarà de no aspirar a una concentració parcel·l·lària de les seves identitats o pertinences, això de les identitats concèntriques, una concentració que acaba sempre fent redundants les pertinences i reduint-les a un valor informatiu igual a zero. Per exemple, si resulta ser que aquest català és de Vic, catòlic i de Convergència i Unió, el seu esperit cristià el portarà a fer-se soci, almenys, de l'Espanyol. Perquè, oi que una persona que és de Vic, catòlic i del Barça, és una mica redundant? Si és de l'Espanyol, almenys alguna cosa «canta». Almenys no és un home d'una peça, té més d'una cara. Si insisteix a ser del Barça, aleshores el seu esperit cristià el durà, almenys, a fer-se aficionat als toros o budista, perquè no sigui la resultant absolutament concèntrica, redundant, d'aquesta circumstància.

El ciutadà clàssic podia ser solament ciutadà i d'una peça. El cristià ha de ser moltes coses més, i a més no redundants. En el judici de Sòcrates del qual parlava abans, si hi ha una cosa que diferencia i ens fa, alhora, astuts, pocavergonyes i cristians a nosaltres, és el que no té Sòcrates. A Sòcrates els seus amics li diuen que fugi, que s'escapi, i ell deia que no podia escapar-se. Per què no podia escapar-se? Perquè Sòcrates no té una instància que li permeti transcendir el fet de ser ciutadà. Nosaltres sabem que una cosa és la Llei, i l'altra és si sóc bo o dolent (la intenció...).

La llei és una cosa que els rics proven de passar per sobre, els pobres per sota, i ningú no prova de passar pel centre: el millor és evitar-la. Nosaltres no som solament ciutadans –o sí, però entre moltes altres coses–, en canvi un grec sí, era només ciutadà. Aleshores, el judici de la *polis* sobre ell no era pas intranscendent. Sòcrates és coherent, i diu que no té cap instància que li permeti de relativitzar el judici que té la ciutat sobre ell. Els qui són cristians, com que tenim ànima, com que tenim nostàlgia, culpa, penediment, una cosa és pagar impostos i una altra robar... som, per tant, cristians, pocavergonyes, cíncics, peneditos... tot això és el mateix i tot això és ser cristià, i

tot això és el que Grècia no sabia. Hi ha alguna cosa que els grecs no tenien. Hegel deia una cosa preciosa, parlant de les estàtues gregues: a les imatges dels déus grecs els mancava solament una cosa i és que no ens fan caure de genolls; no tenen ànima; són magnífiques, però no tenen patologia. I nosaltres som patològics i per tant no som solament ciutadans; som això i moltes coses més.

Fa anys vaig conèixer un mestre d'escola a San Gimignano. Com a intel·lectual de províncies que era devia de ser agnòstic, anticlerical (eventualment exseminarista) d'esquerres i convençut que la televisió era el nou opi del poble. Per a sorpresa meua, va resultar que no era creient, però tampoc anticlerical; d'esquerres, però no admirador del Ché sinó de Breznev (tot i que no era comunista), apassionat defensor de la tele, separatista lombard *avant la lettre* i advocat dels estudiants provinents del Sud.

Vaig quedar bocabadat. El conjunt de creences del meu professor no era coherent, lògic i doctrinari com és de rigor. Aleshores, no sé per què, vaig pensar que potser seria simplement cristià. Em va semblar que despremia la flaire d'una mena de cristià que encara no m'havia trobat.

I continuo pensant que potser era així. Tal vegada hi

ha una mena de cristià per venir que aplicarà el seu universalisme espiritual no a reforçar sinó a relativitzar l'absolutisme de la polis. El cristianisme que va saber traduir-se en integrisme catòlic o en calvinisme protestant, potser també pot fundar avui un liberalisme radical i solidari que ens alliberi dels dos ídols del nostre temps que des de Colbert s'alimenten mútuament: els ídols del Mercat i de l'Estat.

En el seu projecte de constitució dels Estats Units, John Locke admetia la igualtat dels drets de totes les confessions, però exclouia els ateu del dret a la ciutadania. Es podia ser el que és volgués, anabaptista..., però no ateu. Jo crec que, en rigor, i a més llarg termini, hauria d'haver exclòs els cristians —aquests agnòstics de tota estructura político-social contingent. Aquests són els autèntics ateu polítics de la nostra època. És en ells on resideix i on pot alimentar-se un nou liberalisme. O això, almenys, em vaig imaginar després de dos gots de Chianti, en el decurs d'un vespre calorós, a la Plaça de San Gimignano, tot parlant amb un professor d'institut poc creient, menys polític, força extravagant i que traspuava sense voler alguna cosa de cristià.

*Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
6 de novembre de 1996*

ISIDRE MOLAS

Identitat i formes del nacionalisme

PRESENTACIÓ

A càrrec de Pompeu Casanovas

Sortosament, aquest és el curs de doctorat més multitudinari que jo hagi conegut. I és una bona mostra del fet que el coneixement i la reflexió poden articular-se obertament, fora de les aules universitàries, sense cap pèrdua de rigor. Els estic molt agraït per ajudar-me a demostrar aquesta tesi.

He començat parlant una mica «acadèmicament». I ho he fet expressament, perquè avui ens visita un intel·lectual complet, un investigador que és un dels pares fundadors de la Facultat de Dret de la Universitat Autònoma de Barcelona (1971), aquest any fa justament vint-i-cinc anys. Aquells eren altres temps. S'havia perdut popularment la rica tradició universitària espanyola i catalana de la primera meitat del segle XX. Als anys setanta, quan jo estudiava, resultava «normal» una conversa com aquesta:

«— I tu què fas?

— Sóc professor universitari.

— Ah! dónes classes a la Universitat!»

Aquesta conversa seria impensable per a un anglès o un nord-americà, perquè tothom assumeix que l'*academic life* consisteix sobretot en la investigació, en la *construcció* del coneixement que, a diferents nivells, després es transmet a les aules.

En el cas d'Isidre Molas, aquesta «construcció» adopta la forma d'una *reconstrucció* o —com especificaré més tard—, d'una creativa i original *restauració* de casa nostra, que acaba essent —més que no pas l'aparent i modesta restauració— un edifici nou. Val a dir que, per a bastir-lo, va haver de fer-se les eines —els instruments i l'orientació metodològica—, al mateix temps que escrivia la seva tesi

doctoral titulada *Lliga Catalana (1933-1936). Un estudi d'estasiologia*.¹

Ho veuen? *Estasiologia* significa «estudi científic dels partits polítics». Jo li he hagut de preguntar què significava aquest mot. Avui aquesta obra és considerada un clàssic indiscutible de la incipient ciència política catalana, i, si pot dir-se així, va servir de model per a més d'una desena d'altres tesis doctorals de professors universitaris amb una obra, al seu torn, avui important: per a M. Gerpe, J. Botella, I. Pitarch, R. Máiz, A. de Alfonso Bozzo, J.M. Rodés, M. Baras, J.L. Pérez-Francesch o per al sabadellenc J. Marcet.

Això és el que defineix a un «mestre de mestres» i fa empipadorament difícil la seva presentació formal. Intentaré donar quatre pinzellades «bio-bibliogràfiques» més abans d'avançar algunes impressions de lectura.

Isidre Molas Batllori és Doctor en Dret per la Universitat de Barcelona (1971). És catedràtic de Dret Constitucional de la UAB i Director de l'Institut de Ciències Polítiques i Socials (adscriu a la UAB). Ha estat Degà de la Facultat de Dret de la UAB (1980-84). Ha estat també —i entro en el terreny directament polític— Vicepresident del Parlament de Catalunya (1980-1988). És President de la Fundació Campalans i President del Consell Nacional del Partit Socialista de Catalunya. Aquest darrer aspecte el converteix en una figura pública. Però el que m'agradaria destacar aquí són les arrels intel·lectuals de la seva presa de posició política (i no a l'inrevés).

L'obra d'Isidre Molas és complexa perquè comprèn almenys quatre vessants molts cops indistingibles: històric, sociològic, polític i jurídic. És important advertir que en *totes* les seves obres hi

són presents sempre, com a dimensions diverses, però amb una diferència de pes específic. Així, tenim: (1) l'historiador de la Lliga (1971); (2) el pensador polític que reconstrueix pacientment en una munió de treballs i edicions la base vuitcentista i noucentista del pensament polític a Catalunya²; (3) el sociòleg que medita sobre l'estructura dels partits³, la transició política espanyola⁴, i la configuració mòbil del mapa electoral⁵, (4) el jurista constitucionalista que estructura qüestions tècniques de les institucions imaginades i/o existents⁶.

Es tracta, com comproven, d'una obra sistemàticament inarticulada i aparentment esparsa, però dotada d'una coherència profunda, d'un subliminal sentit sistemàtic que em sembla que correspon a la seriosa recerca de consistència personal que caracteritza l'autor. El llibre on aquest tret es fa evident és *La ciutat llunyana* (1981), el seu escrit més autobiogràfic i, en el seu cas, un llibre d'ètica, un «llibre dels orígens» on poua la relació difícil entre els vincles —familiars, socials— i la renovació *política* dels vincles.

Atents. Cito d'aquesta memòria íntima en relació al record dels seus:

Fer les obres ben fetes, que aguantin el pas del temps. És com plantar una figura que dura quatre generacions. És l'orgull de qui sap que el treball és creació, per més despersonalitzat o fungible que sigui; és l'orgull de qui veu en els antecessors la lluita per sobreviure no destruint sinó creant, per participar en l'obra col·lectiva de conèixer, també des del treball.⁷

La pregunta que em formulo ara és: ¿des d'on podem retrobar la implícita

unitat intel·lectual de les seves múltiples aportacions? Per a mi hi ha un lligam entre la posició existencial de base –memòria, sentiments, emocions, fe– i les idees que, d'alguna manera, hi arrelen.

Em sembla que els grans temes que articulen la possible resposta són: (i) els conceptes polítics de nació, nacionalisme, federalisme; (ii) el concepte de llibertat com a vèrtex del socialisme democràtic que propugna; (iii) el concepte jurídic d'institució com a articulació democràtica concreta i projectiva del seu propi pensament polític.

He d'aclarir de seguida que aquest darrer terme –*institució*–, de gran tradició en Dret, el proposo jo –i no ell– per a descriure la seva tècnica jurídica. Però em sembla que la proposta correspon bastant bé amb l'origen del seu coneixement de la tècnica constitucionalista francesa.

Fixem-nos que, situats en el terreny polític, el problema és el que podríem definir com «articulació institucional concreta» no solament de les voluntats i decisions que s'expressen *en* el vot, sinó també del que s'expressa *a través* del vot: els canvis de la cultura que hi ha al darrere. Alguna cosa com els problemes de la societat com a tal societat, és a dir com a «comunitat». La seva tesi del «partit poc institucionalitzat», compost també per «electors durs no afiliats» (1992) sembla correspondre a aquesta orientació.

Bé. No és el moment ara de les precisions. Faré només un parell d'observacions de lectura merament personals i –com sempre– «lliures i indocumentades».

El primer que he de dir és que ens trobem davant d'un gran investigador i d'un autor gran, d'aquells que es fan amics del temps, perquè aquest juga a favor seu. El lector pot circular amplament pels seus textos. I, no només això: pot *aprendre'n* perquè el seu pensament es transmet amb una superba polidesa.

Com a investigador, és molt minuciós, amant del detall i del coneixement positiu. Però això no el converteix necessàriament en positivista. Per la senzillera raó que tots els positivismes rebutgen parlar des d'una epistemologia que incorpori futuribles com a element de base –«proposicions contrafactuals» diria un analític–; és a dir, un projecte de futur, una cosmologia, encara no validats. I en el treball d'Isidre Molas sempre és palès que es tracta d'un fragment d'un gran mosaic, el secret del qual ell guarda encara gelosament. És el que podríem anomenar la «tensió del passat des del futur»,

pròpia de les voluntats polítiques de ferro. No és una filosofia de la història el que hi ha al darrere, sinó una filosofia política atentíssima.

Mirem sinó aquest judici sobre el mapa polític:

Aquest esquema de dos grans partits en l'opinió, flanquejats de petits partits a l'extrem del vano parlamentari, es completarà per la presència de dos grups parlamentaris reduïts, situats al centre, de procedència territorial no estatal, resultant d'opcions nacionals i orgàniques distintes en dues de les nacionalitats d'Espanya: Catalunya i el País Basc.⁸

En absència de sub-cultures polítiques estructurades, els partits nacionalistes (no pròpiament democristians) faran un paper de frontissa. Aquest judici no correspon a les darreres eleccions estatals de 1996, sinó a les del 1977. La mateixa època en què pensava la «nació» com a moment concret en la dinàmica del nacionalisme:

[...] la nació esdevé realitat política emergent en vies de plenitud només en connexió amb el poder polític. Qui parla de nació ha de parlar d'Estat (en què s'expressa i enfront dels quals s'expressa). La nació queda vinculada a l'instrument polític que la realitza. Però la nació no està lligada només a l'Estat. La nació és el nus de la connexió entre la societat política i la societat civil. És la base del poder polític organitzat. La nació, per tant, es troba també directament vinculada a la societat, a la seva realitat organitzacional (sigui actual, sigui com a futur potencial). En darrera instància, es lliga a la solidaritat social possible que és capaç d'originar la força social que dirigeix cada projecte de construcció nacional, cada projecte de construir un bloc social dirigent⁹.

Cap autor positivista no hauria escrit això.

Tal vegada sigui important de notar, doncs, que el mapa retrospectiu que ens ofereix del pensament polític a Catalunya està escrit des de la complexitat d'aquesta perspectiva que no renuncia als orígens, a l'experiència concreta, a la pràctica política de la voluntat. I que la traducció activa d'aquesta experiència requereix necessàriament de certa simplificació conceptual,

per tal de fer-la productiva. Així sorgeix l'esquema d'una *història institucional del pensament lligat als moviments i partits polítics*: A. Rovira i Virgili (ER), Valentí Almirall i F. Pi i Margall (federalisme), Salvador Seguí (CNT), Joaquim Maurín (POUM), Rafael Campalans (USC), J. Serra i Moret (MSC), Gabriel Alomar (liberalisme democràtic). Aquesta història retrospectiva és –com deia abans– una autèntica creació d'Isidre Molas. Mai no li agraiem prou que ens hagi retornat tan dignament el que és pròpiament nostre.

També hi ha una altra cosa, en aquesta forma de pensar. Ho puc anomenar «la funesta mania de quadrar-ho tot» o –millor– «la recerca desesperada de plenitud». Tal vegada jo preferiria una versió menys institucionalitzada, més flexible, perquè penso que la distància entre el pensament i la pràctica no sempre és conceptualment definible en termes polítics, sinó antropològics. (Els francesos en diuen *décalage* d'això). No tot pensador polític és ell mateix polític. Però aquesta limitació és una delimitació de partida conscientment presa per l'autor. És la lectura que ell proposa per tal de «quadrar el balanç» amb el seu projecte de futur (i amb la seva memòria). Hi ha molt per aprendre d'aquesta actitud que –cal dir-ho– és profundament i honestament apassionada.

Es la mateixa actitud que tenia el jove de vint-i-dos anys que, des de la presó, dictava als qui en sortien fragments de poemes que ells aprenien de memòria i que el seu germà Joaquim transcrivia puntualment:

*«Som nosaltres, els joves, qui hem d'agafar l'arada
i remoure aquesta terra cansada i vella,
plena de rostolls i d'història
amarada en sang.
Cal que hi llancem llavor de sol a sol,
cal abocar-hi torrents de suor,
fer fermentar les pedres
i amorosament contemplar-la, al capvespre,
com la gossa la seva cria.
Que cada brot nou que surti
no mori per la gebrada, ni la pedra,
ni tampoc per la sequedat,
que creixi erecte i violent com una llança,
que arreu trobi companys en la lluita,
units tots
entorn d'un mateix
foc»*

(D'aquesta terra,
Premi Amadeu Oller, 1966)

Notes

1. Publicat a Ed. 62, en dos volums, Barcelona, 1972.

2. Ha editat e.g. les obres de: A. Rovira i Virgili, *Nacionalisme i Federalisme*, Ed. 62, 1982; A. Rovira i Virgili sobre E.Prat de la Riba, *Prat de la Riba*, Ed. 62, 1968; Salvador Seguí, «el noi del sucre», *Escrips*, Ed. 62, 1975.

3. *Los Partidos Políticos*, Ed. Salvat,

1973.

4. «Sur les attitudes politiques dans l'après-franquisme», *Pouvoirs*, 1978: 13-22.

5. «Electores, simpatizantes y partidos políticos: el caso de Cataluña», *Revista de Estudios Constitucionales*, 1992.

6. *Las Cortes Generales en el sistema parlamentario de gobierno*, Ed. Tecnos, Madrid,

1987; «El Consejo consultivo de la Generalidad de Cataluña», *Anuario de Derecho Constitucional y Parlamentario*: 61-77.

7. *La ciutat llunyana*, Ed. 62, Barcelona, 1981, p.118.

8. «Sur les attitudes politiques dans l'après-franquisme», *op.cit.*, p.14.

9. «Notes sobre el nacionalisme», *Debat*,

Sota el títol «Identitat i formes del nacionalisme» em referiré, en especial, a les matrius principals del pensament polític català contemporani. I atès que aquesta sessió s'insereix en un cicle-homenatge a Aranguren, l'autor que en *Moral y sociedad* repensà la història intel·lectual espanyola del segle XIX, tractaré d'alguns aspectes de la història intel·lectual catalana de finals del segle XIX, que, encara que a primer cop de vista pot semblar bastant lluny, han marcat tot el nostre segle. Per tal d'iniciar la meua intervenció, em permetran que exposi unes consideracions introductòries, sense ànim d'oferir una fórmula definitiva. Potser seran discutibles, però a mi em permeten d'entendre coses del món que m'envolta, que és potser la raó per la qual he destinat una part dels meus esforços a l'estudi del passat del meu país.

Segurament no serà difícil d'admetre que hi ha tants conceptes de nació, i tants nacionalismes, com casos concrets. Tots els qui estudien el tema o bé fan tanta casuística i unes tipologies tan subdividides que no ens serveixen de gaire, o bé redueixen la varietat de casos de tal manera que acaben trobant un sol pol veritable (positiu o negatiu, segons les persones). Defugiré la primera via i intentaré no seguir aquest segon camí; en tot cas, per si pogués semblar-ho, acceptin l'afirmació que tots els universos ideològics personals són compostos singulars, que només a efectes de comprensió poden simplificar-se. Intentaré de recordar solament unes matrius de pensament que ens permetin de situar la majoria dels autors del nostre món. En aquest sentit crec que és possible reduir les diverses concepcions sobre nació a dues grans maneres d'entendre-la, vàlides potser a Europa, i fins i tot a Amèrica, però em sembla que poc o gens vàlides a Àfrica o Àsia.

La primera d'aquestes dues grans matrius de pensament està configurada pels revolucionaris liberals americans i francesos, tant girondins com jacobins. És a dir, deriva d'un conjunt de persones que va des de Jefferson a Hamilton, des de Sieyès a Condorcet o Constant. L'altra gran matriu està configurada pels contrarevolucionaris francesos i alemanys —entre nosaltres amb més influència directa dels francesos—, des de De Maistre a Savigny.

En la primera matriu, la nació és considerada com una agrupació d'individus lliures i iguals, que posseeixen

uns drets inherents a la condició humana, encara que la seva declaració i reconeixement només sigui realitzat dins d'un determinat àmbit territorial. Aquests individus lliures i iguals en drets s'autogovernen conjuntament mitjançant un sistema polític basat en un Estat, organitzat d'acord amb la regla de la divisió dels poders, requisit considerat indispensable per a la convivència en llibertat. Han decidit viure plegats a partir dels acords convinguts en un pacte o contracte lliurement establert que anomenen constitució. Adopten, per tant, un concepte de constitució expressiu d'un acord fundacional de la comunitat política i d'un acord de subordinació de llurs actuacions a les clàusules del pacte establert. La convivència es realitza, doncs, en el marc d'una decisió lliure, que adopta la forma de norma jurídica, el contingut de la qual és variable, però que ha de recollir els drets humans i la divisió de poders com elements bàsics. Aquesta norma jurídica, creada per la comunitat o pels seus representats, és un acte voluntari i preval sobre qualsevol altra norma de dret, inclosa la llei dictada per la voluntat general, única decisió que obliga a tots. Aquest és l'esquema de l'Estat liberal, creació artificial de la voluntat del cos d'associats, sota el qual vivim com si es tractés d'una cosa natural, però que fa cent anys no era natural, i fa dos-cents anys ni tan sols no existia.

L'altra gran matriu de pensament, la contrarevolucionària, té una concepció diferent de la nació. La nació és una comunitat natural, històricament formada, articulada al voltant d'un dret sorgit en el pas del temps —un dret, per tant, immanent o popular—, d'una llengua que l'identifica i d'una comunitat forjada en la història, definida a vegades com a raça (el terme en el segle XIX no tenia les connotacions que ha tingut després). Aquesta nació era un producte que la naturalesa al llarg de la història, o Déu per sobre de la naturalesa, havia configurat a través d'una constitució pròpia, particular. Cada nació té la seva constitució natural, que es troba expressada en la seva història. Es tracta d'una constitució interna, d'una constitució que només momentàniament pot deixar d'existir i quedar en suspens: quan la voluntat dels individus l'intenta esclafar (debades) amb lleis artificials aprovades des de la raó individual, extraviada.

Aquesta nació no està formada per persones abstractes, perquè la persona en abstracte no existeix. L'home

amb majúscula no existeix, com diria De Maistre; només existeix l'home situat. No existeix l'home sense entorn. Existeixen polonesos, francesos, anglesos, perses; existeixen nacionals. Cadascun d'ells té els drets que cada poble constituït els atorga. No existeixen drets universals, sinó només els que cadascú té en cada poble. Es tracta de drets concrets i no pas de volades de colom; són drets establerts per les lleis que cada poble s'ha donat i protegits pels jutges. Això no significa que la constitució sigui immutable, perquè els pobles tenen vida i les constitucions històriques evolucionen al llarg del temps. Les nacions estan vivificades per un esperit, que els dona la vida. Aquest esperit és l'alè, si volen romàntic, de la vida nacional: és l'esperit nacional. La pàtria és la seguretat de la tradició, és la llar dels pares. Una pàtria que renega dels pares, o que els ignora, no és pas una pàtria, perquè trenca la tradició. La fe religiosa és la garantia que no hi haurà una rebel·lió contra l'ordre diví, contra la conservació de la vida (que no admet la immobilitat) d'una comunitat constituïda que deriva de manera natural de les entranyes de la història, és a dir, de la concreció de la voluntat divina: de la providència.

Aquestes dues grans concepcions vuitcentistes no han mort, continuen subsistint com a grans matrius de pensament. No les he descrit tal com avui podrien formular-se, sinó a l'estil de la primera meitat del segle XIX, en què es van estructurar d'una manera antitètica. Una i altra tenien una concepció diferent de la nació; quan parlaven de nació, no parlaven del mateix. I, com és lògic, no s'entien.

Hi ha, però, un altre factor que fa que aquestes dues concepcions s'atansin i se separin, un element que crec que és indispensable per entendre els nacionalismes –i, si volen, el catalanisme– i que explica coincidències i divergències entre els pensadors, i en general entre les persones. Es tracta del tipus de llaços que uneixen els integrants de la nació i, per tant, del caràcter que té aquesta nació. Les diferències resideixen no solament en les perspectives, sinó també en la classe de llaços que uneixen. Simplificant podríem reduir els llaços col·lectius a dos grans tipus: els llaços *socials* i els llaços *comunitaris*. Segurament, uns i altres es troben barrejats i a vegades les veus mateixes són utilitzades de manera indiferenciada. Però és possible distingir entre dues grans concepcions segons que l'accent es posi en la centralitat d'un o altre tipus de llaços.

Per a la matriu liberal de pensament, el progrés és un camí que flueix des de la comunitat de la història vers la societat del futur, és a dir des del predomini dels llaços estables predeterminats al dels llaços construïts voluntàriament al voltant de relacions conflictives i cooperatives entre els individus. Per a la segona matriu la tendència seria la inversa: des de la societat actual, basada en l'individualisme i els llaços voluntaris i pragmàtics, hauria de passar-se a la re-articulació d'una comunitat, que històricament havia existit, però que amb la societat

moderna s'ha perdut, o almenys és en vies de perdre's.

En combinar les matrius d'identitat amb els tipus de llaços que han de predominar, podríem establir una relació lògica directa entre la concepció liberal i els llaços socials i entre la concepció contrarevolucionària i els llaços comunitaris, però no hauríem de menystenir que poden produir-se també proporcions diverses entre el valor atorgat a un i altre tipus de llaços. Vegem-ho un moment.

Per al corrent liberal, la nació és una societat. Els llaços comunitaris pre-moderns han de deixar pas a la construcció d'una *Gessellschaft*. La societat és el regne de les relacions interindividuals, protegides pel govern civil o Estat a través del Dret, com a resultat de la plena autonomia de voluntat de les persones. Es tracta, per tant, de crear un univers social basat en l'associació lliure, racional i instrumental –per tant, no necessària–, basada en llaços voluntàriament pactats i racionalment assumits. El marc principal de la modernitat seria l'economia, concebuda com a espai on la competència, la col·laboració i el conflicte substitueixen la seguretat i la solidaritat immòbil de la comunitat.

L'Estat liberal modern necessita una societat civil, o burgesa, integrada per persones protegides pel dret en llur llibertat i en llurs relacions de competència. Ens trobem en el món de la divisió en classes del capitalisme contemporani; el món de les contradiccions, resolubles o conciliables; el món del conflicte d'interessos, valors i creences. L'Estat té com a finalitat que la lluita i el conflicte inherents a la societat no provoquin la degeneració i el caos; que sigui possible treballar i menjar, produir, i reproduir l'espècie, tot i el conflicte; que la competència permeti viure a la societat sota un ordre, amb ordre públic.

Aquesta concepció de la *nació com a societat* està presidida per unes relacions basades en la igualtat i la llibertat, que són enteses de manera diferent pels actors, classes o grups socials existents, i que, bàsicament, obeeixen a dos grans criteris que pugnen en el seu interior. Els uns consideren que la societat ha d'estar atenta a la preservació de procediments predeterminats i a la garantia de la igualtat dels ciutadans davant d'aquells (la igualtat davant de la llei). Els altres creuen que la societat moderna ha d'atendre, sobretot, als resultats aconseguits, i per tant ha de crear una igualtat que no existeix i que només pot ser garantida a través de l'execució de la llei. Aquests són els dos grans corrents polítics que s'enfrontaran en el futur dins de la societat moderna. Tots dos es basen, però, en un mateix supòsit: les contradiccions són un element d'enriquiment de la vida en comú, per bé que calgui mantenir-les dins dels límits que permetin subsistir la societat.

L'altra gran concepció, la *nació com a comunitat* o com a *Gemeinschaft*, troba el seu punt d'arrencada en el tipus de llaços comunitaris, els més emblemàtics dels quals són els de la família. És cert que totes dues con-

cepcions consideren la institució familiar com fonamental, però una i altra subratllen elements diferents de la institució familiar. La concepció liberal subratlla sobretot el punt de vista del matrimoni com a contracte lliure, mentre que aquesta concepció considera més aviat el punt de vista d'una unitat solidària. Així la nació és una comunitat de solidaritats i de continuïtats: el lligam entre avis, fills i néts. La casa i la nissaga són símbols que concreten aquesta concepció.

Com a conseqüència de la irrupció de la civilització individualista, del racionalisme, del nihilisme de valors, en una paraula, de la societat conflictiva i insolidària, s'ha perdut la comunitat tradicional. Es tracta de recrear aquesta solidaritat. Cal crear o restaurar la comunitat perduda com a resultat del liberalisme; per a alguns fins i tot del capitalisme. Cal la renaixença de la nació. Es tracta de recuperar la comunitat tradicional, malmesa o destruïda per la revolució i les llibertats abstractes de l'individualisme i l'egoisme de la societat moderna. Idealitzen l'època medieval i creen l'anomenat model gòtic: existeix una comunitat natural resultat de la història, que ha estat malmesa primer per la monarquia absoluta, que suprimí l'organització genuïna de les societats medievals europees, i que ha estat destruïda després pel liberalisme, que és la continuació de l'uniformisme absolutista sota una forma encara més bàrbara, perquè ja no es tracta del despotisme d'un rei, que podia ser il·lustrat, sinó de les masses, d'un conjunt indeterminat de persones que és dubtós que puguin arribar a tenir il·lustració. Es tracta de mobilitzar la força de la tradició, de la fe i de la pàtria, per tal de fer renéixer la nació, de salvar-la. En el poble hi viu un esperit nacional, que es reconeix en un dret veritable. Aquest esperit nacional, aquesta fe i aquesta pàtria, la creu i l'arbre, salvaran els pobles de l'individualisme egoïsta que nega l'ordre social, l'obra de Déu. L'Estat liberal és el destructor de la comunitat. Cal acabar amb ell i fer renéixer la comunitat nacional. Per a uns, com Salvà i Salvany, el liberalisme és pecat i no hi ha possible transacció; per a d'altres, més pactistes, però des d'una concepció idèntica, és simplement un mal dins del qual cal treballar per tal de defensar el bé. És l'altra gran línia, de què parlaré després, expressada per Morgades, Collell i Torras i Bages, promoguda sota l'impuls de Lleó XIII.

Després d'aquesta introducció, entraré ara en la segona part de la meua exposició, per referir-me a les grans matrius del pensament català. Des del seu mateix naixement, el catalanisme ha contingut una i altra concepció, que han donat origen a les primeres teoritzacions i, per tant, a les primeres formes modernes d'explicació de la identitat dels catalans com a nació. Hem vist com la configuració teòrica de les identitats pot ser diferent, d'acord amb la perspectiva adoptada. Doncs bé, a Catalunya, des del mateix inici, el catalanisme ha estat formulat de maneres diferents. Això ha fet que el catalanisme fos, al mateix temps, un espai compartit i un espai

conflictiu. El catalanisme ha estat alhora un espai compartit per sectors diferents i el lloc on s'ha manifestat aquesta contraposició. Segons els moments ha predominat una vessant o l'altra del catalanisme, però aquest caràcter de compartit i conflictiu ha estat (és) una de les característiques estables del catalanisme. A Catalunya, a diferència del nacionalisme basc, que sorgí des d'un bloc compacte, el catalanisme ha estat des de bon començament una realitat teòrica al mateix temps compartida i conflictiva. Cadascú pot explicar-la com cregui i vulgui, però els dos grans sectors que construiran les matrius teòriques del catalanisme han viscut problemes comuns, han teoritzat junts i ho han fet en contradicció oberta.

Tots dos corrents troben el seu punt d'arrencada en les conseqüències del fracàs, diferent però coetani, de les dues grans estratègies polítiques del període 1868-1874: el fracàs dels revolucionaris de 1868 i de 1873 i el dels contrarevolucionaris que, després d'haver configurat un bloc catòlico-traditionalista, base civil de l'alçament carlí, perdé en els camps de batalla enfront de l'Exèrcit fidel a Alfons XII. Aquest doble fracàs afectà els dos grans moviments populars de Catalunya: el bloc catòlico-carlí –bloc més ampli i complex que el carlisme– i els republicans –moviment també més ampli que el federalisme.

Els uns tenien com a enemic la revolució, el liberalisme, el laïcisme, la Internacional i la Comuna de París. I temien l'acció descordada i diabòlica dels revolucionaris. Els altres tenien com enemic la contrarevolució, l'aliança entre el Tron i l'Altar, el clericalisme, el *Syllabus* de 1864. I temien la victòria dels sectors més reaccionaris i retrògrads. Sense subestimar les arrels setcentistes i vuitcentistes del catalanisme, un doble fracàs i un doble rebuig presideixen, per separat però de manera coetània, la revisió del bloc catòlico-carlí i la del bloc republicà.

De fet uns i altres comencen el procés de revisió l'endemà mateix de la seva derrota. Per als republicans l'objectiu és nítid: calia abandonar el vell idealisme, que havia portat a una revolució descordada que ells mateixos havien ensorrat quan més a prop la tenien (recordem només que els federals proclamaren el federalisme contra el govern republicà dels federals, que hagué d'enviar l'exèrcit, que no era republicà, per anar contra els seus seguidors). Els republicans no esperaven la República i, quan la van tenir, la van deixar perdre sense saber gairebé com. Nicolás Salmerón i Gumersindo de Azcárate iniciaren aquesta revisió, que a Catalunya realitzà Valentí Almirall.

Per a l'altre sector, es tracta d'abandonar l'esperança que una nova guerra civil permeti al carlisme imposar-se i que, per aquest camí, pugui assolir-se el reconeixement de la unitat catòlica d'Espanya i, per tant, la derrota del liberalisme. Els calia acabar amb la perspectiva de la via militar insurreccional i trobar una via per a defensar els interessos de l'Església catòlica dins del sistema establert.

En un i altre cas, la reflexió apuntava a consolidar la força social del projecte polític i deixar, de moment, en un segon pla els aspectes immediats del canvi de règim. Des d'una i altra via naixeran els dos grans corrents del catalanisme.

Després d'una primera difusió del positivisme dins els cercles republicans catalans, l'any 1879 Valentí Almirall, destacat dirigent federal de Barcelona, publicà el *Diari Català*, primer diari escrit en llengua catalana. L'any 1880 convocà el primer Congrés Catalanista, amb l'objectiu que els catalanistes, fos quina fos la seva posició filosòfica, trobessin un espai comú al voltant de la defensa dels interessos de Catalunya. Trencà després amb el Partit Federal i s'abocà a la creació de l'entitat Centre Català i, per tant, a la configuració d'una força política, concebuda com un moviment polític. El sector republicà portà la iniciativa fins l'any 1886, en què arribà al màxim del seu apogeu i en què es publicà la gran obra doctrinal d'Almirall: *Lo catalanisme*, on formulava un projecte sòlid d'explicació de les posicions polítiques del nou catalanisme. El 1887 publicà *Espanya tal com és*, una crítica descarnada del règim polític de la Restauració. A partir d'aquest moment, aquest corrent es debilita, per bé que subsisteix amb més o menys força en l'interior del republicanisme, sense tenir una expressió específica i singular pròpia. Vallès i Ribot serà qui dins del partit federal continuarà mantenint, de manera matisada, una actitud propera al sentit de l'obra d'Almirall.

L'altre corrent començà a configurar-se quan el bisbe Urquinaona decidí ajudar la creació a Barcelona de la Unió Catòlica de Pidal i, per tant, trencar la unitat del moviment catòlico-carlí, per tal de configurar un pol que, tot i mantenint un idèntic ideari integrista, estigués obert en canvi a participar, des de la unitat política dels catòlics, en el règim de la Restauració i a assolir acords parcials amb els governants. Es proposava, doncs, refer punts de connexió amb sectors conservadors del sistema, especialment amb aquells que provenien del moderantisme. Morgades, Collell, Torras i Bages es troben relativament a prop de Duran i Bas, però no tenen res a veure ni amb Sagasta ni amb els liberals.

L'objectiu d'aquest sector és clar: es tracta de re-cristianitzar Catalunya —els primers teòrics són clergues. Es llencen a una confrontació ideològica directa amb el liberalisme, que entenen que és una «forma» maçònica, d'acord amb els postulats de Pius IX que Lleó XIII mantindrà, tot procedint a una lenta derivació i suavització en la pràctica, al ritme de l'evolució de la política interior francesa. L'orientació de Lleó XIII en favor d'una reformulació de la política dels catòlics és clara. Primer intenta aconseguir l'autonomia del catolicisme respecte al carlisme i el restabliment de l'autoritat de l'autoritat dels bisbes sobre la cort de Don Carles i la premsa carlino-integrista; després del fracàs inicial, intenta la promoció prudent d'un catolicisme disposat més aviat a la recuperació de les consciències que a una acció oberta en con-

tra de l'Estat. La primera activitat teòrica serà la construcció dels elements centrals d'una mitologia col·lectiva, capaç d'unificar i mobilitzar el poble de Déu, en especial Montserrat, com a símbol de la pàtria catalana (després d'una negociació complexa, aconseguiran que el Papa proclamés patrona de Catalunya a la Mare de Déu de Montserrat. Com poden suposar, amb pressions més o menys diplomàtiques en contra). La celebració del Mil·lenari de Montserrat i la restauració del monestir de Ripoll expressaren una orientació de gran alè, pilotada pel bisbe Morgades de Vic. La creació intel·lectual d'aquest nou rumb és expressada per *La Veu del Montserrat*, gran revista d'agitació intel·lectual dirigida pel canonge Collell, massa menystinguda, que fou un punt d'arrencada fonamental del catalanisme contrarevolucionari. Des del punt de vista doctrinal, en aquesta època Torras i Bages, quan encara no era bisbe, publicà *L'Església i el regionalisme* l'any 1887. Quan el 1888 els integristes i Don Carles trencaren; el carlisme s'escindí i a partir de la premsa carlina s'articulà l'integrisme com a corrent diferenciat, la qual cosa féu que quedessin configurats tres blocs dins del moviment catòlic. El catalanisme catòlic adquirí així noves perspectives, que li permeteren tenir més camp de joc i ampliar el seu radi d'influència. El 1888 aquest corrent s'imposà com a predominant. Escindit del Centre Català el 1887 per constituir la Lliga de Catalunya, aquesta s'abocà a una col·laboració oberta amb el sistema en l'organització de l'Exposició Universal de Barcelona, que comptà amb la presència de la Reina regent als Jocs Florals. Configurarà després la Unió Catalanista i oferirà un primer text coherent de la seva proposta política a través de les Bases de Manresa, al començament de la dècada dels noranta.

Tenim ja, doncs, els dos corrents configurats, coexistint i discutint entre ells. Si em demanessin en què es diferenciaven, els podria dir simplement que agafin la capçalera del *Diari Català* i la de *La Veu del Montserrat* i les comparin. Veuran de manera gràfica les diferències entre un sector i un altre: el *Diari Català* amb el telègraf i el ferrocarril, *La Veu del Montserrat* amb el seu lema *Pro aris et focis*, per la fe i la pàtria. Dues concepcions que concorren per disputar-se el lideratge d'un moviment que només existeix en el projecte. Una és hereva de Pi i Margall, l'altra és hereva, per bé que de manera lliure, de la tradició de Balmes. Les dues grans figures del pensament polític català, que en la meua interpretació han marcat la Catalunya contemporània, per a bé i per a mal, amb els seus encerts i els seus oblitats, amb les seves fantasies i les seves limitacions; al capdavall tots dos eren persones d'una època. Més tard aquestes línies s'han diversificat i entrecruat, perquè la gent no beu mai només d'una font; però alguns dels trets característics del pensament d'aquests dos autors subsisteixen encara en el pensament polític d'avui.

Permetin-me fer una digressió. Tant l'un com l'altre dedicaren un escàs interès, i atorgaren en la seva elabo-

ració teòrica un reduït estatut teòric al tema de l'Estat. Potser ací trobem una raó possible per explicar com tot el moviment polític a Catalunya, a dreta i esquerra, sempre veu l'Estat com una cosa llunyana, sobre el qual no es produeix una reflexió remarcable; no es pretén ni ocupar-lo ni crear-ne un de propi. Ningú no pensa en l'Estat. Gairebé hem trigat dos-cents anys i una autonomia estable perquè comencem a interessar-nos per l'administració pública. Segurament encara falta temps –com diria el canonge Collell– perquè la societat catalana maduri i pugui aspirar a la plenitud de l'autonomia.

Què pretenia el corrent liberal? quina novetat aportà Almirall? Substancialment situava el centre de gravetat del seu raonament en una òptica positivista, dins la qual el món de la política s'explica per la situació de la societat. Els pobles d'Espanya viuen sota un fals parlamentarisme, sota un Estat que pròpiament no és un Estat liberal i representatiu, que és un postís. Això era degut al predomini a Espanya d'un poble endarrerit, el poble central-meridional. Cal que aquest deixi el poder al poble bascoaragonès, que socialment és modern. Dit en altres paraules, el poble català ha de dirigir Espanya, per fer-la moderna. Si no fos possible refer Espanya, no quedarà altre remei que aplicar la recepta de l'Imperi austro-hongarès, on dos Estats amb un mateix rei fan possible que cada nació visqui la seva pròpia vida. Els catalanistes es proposen regenerar Espanya i per fer-ho s'ha d'acabar, des del liberalisme, amb un Estat que no és liberal, sinó un engany. Cal buscar un govern representatiu, modern, amb llibertats, amb comerç, amb indústria, amb ciència, respectuós amb les idees de cadascú, deslligat de la religió. La força capaç de fer-ho són els pobles dotats de societats modernes, els que són vius i no estan supeditats al poder polític i a la repartidora. És essencial per a la regeneració d'Espanya que Catalunya, que és una societat moderna, governi. Si això no fos possible, que ens deixin governar-nos. Cal recobrar la força de tot un país en contra dels partits i de l'Estat corcat, per tal d'articular un moviment que porti a la regeneració de la vida política espanyola i a la creació arreu d'una societat moderna, que lluiti contra la ignorància i l'endarreriment. Vol una societat que dirigeixi l'Estat, no una societat sense pols dominada per un Estat burocràtic. Cal que les noves classes mitjanes (és a dir la burgesia, els comerciants, els industrials, els manufacturadors, els artesans, els advocats, els metges) assumeixin la seva responsabilitat; d'ells depèn que aquest país no sigui un camp de baralla entre els que fan romeries i els que fan bullangues, que quan es troben junts es maten els uns als altres. El catalanisme liberal parteix doncs del reconeixement de l'existència de societats diferents: hi ha pobles diferents, dotats de caràcters diferents. Catalunya és un poble diferent. Es tracta d'unir les forces vives de Catalunya per tal d'impulsar la modernització d'Espanya. Només d'ella pot provenir, en interès general i propi, perquè si no s'ofegará en el procés de degeneració política i social que viu Espanya.

L'altra concepció que he esmentat, la que es mou des de la fe i la pàtria, és hereva de Balmes, però també és filla d'un altre corrent molt important, sense el qual no pot ser entesa: és hereva del catolicisme popular del pare Claret, de gran influència a Catalunya, on existeix un moviment catòlic popular d'una elevada intensitat. Més enllà del carlisme de Don Carles existeix un moviment catòlic, amb una certa independència, que donarà la gran figura intel·lectual del nostre país de finals del segle XIX: mossèn Cinto Verdager, que a través de la seva amistat amb Collell col·laborà amb aquell grup de sacerdots abocats a la missió apostòlica de fer renéixer Catalunya des de la fe i la pàtria.

En aquesta funció de restauració social, els clergues han d'adoptar una posició d'avançada, perquè des de la solidesa de les conviccions catòliques tenen l'obligació d'expressar la continuïtat de la tradició; són el darrer baluard de la pàtria. Ells han de prendre la iniciativa en contra dels maçons, jueus, liberals i socialistes per salvar la nació. La política és missió dels laics; la missió dels clergues no és fer política i estar en partits, és impulsar i guiar el moviment de regeneració religiosa i patriòtica, catòlica i nacional: restaurar la fe i la pàtria. Des d'aquí és possible entendre què significa Montserrat o Ripoll com a motor de la renaixença de l'«esperit del poble», concepte d'arrel alemanya que importà el gran conservador Duran i Bas. L'esperit del poble batega, justament, en la tradició.

L'obra de restauració no consisteix en moure una reacció, en anar a la contra. Ha d'afirmar en positiu, encara que ha d'estar amatent davant els enemics de fora i de dins: l'uniformisme de l'Estat burocràtic i els defensors del liberalisme. No han de confondre el Madrid oficial amb Espanya: l'enemic no és pas Espanya, sinó el sistema liberal centralista. Cal restaurar la veritable nació espanyola, recuperada gràcies a la fe i la pàtria, des d'una Catalunya recobrada, conscient de la pròpia personalitat. No es tracta d'anar contra d'Espanya, sinó de salvar Espanya, i cal fer-ho des de l'afirmació de la identitat pròpia de Catalunya. Aquesta identitat ha d'estar amatent també davant dels enemics de dins. Contra els de fora (el centralisme, l'uniformisme, el règim parlamentari, els partits polítics, el liberalisme) cal lluitar. Però a dins també hi ha enemics, els liberals, alguns fins i tot es diuen catalanistes. Si guanyessin potser hi hauria catalanistes, però no hi haurà catalans, perquè s'hauria perdut l'ésser de Catalunya. Aquests catalanistes no poden salvar Catalunya, perquè volen capgirar-la. Els catalanistes són els qui defensen la recuperació de l'ésser tradicional de Catalunya malmès pel liberalisme antipatriòtic.

Liberals i tradicionalistes es tenen un recel mutu. Uns i altres s'acusen de separatistes, per bé que uns i altres parlen de refer Espanya. Uns i altres consideren que l'adversari utilitza el catalanisme per enganyar al públic. En el fons tenen dues concepcions diferents de nació i, per tant, de la nació catalana: entenen Catalunya d'una manera diferent; per això es troben en lluita.

Tenen moltes coses en comú: una crítica de l'Estat fetades de la societat, una crítica al parlamentarisme, l'accidentalisme de les formes de govern i el recel envers els partits. A uns i altres els agraden els moviments, però no els partits. Veuen en comú el catalanisme com un fibló de la regeneració d'Espanya, sigui per fer-hi la modernitat, sigui per recobrar la comunitat perduda.

Però mantenen grans diferències. Uns són més polítics, com l'Almirall, uns altres esmercen més atenció al cos social i a la vertebració social, com Torres i Bages. Uns es defineixen com autonomistes; els altres, per distingir-se, es diuen regionalistes. Uns penegen més cap al presidencialisme, els altres cap a la reconstrucció d'allò que al segle XX en diran corporativisme (la reconstrucció d'una organització gremial d'arrel medieval). Uns són liberals, els altres apunten envers una contrarevolució del nacional-catolicisme. Els dos corrents han estat en una lluita permanent, de vegades suau, de vegades agra, i en alguns moments sagnant. S'han influït mútuament i viuen fraternalment barallant-se. Tenen un patrimoni compartit al qual cap dels dos poden renunciar; no sempre és comú, però necessàriament és compartit. Aquest fet singularitza el catalanisme respecte a d'altres moviments nacionals. En el segle XX tots dos corrents han evolucionat, s'han diversificat i s'han actualitzat. Han sorgit noves perspectives, nous autors, noves tesis, però les grans matrius queden conformades en el segle passat.

D'aleshores ençà han passat moltes coses: la societat moderna i industrial s'ha imposat i potser ja ningú no recorda, ni té perquè fer-ho (excepte els historiadors o els especialistes), les discussions entre liberalisme i tradicionalisme, o si es vol entre revolució i contrarevolució. Però les formes que van adoptar els ideòlegs, i la gent del país, per explicar-se –i les formes que utilitzem nosaltres– són deutes d'unes matrius originàries, que potser ja només existeixen en la història, però que han estat les deus de què procedim i que segueixen configurant una bona part de les nostres reaccions primàries, és a dir, dels nostres prejudicis, de les fílies i les fòbies, dels acostaments i distanciaments; fins i tot de la reflexió sobre una societat que poc o res té a veure amb la de fa més d'un segle, però que, en canvi, en manté la continuïtat; que no és homogènia, sinó plural, com correspon a una societat moderna i que ha situat el conflicte com un dels elements bàsics de la seva configuració moderna; que manté un terreny d'identitat que, a la vegada que és compartit, és també el terreny del conflicte pel predomini d'una o altra de les dues grans concepcions, molt allunyades ja, encara que en un cert sentit encara a prop, de com es configuraren en la seva expressió inicial.

*Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
13 de novembre de 1996*

ANTONI DOMÈNECH

Ètica, cultura i racionalitat

PRESENTACIÓ

A càrrec de Pompeu Casanovas

Per fortuna en aquest país el pensament filosòfic ha canviat molt i de pressa en els darrers deu anys. Per un cantó, hi ha el fet cert del nombre creixent d'investigadors que han tingut l'oportunitat de fer els seus estudis superiors en universitats d'elit europees i nord-americanes. (Després hi ha el problema de la tornada, però ara no és el moment de parlar d'aquest tema). Per un altre, la possibilitat inversa també s'acompleix: cada cop més els bons autors estrangers deixen de ser noms més o menys coneguts per materialitzar-se en cursos i conferències a les nostres universitats.

Però abans que aquesta situació –presentada volgudament pel seu cantó optimista– fos certa, hi ha hagut un esforç d'introducció, traducció i edició prèvia que es remunta als anys cinquanta i que cal recordar que va consumir bona part del temps i del talent de pensadors com Manuel Sacristán, Víctor Sánchez de Zavala o –de l'exterior cap endins– J. Ferrater Mora.

Encara als anys vuitanta, no era fàcil de trobar gent analíticament formada que, més enllà d'un pensament estrictament econòmic, fos capaç d'aplicar la teoria matemàtica dels jocs a la filosofia política o a les ciències socials. (Recordo que aquesta teoria va ser formulada per J. von Neumann i O. Morgenstern l'any 1944). Succeïa el mateix amb la cibernètica, les ciències cognitives i el desenvolupament de la intel·ligència artificial. I també, naturalment, amb l'ús retroactiu dels resultats obtinguts en aquestes noves àrees del saber per repensar els límits de les aplicacions d'aquesta teoria al camp de les ciències socials i al que els filòsofs denominen «racionalitat pràctica». Cal esperar al decenní dels noranta perquè l'obra més important de Jon Elster, *Logic and*

Society. Contradictions and Possible Worlds (1978)¹ aparegui editada en castellà a disposició del gran públic. Igual que l'obra de divulgació més important de Herbert S. Simon, *The Sciences of the Artificial* (1969)².

Les dues obres –la del filòsof de les ciències socials, la de l'economista i científic cognitiu–, presenten divergències profundes de filosofia de la lògica (assenyaladament el valor de la lògica deòntica i el valor de la semàntica de «móns possibles» desenvolupada per J. Hintikka). Però coincideixen en la recuperació de models formals per a l'estudi de la conducta humana real i no merament postulada. Coincideixen en la crítica del plantejament formalista de la racionalitat pràctica a partir de la idea –en el fons prefigurada per Kant– de «límit» del comportament contingentment «possible»: *bounded rationality* (Simon), *limited rationality* (Elster). Els efectes no desitjats de les accions, el pensament desideratiu, els curtcircuits de la nostra ment, els desitjos i creences contradictoris, els desitjos i creences de segon ordre, els efectes de les ordres paradoxals, els auto-enganys commiseratius davant de l'*akrasia* (feblesa de voluntat), les estratègies indirectes (impossibilitat d'aconseguir directament finalitats sense tenir en compte els estats mentals del subjecte) són fenòmens coneguts des de molt antic i teoritzats, e.g., per l'Escola de Palo Alto als anys seixanta. Però no és sinó amb posterioritat, i a causa dels fracassos de les guies dels cursos d'acció humana col·lectiva, que són centre d'atenció preferent en ciències socials i en filosofia de la ciència. Al meu entendre, els fenòmens de tecnificació de l'economia global no fan sinó potenciar també aquest interès.

Donaré dues formulacions a tall d'exemple. La primera és una seriosa i

divertida observació del psicolingüista J.A. Fodor sobre la capacitat humana de metaoperar sobre els propis processos mentals i de manipular situacions a llarg termini; la segona –més esquemàtica– del propi Elster.

(1) «Les persones que han de resoldre grans problemes moltes vegades no es posen a intentar solucionar-los per algun mitjà intel·lectual sistemàtic (o si ho fan, molts cops, si més no, no tenen consciència que ho estan fent). Per contra, tracten de manipular la situació causal amb l'esperança que la manipulació de causes donarà un bon resultat. Les formes com les persones que fan això són notablement idiosincràtiques. A alguns els vaga passejar. D'altres es fiquen al llit. Coleridge i De Quincey fumaven opi. Hardy se n'anava a veure un partit de cricket. Balzac es posava una camisa de dormir. Proust s'asseia en una cambra ensurada i contemplava barrets antics. Déu sap el que no faria el marquès de Sade. És possible, certament, que totes aquestes conductes no siguin més que supersticions. Però existeix el mateix grau de probabilitat que no ho siguin. No hi ha cap raó de principi que exclouï la possibilitat que els estats mentals considerats de gran valor siguin de vegades resultat de causes (literalment) no racionals».³

(2) Esquema de racionalitat –simplificat– de les accions (J. Elster):

1. Donat C (conjunt de creences), la conducta B és el mitjà més adequat per assolir D (conjunt de desitjos).

2. C i D són causa de B.
3. El conjunt són causa de B *en tant que* raons.
4. El conjunt de creences B és internament consistent.
5. El conjunt de desitjos D és internament consistent.⁴

Després vénen una sèrie de precisions sobre plausibilitat inductiva de les creences, informació i desitjos de segon ordre que no ens interessin en la breu mostra de l'estructura.

La crítica de la *rational-social choice theory* serveix de pòrtic introductor a un dels pensadors joves del nostre país que s'ha ocupat amb més penetració de les teories de la racionalitat. El nostre convidat d'avui és el filòsof de les ciències socials Antoni Domènech.

Si m'és permès de banalitzar: té una formació marcadament germànica (amb un tall «sistemàtic», vull dir) però pensa com un anglosaxó (vull dir que és de tradició analítica). Ha estudiat Dret i Filosofia a la Universitat de Barcelona, Sociologia i Filosofia Social a les Universitats de Heidelberg, Manheim (1979-1980) i Francfort (1980-1981), Matemàtiques i Teoria Econòmica a la Universitat Lliure de Berlín (1981-1984, com a becari doctorant del Servei Alemany d'Intercanvi Acadèmic).

Antoni Domènech és actualment catedràtic de Filosofia de les Ciències Socials i Morals a la Facultat de Ciències Econòmiques de la Universitat de Barcelona; coordinador del Departament de Teoria Social i Fonaments de les Ciències Socials de la Universitat de Barcelona; membre del Consell Assessor de la *Revista Internacional de Sociologia* (RIS). Ha estat també Professor convidat al Centre per a la Recerca i l'Anàlisi Econòmic-social (CERAS) de l'Escola de Ponts i Camins de París (1989-1991).

Seria injust acabar aquest currículum sense esmentar el primer mestre d'Antoni Domènech –M. Sacristán, després vindrien Wolfgang Harich i Ernst Tugendhat– i la revista que va aglutinar tota una sèrie de pensadors joves a l'entorn de temes com l'ecologia, el feminisme, la insubmissió i la crítica de les noves formes de dominació– *Mientras Tanto* (nº 1 desembre 1979).

La seva feina en el Consell de Redacció em servirà de pont per presentar l'obra.

Em sembla que hi ha almenys tres dimensions en l'obra d'Antoni Do-

mènech –filosofia de la ciència, economia, filosofia política– i tres eixos principals: la interpretació crítica dels fonaments de la racionalitat pràctica en la cultura occidental (contraposició pensament clàssic/cristià); la recuperació i crítica de la teoria matemàtica dels jocs; la construcció filosòfica dels problemes candents de la identitat contemporània en els processos de globalització de les cultures desenvolupades occidentals. És un mèrit –em sembla– de la seva perspectiva múltiple el veure que el complicat problema de la identitat concreta –un vessant de l'individualisme metodològic que practica– creua, travessa, els problemes derivats de fenòmens col·lectius (estructura Nord/Sud; determinació de relacions polítiques asimètriques; crisis ecològica; atur estructural). Des d'aquesta perspectiva, em sembla un reformador de la Il·lustració en el millor sentit; un filòsof que recupera el gran tema oblidat del segle XVIII: ¿de quina forma el coneixement social modifica –i ha de guiar– les conductes morals individuals i polítiques? ¿com es produeix l'autoconeixement a partir dels coneixements científico-socials i quin paper ha de tenir aquest autoconeixement en la construcció de les conductes individuals i col·lectives? Què és i per a què serveix això que anomenem confusament «identitat»? O el coneixement no és un luxe, sinó una necessitat de primer ordre.

L'any 1986 escrivia significativament a la revista *Arbor*:

[...] la superació de l'actual funció dels experts està en relació de complicació amb la superació de la present funció social de les poblacions. La majoria de constriccions que condueixen a la formació de creences irracionals es relacionen amb la impotència; amb el sentiment experimentat pels ciutadans d'estar exposats sense remissió a riscos i incertituds més o menys confusament percebuts, més o menys temuts, però la gestió dels quals escapa completament a llur control; amb la creixent i fonamentada desconfiança en la capacitat o la voluntat dels experts i dels polítics per tal de contrarestar les amenaces.⁵

Del període 1979-1989 –data de publicació de la seva tesi doctoral– destacaria les reflexions sobre: (1) els intel·lectuals («fenomen de disgregació moral dels individus respecte als seus contextos socials»⁶); (2) la significació

de la crisi ecològica en la recuperació de la visió global per a les anàlisis polítiques⁷; (3) la renovació del pensament d'esquerra davant la crisi de l'esquerra en política formal i el rearmament del neo-liberalisme. Aquest darrer article –publicat quasi en forma de manifest amb Jordi Guiu i Fèlix Ovejero (1986)– conté tesis tan interessants com la següent:

Tesi XII: «És possible repetir a Espanya l'experiència del partit verd alemany? Hi ha diversos motius per ser escèptics respecte a la possibilitat que sigui viable, a curt i a mig termini, la construcció en el nostre país d'un partit polític anàlog als Grünen. Un requisit absolutament necessari per al sorgiment del partit verd en la RFA ha estat el sediment creat en els darrers lustres per l'experiència de les Bürgerinitiativen, un vertader sector públic voluntari que va col·lectar i canalitzar energies humanes contra la degradació del medi ambient, contra l'estructura autoritària de presa de decisions a la RFA, en favor de la solidaritat amb el Tercer Món, a favor dels treballadors immigrants, contra la instal·lació d'armes nuclears, etc.

Aquesta experiència va arribar a crear una xarxa d'organitzacions i institucions alternatives que compleixen missions de coordinació dels moviments, emmagatzemament i transmissió d'informació, assessorament legal de persones o grups de persones afectades per externalitats negatives del sistema, foment d'activitats generadores d'externalitats positives tals com granges i empreses no lucratives alternatives, psicoteràpia de grups, etc.⁸

¿Comencen a veure la importància d'una reflexió seriosa sobre els mitjans i les finalitats, i sobre els processos que possibiliten o impedeixen el funcionament de les organitzacions?

El que està clar és que el concepte de «política» va avui lligat a gent, a problemes de la gent, a l'autonomia de la gent per a decidir i als mitjans que la gent té per a plantejar-se clarament mitjans i fins. ¿Però com? L'articulació dels moviments socials com a tals moviments no respon a la mateixa estructura que els partits clàssics.

Em sembla que la reflexió més

general fins ara d'Antoni Domènech és un intent de respondre de soca-rel aquesta pregunta, encara que sigui indirectament, anant als marcs generals de reflexió cultural que delimiten la manera de plantejar els problemes en la nostra cultura. Em refereixo a l'exercici d'hermenèutica racional que és el seu llibre *De la ètica a la política. De la razón erótica a la razón inerte* (1989)⁹. El llibre es basa en la sana idea que els problemes són desvinculables del llenguatge amb què es van formular històricament, i que, per tant, és possible recuperar el pensament de Plató, Hobbes, Leibniz o Kant retraduint la seva forma expressiva i salvant el nucli conceptual.

Es tracta d'una aplicació molt original de l'aparell formal de la teoria dels jocs a la dilucidació del tipus o mode de racionalitat cultural que subjeu als pensadors ètics i polítics, dels grecs als nostres dies (amb el salt dels pensadors medievals apuntats, e.g., per O. von Gierke). El que interessa a la reflexió és el contrast més que no el pas entre la civilització grega i la nostra, i entre el tipus d'individu auto-governat, auto-constituït de la civilització grega i de la civilització cristiana. Fixem-nos que és una interpretació força distinta a la proposta de Xavier Rubert de Ventós (en aquest mateix Cicle).

Anomeno racionalitat pràctica «inerte» al conformisme filosòfic amb els desigs i les preferències «donats», a la concepció plana de l'aparell motivacional humà (amb

un primer ordre de preferències ingovernables) i a la pretensió que, per dir-ho amb Hume, la raó humana no sigui 'sinó la seva obedient serventa'. Anomeno «racionalitat eròtica» –en el sentit de Plató– a la que aspira a criticar racionalment els desigs i les preferències, a la que és capaç de reconèixer profunditat (amb ordres de preferències de graus superiors a u) en l'ànima humana, a la que és capaç no solament d'escollir el millor curs d'acció, sinó també el millor desig.¹⁰

Veuen l'interès d'Antoni Domènech per l'obra d'Elster? I per la de Habermas i per la construcció alternativament d'un «espai públic racional» i d'una «identitat racional»? De fet, el nostre autor d'avui ha proseguit l'esforç d'introducció d'ambdós pensadors en l'àmbit hispànic. És el darrer vessant que esmentaré: va prologar *Història i crítica de l'opinió pública* (1962), la tesi doctoral de J. Habermas; també ha escrit una interessant presentació d'un corolari de l'obra d'Elster¹¹.

No hi ha espai públic contemporani possible sense la construcció racional d'una identitat individualitzada en la qual cadascú sigui lliure per –al seu torn– fabricar-se criteris de racionalitat de creences i desigs. Però aquesta «fabricació» no és mai individual, sinó social, i, per tant, millor ser-ne conscient i atrevir-se al coneixement social necessari per a la transformació de si mateix, per a l'auto-coneixement. Així, «una

tasca central de l'ètica social i de la filosofia política és buscar conceptes metapsicològics normativament adequats d'identitat personal»¹².

Resultaria fàcil presentar aquesta posició com la d'un «racionalista exacerbant», i trobar un dels fonaments humans de la idea de «norma» utilitzada en l'estricta separació simbòlica entre expressions descriptives i prescriptives. Però el problema posat de manifest per Antoni Domènech no és aquest, sinó el de les possibilitats i límits de construir junts, col·lectivament, una societat en la qual el valor de les preferències hagi estat personalment acordat. Sembla que el dilema sigui: o consciència de cadascú davant dels problemes col·lectius, o inconsciència col·lectiva de la generació individual dels problemes.

Acabaré amb una cita d'un pensador anglès força popular a l'Anglaterra del segle XVIII, el Dr. Johnson, que pot ajudar-nos a centrar el tema:

La vida és curta i no hem de dedicar massa temps a ocioses deliberacions sobre com l'hem de viure: les deliberacions, pels qui les inicien amb prudència i les continuen amb subtils, després de molt pensar, han d'acabar en la sort.

Preferir un futur model de vida a un altre, basant-se només en raons, requereix unes facultats que el nostre Creador no ha considerat oportú d'atorgar-nos.

D'una carta del Dr. Johnson a J. Boswell (21 d'agost 1766)

Notes

1. Publicada per John Wiley & Sons, Chichester, New York, 1978.

2. Publicada per MIT Press, 1969.

3. Jerry A. Fodor, *El lenguaje del pensamiento* (1975), Ed. Alianza, Madrid, 1984, pp. 218 i s.s.

4. J. Elster, «Introduction», *Rational Choice*, J. Elster (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1986, p. 12

5. *Arbor*, nº 481, T. CXXIII, gener 1986, p. 41.

6. «El aura perdida, el ritual restaurado. (Apuntes fragmentarios sobre intelectuales y dominación burguesa)». *Mientras Tanto*, nº 1, 1979: 77-91.

7. «Comunistas y ecologistas en la lucha por la paz» *MT* nº 7, 1973: 57-78.

8. «13 tesis sobre el futuro de la izquierda», *MT* nº 26, 1986: 35-60.

9. Publicat per Ed. Crítica, Barcelona, 1989.

10. *Op.cit.* pp. 22-23

11. J. Elster, *Domar la suerte* (1988), Ed. Paidós, 1991.

12. «Individualismo ético e identidad personal» a R. Aramayo, J. Muguerza i A. Valdecantos (comp.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 29-42.

Per a mi és un honor participar en aquest cicle de conferències, i a més d'un honor és un plaer que el cicle estigui dedicat al professor Aranguren, pel qual en vida vaig tenir molt d'afecte i admiració, tant com a filòsof com, sobretot, pel seu valor cívic.

El tema que em va proposar en Pompeu Casanovas és un tema que en certa manera és enverinat. No vull pas començar per allò que els clàssics deien *captatio benevolentiae*, captar la benevolència del públic explicant la complicació i el caràcter dificultós del tema. No ho faig per això, però vull destacar la complicació del tema perquè tinguem clar on ens endinsem i evitar falses esperances sobre el que pugui donar de si aquesta conferència.

La dificultat del tema té dues arrels: la primera perquè es tracta de rètols molt grandiloqüents: què més gran i important que l'ètica, la racionalitat i la cultura. Polítics, sindicalistes, acadèmics, clergues, professionals, gent del carrer, tots ens omplim la boca d'aquestes paraules i concitar-les, les tres alhora, sembla convidar a fer un exercici o bé buit o bé superficial; o el que és més de témer: ambdues coses alhora.

Però, a més que es tracta de tres grans i grandiloqüents rètols, que tots ens posem a la boca, també es tracta de rètols –diguem-ho així– circumeloqüents, és a dir, són mots que s'usen moltes vegades al·lusivament a manera de consignes greixoses, amb les quals hom pot empastifar-se les mans perquè no sap bé com agafar-les; vessen pertot arreu.

A ningú no se li escapa, d'antuvi, que entre les nocions de racionalitat, ètica i cultura, poden haver-hi tensions. És a dir, tots sospitem –i no cal ser filòsof professional per adonar-se'n– que, amb alguna noció intuïtiva que tots tenim de racionalitat, la racionalitat pot topar, primerament, amb l'ètica, oi? Pot ser que hom pensi que allò més racional sigui fer una cosa, i que, en canvi, hagi promès de fer el contrari; i no complir una promesa, en principi i en qualsevol concepció que hom tingui de l'ètica, és una conducta poc ètica. Aleshores, la racionalitat ens portaria a no complir la promesa, i l'ètica ens portaria a complir-la –o això, almenys, sembla d'entrada, que aquesta contradicció hi és.

En un altre sentit també hi ha una tensió entre ètica,

racionalitat i cultura. Perquè si volem una ètica racional, si d'una o altra manera podem compondre aquestes tensions que sembla que es poden donar entre l'ètica i la racionalitat, serà per fer una ètica el més universal possible. I per altra banda tots sabem –i tampoc en aquest cas no cal ser un filòsof professional o un científic social professional per veure-ho amb claredat– que la cultura és una cosa plural i diversa: hi ha moltes cultures al món, i per tant sembla que si volem una ètica racional amb pretensions universalitzadores, ens trobarem amb una tensió entre aquesta ètica vàlida per a tots els pobles i totes les cultures i el fet de la diversitat cultural i el seu reconeixement. Aquells als qui importi –i a mi m'importa– la diversitat cultural s'adonaran immediatament que aquí hi ha problemes.

És a dir tenim tres grans mots: ètica, cultura i racionalitat que en principi conciten tota mena d'adhesions possibles: Qui vol ser irracional? Molt poca gent declara paladinament que vol ser-ho. Qui s'oposa a la cultura? Els polítics, almenys teòricament, no; i és difícil trobar qui digui que no vol la cultura, que la vol destruir o que es declara anticultural. D'altra banda, també, l'ètica, la gent l'aprecia; jo no conec gent que la menystingui i que digui que vol fer el mal i males accions. Si trobéssim algú així, seria molt ximple, perquè si algú vol fer el mal el millor és proclamar hipòcritament just el contrari, fer-se l'ètic.

Per tant, són paraules que tothom defensa però que, al mateix temps, estan en tensió entre elles. No sempre quan hom és racional –en el sentit trivial i normal de racionalitat– pot ser ètic, i si es vol una ètica mínimament racional i universal –que aspira a valer per a tots els pobles, o tots els temps, o transculturalment–, aleshores es troba que això topa amb una cosa que, en principi, tots apreciem: la pluralitat i la diversitat cultural.

De tot això, els voldria parlar avui, de les tensions que hi ha entre aquests grans conceptes que, en principi, tots acceptem com a mots seductors, als quals no podem negar l'aquiescència. Ara bé, abans de començar els voldria dir que hi ha dos procediments que jo rebutjo, o que em semblen poc fèrtils filosòficament i intel·lectualment, i segurament també poc fèrtils políticament o culturalment, però a mi m'importa si són fèrtils filosòficament, perquè aquest és un curs de filosofia. Una d'a-

questes maneres d'enfrontar-se a les possibles antinòmies que hi ha entre aquests tres grans mots seria utilitzar aquests mots d'una manera circumeloqüent, elusivament, a l'estil de dir: és possible que hi hagi antinòmies, però el que volem és una ètica universal i per tant racional, i per tant respectuosa de la diversitat i la pluralitat cultural. I amb aquest expedient retòric s'ha acabat la discussió: simplement es nega que hi hagi antinòmia i es proclama que les tres coses són maques i, per tant, han de ser possibles alhora.

Bé, la idea que l'ètica pot ser racional i que ha de ser universal i que, en certa manera, s'ha de respectar la pluralitat de les cultures, és una idea –com ha suggerit Pompeu Casanovas– d'origen il·lustrat.

Ell m'ha presentat molt generosament com un reformador de la Il·lustració i jo accepto el títol malgrat que em sembla massa honor per a mi. És a dir, jo voldria defensar els ideals de la Il·lustració, defensar que hi ha la possibilitat d'una ètica racional i compatible amb la diversitat cultural, però fer-ho sense tripijocs, és a dir, no suposant que no hi haurà conflicte, sinó estudiant el conflicte i tractant de resoldre'l. Aquest és l'exercici que vull fer avui.

Rebutjo primer, per tant, una defensa purament retòrica de la Il·lustració, crec altrament que hi ha defenses purament retòriques de moltes coses. Per exemple, és molt evident, almenys per als qui estem entre la filosofia i la teoria econòmica, que entre les formes conegudes de socialisme i l'eficiència econòmica hi ha una tensió. En general, els experiments socialistes del segle XX, a part de molts altres defectes, han tingut el defecte –que finalment és el que n'ha provocat l'enderroc– de la ineficiència econòmica. Aquest és un problema real per a tothom que es digui d'esquerres o que es reclami d'una tradició més o menys socialista. Però seria absurd –i és un expedient purament retòric que no resol res– dir que, no obstant això, el que volem és un socialisme que sigui eficient. Això no resol res. Primer s'ha de veure quina és la tensió que hi ha entre dos conceptes: socialisme i eficiència. En el nostre cas hem de veure la possible tensió o antinòmia entre ètica, racionalitat i cultura.

En segon lloc, rebutjo també –i m'hi entretindré menys– una forma que podríem anomenar posmoderna. El posmodernisme, en general, consisteix en una mena de suïcidi intel·lectual, mitjançant el qual hom renuncia a resoldre tots els problemes filosòfics i polítics que es plantegen i accepta, simplement, que es viu molt bé sense solventar-los. Jo entenc d'aquesta manera Gianni Vattimo quan parla del *pensiero debole*, el pensament feble, que em sembla una *boutade* d'«espavilat» però tan ximple en el fons com parlar d'una lletja bonica o d'una bona maldat. El posmodernisme és una cosa molt eficaç publicísticament, però que no té cap mena d'interès científic o acadèmic, jo no he vist mai en cap congrés seriós de filosofia a Vattimo o altra gent que escriu i fan molt ressò als diaris. Si els entenc bé –perquè costa una

mica–, proposen que si hi ha antinòmia entre coses totes elles molt boniques, simplement acceptem que hi són i que és impossible resoldre-les.

És a dir, suposant que hi haguessin problemes irresolubles entre els conceptes d'ètica, racionalitat i cultura, si hom volgués fer un treball intel·lectualment seriós tindria molta feina al davant. Per exemple, matemàticament hom pot provar el que s'anomena teoremes d'impossibilitat. Jo recordo que quan era petit m'impressionaven molt els contes dels germans Grimm que em llegia la meva àvia, sobretot aquells contes –que no sé si vostès els recorden o tenen la mateixa sensació de tortura– en què un nen està enmig d'un d'aquells boscos meravellosos alemanys de la Selva Negra i se li apareix una fada madrina que li dona la possibilitat de satisfer cinc o sis desitjos. Aquests contes alligonaven sobre com és de difícil fer possibles els cinc o sis desitjos alhora, i a mi això m'impressionava molt: quatre o cinc coses que semblen meravelloses però que semblen impossibles de realitzar alhora. En matemàtiques, quan hi ha quatre o cinc coses que són molt boniques i desitjables per les seves propietats formals o substantives, es fa un exercici que es diu: provar un teorema d'impossibilitat, i hom prova que és impossible satisfer quatre o cinc condicions a la vegada. En teoria econòmica hi ha una munió de teoremes d'impossibilitat interessants. El que em semblaria honest per part d'un posmodern, en lloc de complaure's en l'esterilitat i en la «feblesa», és fer un exercici formal i disciplinat de provar que és impossible de satisfer tres, o quatre, o cinc, o sis coses simultàniament.

Jo em proposo fer aquí un exercici autocrític, que espero que acabi quedant clar, de defensar la vigència de l'ideari il·lustrat. Però no ho vull fer –repeteix– per la via circumeloqüent d'emprar nocions tan greixoses de racionalitat, ètica i cultura que desapareguin totes les possibles antinòmies, sinó per la via d'explorar aquestes antinòmies, de treure'n l'entrellat, d'arribar a les seves arrels conceptuals i històriques, i, finalment, si és possible, de fer veure la possibilitat de mitigar-les o dissoldre-les, i, molt important, d'estimar el preu filosòfic, o intel·lectual o polític o cultural, que hem de pagar per aconseguir mitigar les possibles antinòmies existents entre aquests grans mots, que, en principi, a tots ens interessa no solament conservar i estimular, sinó fer simultàniament compatibles.

Amb aquest exercici es tracta de perfilar filosòficament els conceptes, de fer-los magres –de desengreixar-los– i d'estudiar-los amb cert detall. Estudiaré, doncs, ara, què volem dir amb l'ètica, o quines possibles concepcions en podem tenir; què volem dir de la racionalitat, o quines possibles concepcions en podem tenir, i, per últim, de la cultura, i veure en quines accepcions aquests conceptes topen i són incompatibles i en quines accepcions no ho són. Això és el que hem proposat aquesta nit.

Pel que fa a l'ètica, voldria dir que, en principi, en tenim dues concepcions *formals* diferents i antagònics

ques. I, després, dues concepcions *substantives*, de fons –també antagoniques– del que és l'ètica. Vull, per tant, presentar aquestes quatre concepcions. Al final, veurem amb quina ens quedem.

Des del punt de vista formal, podem tenir una concepció que anomenaré *deontica* del que és l'ètica. D'acord amb les concepcions deontiques o normatives –de norma– del que és l'ètica, la bona vida, les accions bones de la gent són aquelles que es conformen a un conjunt de regles o normes exteriors a l'individu. Per exemple, diríem que té una vida bona l'individu que respecta els deu manaments o els preceptes corànics o les normes Kasher talmúdiques, i simplement definim la bona vida com: con-formarse, adaptar-se, plegar-se, o respectar, o seguir, o observar, o secundar –com vulguem dir-ho– unes normes exteriorment fixades. Un exemple molt clar és el dels deu manaments, que dona Déu a Moisès, i aquest accepta i transmet als homes. Ser bo és complir els deu manaments, i portar una vida bona és complir aquestes normes que són externes, que ha donat Déu.

Aquesta és una concepció del que és l'ètica, i voldria fer observar dues coses –després n'observaré més–: que ser bo i fer accions bones és, simplement –tot i que no vull dir senzill–, conformar-se amb un codi extern de normes, com els deu manaments. Es tracta de notar que aquesta concepció de l'ètica és psicològica, és a dir, no importa com siguem els humans, com siguin els individus. Senzillament, ser bo o dolent passa per respectar o violar un codi extern a nosaltres, i tant és que siguem neuròtics, intel·ligents, ximples; no importa la psicologia.

Després, m'interessa fer notar dues coses més: una és que pressuposa els individus tal com són, siguin com siguin, sense fer averiguacions al respecte; pressuposa que existeixen individus, per sempre, persones plenament formades que no tenen perquè canviar al llarg de la seva vida, i a les quals es dona un codi ètic de conducta –des de fora, un codi normatiu. Aquesta és una concepció formal de l'ètica.

L'altra concepció formal, oposada a aquesta, és una que podem denominar *aretaica*. *Aretaica* és un mot derivat del grec *areté*, que volia dir excel·lència i que –malament, però es pot acceptar– es pot traduir per virtut. D'acord amb aquesta concepció, la bona vida, les accions bones, tenen a veure, i només tenen a veure, amb el cultiu de l'excel·lència personal, el cultiu de les virtuts amb un sentit de superació personal; no hi ha un codi extern, sinó en sentit íntim de ser excel·lent a la vida en qualsevol cosa. No importa si tocant el violí, si donant una conferència, si sentint-la, si fent política, si ajudant... Hom té un sentit del que és l'excel·lència personal i tracta d'emular aquest ideal d'excel·lència que té, i d'adaptar-hi la seva vida. Això sembla una mica estrany, però els vull advertir que aquesta ha estat la concepció dominant de l'ètica en tota la resta de grans cul-

tures conegudes. Els grecs van tenir aquesta concepció, els romans, que eren una petita província intel·lectual dels grecs, per descomptat, i totes les tradicions civilitzadores orientals, acabant en els diversos budismes, van tenir aquesta idea del que era comportar-se bé. A un oriental, que ningú no li expliqui que l'ètica és un codi extern i que ser bo o dolent depèn del fet que respecti o no un codi extern o un manament, perquè tenen una idea de l'excel·lència, de la superació personal i de la virtut personal. I, molt idiosincràticament, les cultures semítiques –en particular la cristiana, la jueva i la islàmica– han estat les úniques altes cultures conegudes que han tendit a una concepció deontica i no pas aretaica: una concepció de codi, de ser bo o dolent d'acord amb com hom s'ajusti a un codi que és extern als individus. Són dues concepcions de l'ètica i no tracto ara de defensar una enfront de l'altra. Són dues concepcions radicalment diferents des d'un punt de vista formal. És molt diferent entendre la bondat en termes de cultiu de l'excel·lència personal i de superació personal, o entendre-la com a no-violació d'un codi extern de conducta.

Després hi ha dues concepcions substantives de l'ètica que també són antagoniques. Podem entendre que la bona vida –i l'ètica sempre tracta de la bona vida, de la vida bona de la gent– té a veure necessàriament amb l'impacte que deixem –si voleu quan ens morim– sobre el món. Haurem tingut una bona vida si hem tingut un gran impacte sobre el món –naturalment positiu–. Una bona vida en aquesta concepció d'impacte de l'ètica és tant més bona quan més impacte tingui sobre el món; i ara no importa l'impacte que cadascú consideri que és bo tenir sobre el món. Potser, simplement, deixar el món millor del que se'l va trobar en algun sentit d'aquesta paraula: complaure Déu –també és una ètica d'impacte: si complac Déu he tingut vida plena perquè Déu forma part del món, i a més l'ha creat–, tenir molt d'èxit en el món dels negocis, o de l'art, o de la ciència, etc.

Però hi ha una concepció substantiva de l'ètica diferent i antagonica d'aquesta, que és entendre l'ètica com un repte i no pas com un impacte. Des d'aquesta concepció de l'ètica no diríem que una vida bona o plena és la que ha tingut un gran impacte sobre el món, sinó que diríem que una bona vida es mesura per l'habilitat que hem tingut al llarg del nostre cicle vital per enfrontar els reptes que se'ns van plantejant. Fins i tot, si hom és un sibarita de l'ètica en aquesta concepció, per l'habilitat per autoproposar-se reptes i vèncer-los.

Per exemple, podríem pensar que una persona que ha mort del tot miserable, com un artista fracassat, posem per cas, ha tingut una vida plena si va fer allò amb autèntica vocació d'artista, encara que no tingués un gran talent, encara que no deixés cap impacte sobre el món, i això el satisfia: s'ho va plantejat com a repte i com a repte el va superar. Des d'un punt de vista d'impacte, aquest artista que ha fracassat hauria tingut una mala vida; en canvi, des del punt de vista del repte podria

haver estat una gran vida. Al contrari, una vida com la del Dalí, que va estar coronada per èxits mundans de tota mena, segurament, si hem de fer cas de les seves biografies, va ser, des del punt de vista de l'ètica del repte, infeliç i desgraciat. Però, des del punt de vista de l'ètica de l'impacte va ser una grandíssima vida.

Hem de triar quina concepció substantiva de l'ètica adoptem: si entenem que la bona vida és deixar molt impacte en el món, no importa ara si aquest impacte és ser milionari o complaure Déu, o si entenem que una vida bona és l'habilitat per sortejar els reptes que la vida ens planteja. Tot i recordant que es pot fracassar quant a l'impacte i, malgrat tot, haver viscut una vida molt plena des del punt de vista del repte.

Ara tenim com una mena de quadricromia. Tenim dues concepcions formals antagòniques de l'ètica: l'ètica deontològica, de codi extern, contra l'ètica aretàica, de l'excel·lència i la superació personal. I dues concepcions substantives molt abstractes de la bona vida: l'ètica de l'impacte enfront de l'ètica del repte.

Ara, apartant-nos de l'abstracció conceptual, i entrant una mica en la història real, diré que, en general, les tradicions metaètiques, és a dir, de concepció del que és l'ètica, de totes les cultures semítiques són tradicions deontològiques, i, sovint, d'impacte (complaure Déu, guanyar molts diners –com en el cas del cristianisme reformat calvinista). Vull dir que la nostra tradició cultural ha tendit, metaèticament, a una concepció, formalment, deontològica –els deu manaments– i, substantivament, d'impacte. Es pot dir, perquè prenguem això que acabo de dir *cum grano salis*, amb precaució, que no necessàriament, ni formalment ni conceptualment, la concepció deontològica ha d'anar lligada a la concepció d'impacte. No podríem descartar a priori la idea d'una bona vida com a superació dels reptes posats per normes morals externes. De fet, en certa mesura, Kant es pot interpretar així, és a dir, com algú que és partidari d'una ètica deontològica, i al mateix temps d'una ètica del repte. En general, i per al que aquí interessa, històricament –tot i que no hi ha cap necessitat conceptual que sigui així, però hi deu haver una necessitat psicològica–, les ètiques deontològiques, de codi extern, van amb les ètiques d'impacte. De manera que la quadricromia, ara, en la pràctica, es redueix a una dicotomia: tenim ètiques aretàiques de repte –les del món antic i les civilitzacions orientals–, i ètiques deontològiques d'impacte, que és la concepció dominant del que és l'ètica en les tradicions semítiques.

Totes les tradicions metaètiques clàssiques: Sòcrates, Plató, Aristòtil, i les postclàssiques i hel·lenístiques, l'Stoa, Epicur, així com les orientals, assenyaladament els budismes, són ètiques aretàiques i de repte, aquí no hi ha excepció, i això es pot dir amb certa fermesa. I no hi ha prova més clara de tot això que el fet que és pràcticament impossible trobar un sol filòsof antic o un sol filòsof budista que no insisteixi *uno ore* que ésser virtuos, seguir la senda de la virtut i del cultiu de

l'excel·lència personal és plaent, resulta un plaer, i no pas un sacrifici, com en les concepcions deontològiques de l'ètica. Per a aquestes, respectar els deu manaments és un sacrifici, que potser hem de pagar per ser morals, però pocs diran que els resulta un plaer respectar els deu manaments. A a cap teòleg cristià no se li ha acudit dir que respectar els deu manaments és un plaer molt gran a la vida; dirà que s'ha de fer, que és bo fer-ho, que, si no, no es té una vida bona, que, si no, es peca, etc. Totes les ètiques de codi són així, tant se val que siguin cristianes com atees, no plantegen que respectar normes sigui agradable. Però tots els filòsofs antics i totes les ètiques aretàiques han insistit que si hom cultiva fins al final l'excel·lència i la virtut personal, això resulta el plaer més gran de la vida.

Ara entrarem en el gran rètol de la racionalitat. Jo faré una definició ben senzilla de racionalitat, i insistiré que el que em sembla fèrtil en filosofia és emprar conceptes magres i no conceptes greixosos, i conceptes magres són conceptes molt senzills. Definiré racionalitat dient que és racional una vida que porta al millor per a un mateix tal com ho entén un mateix. Aquesta definició és problemàtica i no vull pas amagar-ho, però pel que aquí ens interessa ja n'hi ha prou. Amb aquesta definició de racionalitat, tots entenem que té a veure amb la felicitat. És a dir, és racional qui, en algun sentit de la paraula, busca el millor per a si mateix i la seva felicitat. I ara tots entenem immediatament que això, en principi, pot topar amb l'ètica. Podem dir que és un concepte egoista de racionalitat, etc. Però, abans de precipitar-nos a dir que això xoca amb l'ètica i amb la conducta ètica i amb una vida bona, hem de recordar que hi ha concepcions diferents de l'ètica. Contrastarem aquesta idea senzilla de racionalitat amb les diferents concepcions ètiques que acabem de repassar més amunt.

Hem dit que és racional una vida que porta el millor per a un mateix i tal com un mateix ho entén, és a dir, que és racional una persona que fa el que li dona la gana, i que el que fa és satisfer al màxim les seves preferències, els desitjos que té en un moment determinat. I aquesta és, de fet, la definició estàndard de racionalitat, per exemple, en la teoria econòmica. La teoria econòmica funciona perquè suposa que tots els agents són així, són racionals en aquest sentit.

En allò en què no entra amb detall la teoria econòmica ni la major part de les teories formals de la decisió és en una pregunta que sí m'agradaria que ens ocupés aquí una estona. Si és racional qui maximitza la satisfacció de les seves preferències, ens hem de preguntar si: a part de satisfer les preferències que té, pot també triar les seves preferències, o no? La pregunta sembla ximple. Jo sóc racional i sóc feliç si totes les coses que vull les puc aconseguir, no? Però, he pensat en el valor de les coses que vull? Sóc prou lliure com per, a més a més, triar les meves pròpies preferències?

És el problema al que es referia abans en Pompeu sobre les anomenades –els filòsofs i els matemàtics som

molt pedants—metapreferències, preferències sobre preferències.

Aquí tenim males notícies per a la tradició judeocristiana, també. La tradició judeocristiana té una concepció molt pessimista i terrible de l'home. Això va segons la interpretació que es faci del cristianisme, i la meua és molt luterana, molt protestant. Per a mi el text fonamental del cristianisme és l'Epístola als Romans de St. Pau. I St. Pau hi diu una cosa tremenda, que el món catòlic ha intentat mitigar, i a la qual el món protestant ha tret tota la punta. A l'Epístola als Romans, St. Pau diu que en l'home no hi ha gairebé res de bo, i allò poc que hi ha, ha estat instil·lat per l'Esperit Sant. És a dir, l'home per si mateix no és capaç de res de bo. Jo ara no em voldria entretenir en disquisicions teològiques, però observaré que tot això té a veure amb el concepte profundament agustiniana de la natura caiguda de l'home; és a dir, tots estem assenyalats i tocats pel pecat original, i un cop tocats pel pecat som perdudament dolents, i allò poc que tenim bo és solament perquè hem estat tocats per la gràcia. El cristianisme clàssic—Sant Pau, Agustí i Luter—és un cristianisme que creu en la predestinació: o hem estat o no hem estat tocats per la gràcia, la major part no ho hem estat, i si hom no ha estat tocat, es condemna. Hem de suposar que els més no hem estat tocats per la gràcia, i com deia Sant Agustí *gratia gratis data*, és a dir, Déu reparteix la gràcia gratuïtament i capritxosa, a qui li dóna la gana. Uns pocs, que han estat tocats per la gràcia, podran ser bons i se salvaran; i uns molts, que no hi han estat tocats, es condemnaran. I des de la nostra concepció estem o no tocats per la gràcia i predestinats. Per al cristianisme reformat—que en realitat és una restauració de l'esperit paulí, que en realitat és l'autèntic fundador del cristianisme com a tradició cultural—, l'home simplement no té res a apel·lar. Per als catòlics sempre hi ha la idea que el que hom faci en vida té conseqüències causals que el portaran a salvar-se o condemnar-se. Però això per a Lutero és mal cristianisme; el cristià autèntic, faci el que faci a la vida, està o no està tocat per la gràcia, i es condemnarà o no es condemnarà.

En aquesta concepció antropològica del cristianisme no hi ha pas lloc per a l'autocreació—diguem-ho així—per fer-se o refer-se un psicològicament. És a dir, l'home és totalment impotent pel que fa a la seva creació, o al cultiu d'una determinada excel·lència personal, i hi ha una gran discussió al començament del cristianisme quan determinats autors—els pares de l'Església amb molta força, i Agustí, qui dóna el cop definitiu—lluiten contra el que ells anomenen *hybris* pagana, supèrbia pagana. Perquè per als primers filòsofs i teòlegs cristians, el gran pecat dels grecs és haver pensat que l'home podia ser capaç de modelar-se, d'autoelegir-se, i, en particular, de refer-se, de fer-se com a persona. L'home tenia unes preferències, una determinada personalitat—recordeu que a la Vulgata es diu que l'home ve al món amb una ànima i una personalitat *ab initio et ante sae-*

cula, és a dir, un cop hi ha la concepció feta, tot està decidit, fins al final—. I la concepció dels grecs era del tot diferent, com les de les filosofies budistes. Buda deia que érem *anatmans* (sense ànima), és la idea que no existíem com a individus, que la nostra individualitat era una il·lusió social que al llarg de la vida—i això ho ensenya més Aristòtil que Buda—el que fem és construir la nostra personalitat: escollir com volem ser, les nostres preferències, auto-fer-nos i auto-modelar-nos. I això va ser una cosa insuportable per a Agustí i per al cristianisme. Aquí es bifurquen totalment cristianisme agustiniana i cultura grega. El que ara ens interessa és que hi ha una concepció profundament paulina i agustiniana, d'acord amb la qual ni tan sols podem parlar de triar les nostres preferències, això seria supèrbia pagana. Tenim les que tenim, i simplement hem d'anar tirant amb elles.

M'agradaria citar dos filòsofs moderns que han passat per ser molt crítics del cristianisme, que són Hume i Nietzsche, i fer veure fins a quin punt, aquesta idea paulina els impregna totalment. Hume va dir—i és d'alguna manera el començament de la filosofia pràctica moderna—que les passions manen i que la raó es limita a triar els mitjans per satisfer-les, i això vol dir que no podem escollir ni mitigar ni ordenar ni racionalitzar, en cap mesura, les nostres emocions, i ja no parlem de les nostres preferències. Els nostres desitjos estan donats, i la raó és purament una serventa d'això. La raó serveix per satisfer uns desitjos intocables. Nietzsche, que era explícitament i violentament anticristià, va atacar, en canvi, com pocs filòsofs moderns ho han fet la vella equació clàssica, socràtica, d'acord amb la qual virtut i llibertat eren igual a felicitat. Nietzsche ho va fer dient explícitament que era absurd pensar, com els grecs, que els homes i les dones es podien escollir en certa mesura a si mateixos.

Plantejat aquest dilema que tenim ara, veiem que hi ha una tradició clàssica que pensa que sí, que podem triar les nostres preferències i que des d'un determinat punt de vista ens podem automodelar, i que ser feliços o buscar la felicitat en la vida té a veure amb com ens construïm nosaltres a nosaltres mateixos. D'altra banda, l'altra tradició és totalment pessimista, la de Pau i Agustí, que culmina en l'època moderna amb Lutero i que ha estat tremendament influent sobre la filosofia pràctica moderna, que pensa que tot això és supèrbia pagana i que l'home és tal com és i no es pot refer: l'ha fet Déu o qui sigui—fins i tot la selecció natural, perquè no solament hi ha autors teològics, sinó també explícitament ateus en aquesta tradició—, tal com és, i no té cap capacitat d'autoelecció. És una natura caiguda, tocada pel pecat original i no pot fer-hi res.

Pel que fa a la tria de les pròpies preferències, pot semblar com fer volar coloms i voldria posar uns exemples per baixar a terra i contrastar si a tots ens sembla tan fantàstic—en el sentit d'il·lusori o superb—com pensaven Pau, Agustí i la tradició semítica això de triar-se a un

mateix. Què pot voler dir això de triar-se a un mateix? De fet, per acció o per omissió –segons la tesi d'Aristòtil– constantment ens fem a nosaltres mateixos. O, per dir-ho com respon Buda la pregunta –que sembla de l'Almodóvar–: «què he fet jo per merèixer això? Tot; ets responsable de gairebé tot el que et passa». És una tesi dura. Certa idea de la compassió cristiana –sigui dit de passada– té a veure amb la negació d'aquesta tesi budista. Tothom és un pobrissó perquè ningú és responsable del que li passa. Un no està tocat per la gràcia o ha tingut molts problemes. El pessimisme antropològic comporta una mena d'irresponsabilitat total, i el budisme o les tradicions paganes són tradicions que han estat acusades –segurament amb raó– pel cristianisme d'*obturatio cordis*, de cor dur, perquè tenen un sentit més agut de la responsabilitat personal, de com un és i del que tria.

Què pot voler dir això de triar-se a un mateix? Ara posaré un exemple del que Aristòtil i els grecs anomenaven *akratia*, que vol dir manca de poder sobre un mateix i l'han traduït malament, primer al llatí i després a les llengües modernes, com a «debilitat de la voluntat».

Posaré un exemple molt senzill. Hom podria considerar que això de veure al migdia els culebrons de TV3 o els veneçolans de TV1, no és el que més li agrada que li agradi, i que li agradaria ser la classe de persones que, en lloc d'estirar-se al sofà després de dinar i mentre fa la becaina a veure aquests culebrons, és un expert i sap gaudir de la música de Mozart o de les novel·les de Tolstoi o de qui sigui. Aleshores hom es proposa fer-ho perquè és qui li agradaria ser: algú al qui li agrada Mozart o Tolstoi, que té uns costos d'entrada molt superiors a veure un culebron. Aleshores, aquesta persona pot fer dues coses: tractar d'escoltar Mozart i comprar-se llibres que l'introdueixin en la música de Mozart, pot fer l'esforç; o també pot fer una altra cosa, dir, bé, m'agradaria ser això però de moment avui veig el culebron i demà ja m'ocuparé de Mozart. I així passa el temps, i hom acaba els seus dies veient culebrons. El mateix valdria per fumar o deixar de fumar, que és un tema més punyent. Hom pot pensar «m'agradaria ser el tipus de persona que no fuma», o «m'agradaria no desitjar fumar», o «desitjo no desitjar fumar». Tot això són preferències de segon ordre: desitjos sobre desitjos. I tots en tenim; és absurd negar-ho. Tots tenim desitjos de segon ordre perquè tots tenim idees sobre la persona que ens agradaria ser: una altra cosa és que ho aconseguim o no. Tots hem intentat deixar de fumar alguna vegada, tots hem intentat deixar de menjar carn de porc o spaguetti perquè estem grassos i ens agradaria ser prim i tenir més èxit sexual o estètic o del tipus que sigui. A tothom li passa.

El problema que planteja Aristòtil i els grecs amb l'*akrasia* és que si el nostre millor judici és que ens agradaria escoltar i entendre Mozart i no els culebrons, si el nostre millor judici ens porta a deixar de fumar perquè té conseqüències nocives per a la salut, si el que ens agra-

daria és deixar de ser obesos i tenir més èxit social i estètic i sexual, etc. per què no ho fem? Sembla absurd, és com una contradicció, és el que deia en Pompeu fa una estona: és el que Aristòtil anomenava pomposament el sil·logisme pràctic. Si és una conseqüència lògica, per què no ho fem? La resposta d'Aristòtil era que no ho fem perquè som acràtics, no ho fa qui és acràtic. Però qui és *enkrátic*, qui té poder sobre sí mateix, ho fa. L'*enkrátia* era una prova, un criteri fonamental per als grecs, i especialment per a Aristòtil, de la bona vida. Fixeu-vos que això encaixa amb dues coses que he dit abans: d'una banda tots tenim l'experiència d'haver-nos proposat fermament fer una cosa, deixar de fumar, per exemple, i sovint es fracassa; és molt difícil, però si finalment s'aconsegueix, la sensació d'eufòria psicològica interior –tots ho hem experimentat alguna vegada: preparar un examen, o qualsevol altra tasca– si finalment hom venç la inèrcia de les passions passives, l'eufòria interior és extraordinària i realment hom es considera una persona que es domina a si mateixa i que es capaç de tenir control sobre la seva vida. En canvi, quan fracassem en aquestes coses ens ve gairebé immediatament una descàrrega depressiva, considerem que ens falta allò que en el fons és més important: el control sobre la nostra vida. Una derrota contra nosaltres mateixos és pitjor que una derrota contra el nostre pitjor enemic, i la vivim així, és una experiència universal i està ancorada biològicament, i en això no hi entrarà però ho està. Aristòtil ho va veure amb molta claredat. I l'ètica en part té a veure amb això, amb el fet que quan diem vull deixar de fumar, o vull fer oposicions al que sigui, o vull conquistar aquest o aquesta com a parella, coses, totes, que exigeixen una autodisciplina i un control sobre un mateix, això és un repte que requereix disciplina i control interior, vèncer la pròpia inèrcia. I això són les dues característiques bàsiques de l'ètica antiga.

En una concepció aretaica, el que és bo o dolent té a veure amb el sentit de superació personal i d'esforç i autodisciplina i autocontenció de les passions inercials que porten que la vida se'ns esmicoli cada dia. I té a veure amb un repte: el repte que ens plantegem de deixar de fumar, deixar de veure culebrons o el que sigui, i els exemples podrien haver estat els inversos per no semblar que hi ha pedanteria elitista: algú que estigués fins als nassos de Mozart i volgués entrenar-se per veure culebrons. Seria un problema formalment anàleg tot i que dubto que n'hi hagi, de casos així. Resultaria culturalment preocupant, però seria el mateix cas.

Aquesta és una concepció de la vida oposada a la concepció deontica i d'impacte. Quin impacte té sobre el món que deixem de fumar, a part de sobre els pulmons, o que escoltem Mozart, en comptes de veure culebrons? Però és un repte, i si el superem som enormement feliços. En això tan senzill es resumeix tota la saviesa de l'ètica antiga i en això tan senzill naufraga l'ètica de naturalesa cristiana, deontica i d'impacte. Almenys jo

així ho crec.

Si tenim una idea eròtica de la racionalitat, com a tria d'un mateix, com a automodelació d'un mateix, i no una idea inerta, en què la racionalitat serveix purament a les passions, tal com les tenim, de naturalesa caiguda, això vol dir que la racionalitat no solament és satisfer el millor desig o satisfer el millor desig que hom té, sinó triar quin és el millor desig, triar les pròpies preferències i, a través de les pròpies preferències, triar-se un mateix.

Partint d'aquesta concepció de la racionalitat, el primer que podem dir, de moment, és que aquest concepte sembla perfectament compatible amb una ètica aretaica i de repte. Però qualsevol concepte de racionalitat que tinguem, tan inert com eròtic, sembla totalment incompatible, o en tensió insuperable, amb qualsevol ètica deontica i d'impacte. És a dir que si tenim la noció més barata de racionalitat, d'acord amb la qual és racional satisfer les preferències, tingui un les que tingui, sense deliberar sobre elles, naturalment això xoca amb els deus manaments o amb qualsevol altra organització, deontica o no, de la moral i de l'ètica que puguem tenir, o potencialment pot xocar en qualsevol moment. Seria molt estrany que tots i cadascun dels nostres capricis més forassenyats s'avinguessin amb cap ètica, deontica o aretaica.

En canvi, un concepte de racionalitat complex que entén que la felicitat i la promoció del millor desig té a veure també amb una elecció prèvia sobre quins són els desitjos que volem tenir, no sembla incompatible, sinó que sembla que va de la mà d'una concepció aretaica i de repte de l'ètica: aquesta és la tesi que de moment sostindré. I per seguir amb l'ideari il·lustrat, diré, només de passada, com a tesi que es pot discutir després si algú hi té interès, que el problema de l'ideari il·lustrat és el problema d'un programa intel·lectual, moral i cultural profundament repaganitzador. Tots sabem que els il·lustrats admiraven els grecs, i no solament els intel·lectuals sinó també polítics com Robespierre, que volia ser el Gracus de la vida política moderna i que es va quedar a mitges. Va acceptar, desgraciadament per a ell, la noció de racionalitat paulina i la noció mínima de racionalitat –satisfer els desigs– i també va acceptar la concepció metaètica deontica d'arrel semítica, i amb aquests materials insuficients va voler, ni més ni menys que reconstruir la imponent equació de la filosofia grega clàssica: ètica és igual a racionalitat; i així no podia ser, perquè tenia un mal concepte de l'ètica i un pobre concepte de la racionalitat.

Pel que fa al tercer concepte, el de cultura, començaré, com abans, fent una definició molt magra i molt senzilla del que jo entenc per cultura: un conjunt d'institucions i pautes de comportament –incloses les lingüístiques– en què ha cristal·litzat la llarga experiència acumulada i intergeneracionalment transmesa per tradició d'un grup o d'un conjunt de grups humans. Voldria anotar que he donat una definició que expressament i –si voleu– amb mala idea, busca una analogia

amb l'evolució biològica. I voldria posar l'exemple següent: es diu molt, i amb raó, que és una gran desgràcia que es perdin espècies i està previst que des d'ara a l'any 2000 es perdrà un quinze per cent de les espècies biològiques existents, i això és una pèrdua absolutament dramàtica, i tenen tota la raó els ecologistes que insisteixen en això. És una pèrdua intolerable i, a més, catastròfica des de molts punts de vista –també des del punt de vista econòmic–. Però la biodiversitat, a més dels seus valors instrumentals, té un valor intrínsec. El fet que la contaminació i els efectes combinats de la industrialització malmetin aquesta biodiversitat no podem experimentar-lo més que com una gran pèrdua. Ara bé, es parla menys, i també és important –potser no tant, però molt–, que també està desapareixent la diversitat cultural. Al món, si no m'equivoco, queden només cinc mil llengües vives i, d'aquestes, cada mes se'n perden dues, és a dir unes vint-i-cinc cada any. I que es perdi una llengua viva és una cosa tan tràgica –segons com, més, segons com, menys– com que es perdi una espècie. Una llengua viva és un tresor d'informació acumulada evolutivament, altrament com una espècie és un tresor d'experiència acumulada, concentrada, tota, en l'estructura d'un genoma. Una llengua, doncs, és el mateix, i que es perdin dues llengües al mes és una cosa gravíssima. Per tant, es perd la diversitat biològica i la cultural.

Bé, tot això és una mena de parany retòric per dir que la diversitat cultural és molt important i que en principi tots hi estem a favor, a favor del respecte i el foment de la pluralitat. I suposo que en un auditori a Sabadell no cal pas insistir-hi massa, perquè tots compartim una llengua molt minoritària que té un perill cert d'extinció, tot i que potser no tan exagerat com algú ens el presenta, però a mig termini corre un perill cert. Tots entenem, per tant, sentimentalment, en carn pròpia, com seria de tràgica la desaparició de la nostra llengua i de la nostra cultura. Bé, i aquí tenim una nova font de tensió conceptual, és a dir, la identificació que he fet abans d'ètica i racionalitat, d'un determinat concepte d'ètica i d'un determinat concepte de racionalitat, és universalitzadora. És a dir, el que defensem és una noció de bona vida i de racionalitat, i no moltes, d'acord. Això és el que vol dir que la nostra noció de vida bona té pretensions universalitzadores. Ara, la gran pregunta és: ¿com es poden fer compatibles les pretensions universalitzadores –d'aquesta identificació una mica complicada, que he fet entre una determinada concepció de l'ètica i de la vida bona i una determinada concepció de la racionalitat, o sigui de la felicitat– amb el reconeixement i fins i tot amb el foment de la pluralitat i la diversitat cultural?

Ara, aquest és un problema realment complicat, i jo no els voldria donar la impressió que es pot despatxar sumàriament com ho faré per la manca de temps. El que diré s'ha d'entendre no pas com una solució, sinó com una pista. Començaré observant que és important no solament tolerar opinions, creences, pautes de comporta-

ment diferents de les nostres, sinó que és molt important, també, reconèixer que el fet que existeixin és una riquesa, un patrimoni de tota la humanitat i no pas una desgràcia, exactament igual com la biodiversitat. Una concepció aretaica i de repte de l'ètica –i aquesta és una tesi forta– penso que és necessàriament compatible amb el reconeixement i apreciació de la diversitat cultural. Aquesta és la tesi que sostindré en els propers minuts. Si la tesi fos vertadera, d'antuvi, hauria salvat les antinòmies entre els tres grans conceptes. Us posaré un exemple. Em pregunto: si jo estic convençut que la vida bona és com diuen les concepcions aretaiques de repte de l'ètica, penseu un moment en quins arguments –que no fossin contradictoris– jo hauria d'oposar-me per força o amb amenaces –de manera diferent a la persuasió racional– al fet que algú, potser la meua filla, o una veïna, o tal vegada una desconeguda, es fes monja de clausura. No cal dir –s'haurà endevinat ja– que ser monja de clausura se suposa que queda molt lluny del que jo consideraria vida bona per a mi ni per a ningú. Però, si jo sóc partidari d'una concepció aretaica de l'ètica, i d'una concepció de repte i no d'impacte, no puc prohibir-li, ni tan sols obstaculitzar-li, l'entrada en un convent de clausura, perquè això seria negar els principis bàsics de la meua pròpia concepció aretaica i de repte de l'ètica. Seria negar que és la persona en qüestió –potser la meua filla, potser una veïna– la qui ha de triar les seves preferències i seria negar que del que es tracta és d'entendre la vida com a superació de reptes, i no pas com a impacte sobre el món. Prohibir o destorbar autoritàriament l'entrada d'algú en un convent de clausura seria autorefutatori si abracem una ètica aretaica del repte, o si abracem una concepció de l'ètica i de la bona vida aretaica i del repte. El que podem fer és discutir o deliberar amb la persona; li podem donar arguments perquè no ho faci, ja que l'ètica és deliberació i en la tria de les nostres preferències hem de ser ajudats pels altres. Això és el que potser hi ha de fals en la cita del Dr. Johnson, esmentada abans per en Pompeu, que la deliberació onanista o robinsoniana és estèril. Això és un ense-nyament d'Aristòtil que el Dr. Johnson, que era molt savi, ignorava. La deliberació és pública, es fa amb d'altres, i la robinsoniana és estèril. Podem deliberar amb l'altra persona i tractar de convèncer-la que en el fons no serà feliç, que no és la seva millor preferència, que les ha de triar millor i no ficar-se en un convent de clausura. Però si finalment ho fa, no ho podem impedir ni destorbar. Això seria autorefutatori, seria entendre que l'ètica no té a veure amb el cultiu de l'excel·lència personal, que el comportament i la recerca de la bona vida és superació personal, que surt de din-

tre i no obeeix a un codi extern, i que és un posar-se reptes i superar-los.

Amb aquest exemple crec que dono una pista per dir que, en el fons, una concepció aretaica i de repte de la vida bona és una concepció necessàriament tolerant, perquè la intolerància portaria a la contradicció, i des d'aquest punt de vista, encara que no estic en condicions d'argumentar seriosament que una concepció aretaica de l'ètica comporti el foment i l'estimació de la diversitat cultural, sí puc sostenir com a tesi ferma que, presa seriosament i amb conseqüència, és compatible amb la diversitat cultural.

En canvi, una concepció deontològica i d'impacte de l'ètica pot ésser, i sovint ha estat així històricament, incompatible amb la tolerància i el reconeixement de la diversitat i la pluralitat cultural. No dic que necessàriament ho sigui, sinó que ho pot ser.

Considerem el mateix exemple. Si jo crec que ficar-se de per vida en un convent de clausura, o bé viola alguna norma externa que jo entenc moralment com a fonamental, o bé significa condemnar-se a una vida inútil, que no deixa cap impacte al món, aleshores estaré temptat d'oposar-me, si cal per la força, a que algú faci vots de clausura. I la moral, l'ètica així entesa, estarà de la meua banda. Dificilment empraré el diàleg, perquè si jo tinc una concepció deontològica i d'impacte de l'ètica, i sobretot si tinc una visió antropològica paulina, difícilment pensaré que el diàleg canvia res. Ni jo puc canviar les meves preferències, ni puc triar-les, ni un altre em pot fer deliberar sobre preferències millors. Sóc com sóc, no hi ha pas diàleg possible. És evident que des d'una ètica deontològica o d'impacte, hi poden haver normes que m'impedeixin entrar per força en la vida dels altres, normes externes que m'exigeixin la tolerància, és evident que hi poden ser, però poden no ser-hi, i això és l'única cosa que per a mi té interès aquí.

Mentre que la concepció aretaica i d'impacte de l'ètica és necessàriament tolerant, la deontològica i d'impacte és potencialment totalitària. Això, en el present context, vol dir potencialment malbaratadora no solament de la racionalitat i de l'equilibri psíquic personal –recordeu allò de Freud, el fet que les concepcions semítiques exigien a la gent viure amb una moral per sobre de les pròpies possibilitats psíquiques–, sinó que a més de malbaratadores de la racionalitat i l'equilibri psíquic personal, també és potencialment malbaratadora de la riquesa i de la diversitat cultural.

*Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
20 de novembre de 1996*

SALVADOR GINER

Altruisme cívic i democràcia

PRESENTACIÓ

A càrrec de Pompeu Casanovas

Tal vegada sigui aquest el moment de deturar-nos un instant i fer balanç d'aquesta sèrie de conferències. Hem parlat fins ara de l'articulació dels poders en una societat democràtica (E. López Aranguren); de les formes de la religiositat i la justícia en la civilització occidental i, per extensió, en una societat democràtica (X. Rubert de Ventós); de les dues grans vies intel·lectuals del catalanisme polític en la nostra societat democràtica (I. Molas); de les formes de l'ètica i de la racionalitat creativa en la societat democràtica (Antoni Domènech); potser ja va sent hora que discutim què és, què constitueix el teixit social de la pròpia «societat democràtica» de què tant parlem. Estic segur que, si som honestos, descobrirem en nosaltres mateixos les restes o desferres d'estadis anteriors, de les tensions de les «dues Espanyes»; dels súbdits de l'Antic Règim, de les pors de l'Edat Mitjana. Només a partir de la presa de consciència dels múltiples matisos que ens constitueixen i dibuixen la subtil diferència entre innovació i permanència, canvi i *status quo*, passat i esdevenidor, arribarem a fer realitat alguns –no tots– dels trets d'aquest «tipus ideal» que sempre ha estat «la» societat democràtica i «el» Estat de Dret. I per això precisem practicar una certa (i ambiciosa) humilitat intel·lectual: saber el que sabem, el que no sabem encara, i saber també que hi ha coses que no sabrem mai. Precisem, en suma, de la distanciada mirada que les ciències socials del segle XX han aportat al coneixement de les col·lectivitats humanes.

No em resisteixo començar la introducció d'avui amb unes paraules de Salvador Giner. Extrec de la darrera versió de la seva monumental *Historia del pensamiento social* aquesta reflexió:

Enmig del benestar relatiu d'alguns països, aquest no ha sabut acotar la guerra, ni el fanatisme, ni els desastres mediambientals, ni la fam que assola tantes parts del món. Pitjor encara, alguns d'aquests desastres són conseqüències directes dels triomfs de la societat industrial, tal i com ha estat orientada per la civilització occidental. La paradoxa consisteix en què, per bé que la ciència social no posseeix totes les respostes a aquestes qüestions angoixoses, sí que pot donar-ne algunes. Però les decisions dels homes, que les podrien resoldre, no depenen enterament del coneixement d'alguns o de molts, sinó dels interessos, prejudicis i creences dels qui tenen el poder i l'autoritat. A llur torn, aquests són esclaus d'interessos egoistes, sectorials o gremials, incompatibles amb l'interès comú, i incapaçs de veure més enllà de llurs immediates exigències.

Malgrat ens resti encara molt per saber, durant els darrers decennis ha crescut molt el cúmul de coneixements aportat per la ciència social. Que aquests produeixin efectes beneficiosos dependrà del fet que es convencin els qui tenen el poder d'aplicar les seves recomanacions i conclusions. La labor de persuasió, en tot cas, no correspon solament a la filosofia social i a les ciències de l'home i de la societat, sinó molt en especial a la ciutadania conscient, a la classe cívica de cada país, així com a aquells moviments socials que treballen en pro d'una major racionalitat i un món més adequat a les exigències de la dignitat humana.¹

El paràgraf anterior em sembla que resumeix bastant bé l'orientació i preocupacions del seu autor. També el seu equilibrat optimisme, però no ens diu res sobre la seva trajectòria. Qui és, doncs, Salvador Giner?

Em pertoca sentir ara la incomoditat de qui ha de dir el que pensa sense que resulti excessivament llepat per a la persona en qüestió. Però com que malauradament en aquest país de meritoris que moltes vegades és encara el nostre no se sòl ser pròdig en lloances, deixin-me advertir de seguida que jo no em mossegare la llengua.

Em sembla que Salvador Giner ha estat i és un dels intel·lectuals que més ha fet per recuperar la nostra tradició i «relligar-la» –utilitzo aquesta expressió per indicar que ja ho havia estat, de lligada– amb els corrents internacionals. He dit «intel·lectual» –i no «sociòleg»– per remarcar l'afany universalista, global, obert, del seu tarannà com a cultivador de les ciències socials. Després, en les impressions de lectura, matisaré.

Dit de la forma més senzilla de la qual sóc capaç, tenim entre nosaltres un home d'acció, un autor que ha produït més d'una i de dues obres «clàssiques» en la seva especialitat, i, per tant, un «mestre de mestres» indiscutible. Un intel·lectual, a més, que s'ha preocupat de confeccionar estructures al nostre país per tal que d'altres més joves puguin treballar. En tots els sentits, un «home cívic».

Salvador Giner es va formar als anys cinquanta a Barcelona. Es va llicenciar en Dret l'any 1957. Diria que forma part, doncs, per origen i pel seu tarannà marcadament antiprovincià de la segona generació de la mítica revista *Laye* (1950-1954)², del que Carme Riera ha denominat *Escola de Barcelona*³.

(Formarien part de la primera, entre d'altres, els germans Goytisolo, Manuel Sacristán, Gil de Biedma, i el sociòleg del grup, Esteban Pinilla de las Heras). Sempre he cregut que Salvador Giner és dels que contempla Barcelona des de Sarrià.

Aviat marxa del país. Estudia Sociologia a les universitats de Colònia i Chicago, on es llicencia, primer, i després es doctora en aquesta disciplina l'any 1963 (PHD) amb una tesi que esdevé cèlebre, *Mass Society* (Robertson, London; Academic Press, New York, 1976; publicada en castellà a Península, 1979). Rep el mestratge d'Edward Shils, Friedrich von Hayek i Leo Strauss. Aprofito per apuntar que en la seva obra jo hi veig rastres del pensament de Norbert Elias i d'Ernst Gellner (a part dels de Max Weber i Georg Simmel). Aquest és el començament d'un llarg periple internacional (encara inacabat) però que ara tenim la sort que pugui efectuar des del nostre país. En efecte, retorna l'any 1988 com a catedràtic de Sociologia a la Universitat de Barcelona.

Ha estat Director de l'Institut d'Estudis Socials Avançats del CSIC (1996-1998), Professor Associat de la UPF (1992-1996), President de l'Associació Catalana de Sociologia i de la Federació Espanyola, així com President del Congrés Mundial de Sociologia (1990). Membre de l'Institut d'Estudis Catalans; Membre del Premi Europeu (Amalfi) de les Ciències Socials, i de la Comissió de Doctorat de la Universitat de Roma.

Es editor de la *Revista Internacional de Sociologia* (CSIC). Ha estat professor de les Universitats de Cambridge (King's College), Reading, Lancaster i West London, on fou Cap de Departament (1982-1988). Ha estat també professor visitant de les Universitats de Yale, Puerto Rico, Roma, Autònoma Metropolitana de Mèxic, Rosario i Buenos Aires.

Pel que fa a l'obra he de dir que és un autor extraordinàriament prolífic, amb una obra molt extensa en anglès traduïda a tots els idiomes cultes del món, i amb una atenció especial i preferent a les publicacions catalanes. No les esmentaré totes, ni de bon tros, però cal destacar, a part de la *Historia del Pensamiento Social* (1967-1994), *El progreso de la conciencia sociológica* (1974)⁴, *Contemporary Europe: Class, Status and Power* (1973), *La sociedad corporativa* (1979)⁵, *Sociología*

(1969)⁶, *Sociedad Masa: crítica del pensamiento conservador* (1979)⁷, *The Social Structure of Catalonia* (1981), *Ensayos Civiles, Comunió, Domini Innovació. Per una teoria de la cultura* (1985)⁸, *La governabilitat*⁹ (1990). Darrerament, ha publicat amb Lluís Flaquer, Jordi Busquet i Núria Bultà, *La cultura catalana: el sagrat i el profà* (1996)¹⁰. Es autor també de nombroses edicions¹¹. I, en aquests moments, codirigeix amb Emilio Lamo de Espinosa la publicació del *Diccionario de Sociología* d'Alianza Editorial.

Vaig a les impressions de lectura i al comentari de l'obra.

Em sembla que Salvador Giner és un autor clàssic en els dos sentits: (a) perquè la seva obra té un valor perdurable, naturalment, (b) però també perquè ha après a percebre el temps i l'espai socials com es percebia en el segle XVII i XVIII –abans de l'onada positivista del s. XIX i abans de l'esquematisme transcendent de Kant– és a dir, com una estructura de *procés* ella mateixa canviant, com una dinàmica o una «dialèctica» del «ciment de la societat» (per a usar l'expressió de Sir W. Blackstone després feta famosa per Jon Elster).

La «dialèctica» representava un pensament multi-polar, on l'autor anava del més general al més concret sense necessitat de concebre les estructures proposicionals com absolutes, sinó com a relatives i ultrapassables de moltes formes distintes. Així, la pregunta no era directament «per què?» en directa apel·lació a causes absolutes, sinó «com és contingentment possible què?», «en quines condicions es dona X?»

La màxima singularitat i concreció entranya la màxima complexitat. Hom no pot «explicar» tot el que constitueix un sol home. Però sí que pot mirar d'entendre les formes com el context social i la història han moldejat les condicions de vida que han fet que aquest home fos com és i no d'una altra manera.

Contra el que se sol creure, aquesta manera de pensar no és exclusivament de l'idealisme alemany, sinó que es troba també d'una altra forma en els clàssics de l'economia i la incipient ciència social del segle XVIII anglès: en Adam Smith, Bernard de Mandeville, Adam Ferguson. No podia ser altrament: havien après la lliçó de Vico sobre la necessitat d'incorporar condicions històriques a *qualsevol* teorització social.

Bé. Al que vull dir. L'obra de Salvador Giner és aparentment fàcil, ben escrita, fins i tot senzilla,... si hom agafa un llibre sol. Cada llibre s'aguanta dret. Però si algú fa l'esforç de veure-la en perspectiva apareixen de seguida les referències creuades (*cross-references*) i les ramificacions que indiquen la presència d'una obra *globalment i internament travada* ja des de la publicació de la seva tesi doctoral sobre la societat de masses. És a dir, per parlar amb Isaiah Berlin, Salvador Giner és un murri, un escriptor molt savi, una «guineu» i no pas un «erició» pesadament ocliusiu¹², perquè aquesta manera d'escriure li permet d'il·luminar de cop tot el panorama social horitzontalment i verticalment. Il·luminar de cop, apagar-se i tornar a il·luminar tot el panorama, a la manera d'un llampec, enriquit amb crítiques i noves reflexions i des d'un angle diferent. Això és operar dinàmicament, «dialècticament».

Posaré un exemple d'aquesta dinàmica global de l'obra. L'extrec aquest cop del *Diccionari de Filosofia* del seu amic Josep Ferrater Mora, el qual en la veu «Sociologia» escriu:

A la vista de la multiplicitat de tendències sociològiques i de la diversitat de metodologies en sociologia, no han mancat alguns esforços de síntesi. Els esforços que són merament conciliadors i eclèctics no arriben mai massa lluny. Per un altre cantó, hi pot haver esforços que, baldament inscriure's dins d'una tradició d'altra banda ampla, ajuden a establir una plataforma per als estudis sociològics. Esmentarem en aquest darrer respecte els treballs de Salvador Giner [...].

Giner ha presentat un programa (cf. «Para hacer Sociología», Teorema 6 [1976], 343-357) formulat en tres sèries de postulats: postulats sobre el mètode de la sociologia; postulats sociològics sobre la natura humana; i postulats sobre la societat.¹³

Aquesta operació tripartida es realitza –em sembla– des de totes les «formes socials» (religioses, ètiques, polítiques...) i es projecta a la dimensió històrica de les nostres societats avançades. El resultat és una «descripció densa» (per usar la fórmula antropològica de Sahlins i Geertz, és a dir descripció que incorpora les formes de simbolisme i experiència) de l'articulació interna de les societats contemporànies.

Els eixos d'aquesta descripció serien: (a) una teoria dinàmica de la cultura (amb especial atenció al paper de les innovacions material, tecnològiques); (b) una teoria dinàmica dels processos de modernització –no «un» sol procés–; (c) una aguda percepció de les condicions del desenvolupament *possible* –e.g., el paper socialment dissolvent de les corporacions i del que anomena «pensament conservador», amb una presa de consciència de les dinàmiques culturals a llarg, mig i curt termini–; (d) una aguda percepció dels límits del desenvolupament i la necessitat de la voluntat d'ampliació d'aquests límits; (e) el valor de la reflexió moral i ètica per construir guies i camins viables de progrés col·lectiu.

Veuen ara la insistència en la reinterpretació del concepte de «societat civil» i de «cultura»?

Acabaré amb dues propostes conceptuals del mateix S. Giner per situar la conferència:

La cultura és un univers de significats transmesos pel llenguatge. Aquest és el mitjà d'expressió i de transmissió de coneixement, mites, símbols, valors, signes i normes en què es troben sumits els significats. La cultura no és homogènia ni lliure de discontinuïtats, ni universalment mancada d'ambigüïtat: més aviat és constantment problemàtica, en graus diversos, per als éssers humans que la protagonitzen. Té una natura dual,

puix que alhora és objectiva i subjectiva: és externa als homes i, tanmateix, ha de ser percebuda, entesa i creada per ells perquè pugui existir.

Hom pot definir la societat civil com una esfera històricament evolucionada de drets individuals i associacions voluntàries, en la qual la concurrència políticament pacífica dels uns amb els altres en la recerca dels respectius afers, interessos i intencions privats és garantida per una institució pública, anomenada estat.¹⁴

Com ha de ser aquest «estat» i com podem entendre de manera més lliure i creativa la «societat civil» que constituïm tots, és el tema de la conferència d'avui.

Notes

1. Salvador Giner, *Historia del pensamiento social* (1967), Ed. Ariel, Barcelona, 1994, pp. 688-89.

2. Reprodueixo la versió que J.M. Castellet ha donat a Salvador López Arnal i Pere de la Fuente a l'interessant volum *Acerca de Manuel Sacristán*, Ed. Destino, Barcelona, 1996, pp. 315-317. «La constitució de Laye sorgeix d'un nucli reduït de persones, entre elles, de Paco Farreres que aleshores era falangista, però d'un nivell superior al que havien tingut Núñez i Sacristán. Però també Farreras, com Sacristán o Núñez, era un "joseantoniano" i, al mateix temps, un antifranquista furibund.

»No sé com se les va arreglar per convèncer i, si es vol, enredar al que aleshores era delegat nacional d'Educació a Barcelona, Eugenio Fuentes Martín. Però ho va aconseguir. Com que aquesta Delegació depenia, al seu torn, del Ministeri d'Educació, que aleshores estava dirigit per Ruiz Giménez,

vem aconseguir quelcom de fonamental: poder editar una revista que no havia de passar censura prèvia. Gran part dels treballs que vam anar publicant a la revista no haurien pogut superar un control censor.

»La revista va sortir amb dues formes distintes. Els dos primers números tenien un format bastant gran i s'editaven com a butlletins de l'associació del Col·legi de Llicenciats i Doctors. Després, a partir del no 9 o 10, no ho puc precisar en aquests moments, es va convertir, de fet, en una nova revista de contingut més teòric, més intel·lectual, i en aquest canvi la funció de Sacristán fou decisiva».

3. Carme Riera, *La Escuela de Barcelona. Barral, Gil de Biedma, Goytisolo: el núcleo poético de la generación de los 50*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1988.

Convé evitar, tanmateix, les interpretacions uniformitzadores. Els seus components tenen tarannàs i actituds diferents. Són cone-

gudes les tensions entre els germans Ferrater i M. Sacristán. J. M. Castellet ha refusat expressament aquesta denominació d'Escola de Barcelona.

4. Editat per Península, Barcelona, 1974.

5. Amb S. Pérez Yruela, CIS, Madrid, 1979.

6. Ed. Península, Barcelona, 1969.

7. Editat per Península, Barcelona, 1979.

8. Editat per Laia, Barcelona, 1985.

9. Editat per Laia, Barcelona, 1990.

10. Editat per Ed. 62, Barcelona, 1996.

11. E.g. amb Riccardo Scartezzini, *Universalidad y Diferencia*, Alianza Ed., Madrid, 1996.

12. Vegeu *Isaiah Berlin en diàleg con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya/Mario Muchnik, 1993.

13. J. Ferrater i Mora, *Diccionario de Filosofía*, veu «Sociología», T. 4, p. 3.083.

14. *Comunió, domini, innovació. Per una teoria de la cultura.*, Ed. Laia, 1985, pp. 28, 73.

I

La idea de preparar un cicle de conferències sobre democràcia en honor del recentment desaparegut José Luis López Aranguren ha estat força encertada. Em sembla que tothom dels que hi participem com a conferenciants hem estat vinculats amb ell d'alguna manera. La meva relació amb el professor Aranguren es remunta a l'any 1962. Tot i que no he estat exactament deixeble seu en sentit estricte, sí que en vaig aprendre força coses d'ell. He tingut la fortuna de compartir amb ell un grapat de projectes. Com d'altres, també li he dedicat un llibre. És un aplec d'estudis compilat per mi, *Religió y sociedad en España*. A més ell em lliurà, quan ja era prou malalt, un dels seus darrers escrits, per a un altre llibre: ara és el primer capítol d'un altre recull meu, molt recent, *Formas modernas de religión*. Sense ser, com us deia, deixeble estricte del seu pensament, admiro molt alguna de les seves obres, com ara *Catolicismo día tras día*. Fòrem amics i vam fer moltes coses conjuntament: cursos d'estiu, cursos internacionals –un d'ells amb la Victòria Camps, a Santander el 1982, on ens vam conèixer amb en Pompeu Casanovas. Algun cop Aranguren em convidava a participar en els seus projectes, d'altres jo mateix perquè fes una lliçó inaugural. Finalment el seu fill, Eduardo López Aranguren, esdevingué col·lega meu i, malgrat això, com se sol dir, amic. Poc abans de morir, l'Aranguren vingué a Barcelona i vam anar pels seus barris fent mítings perquè aquest país donés almenys el 0,7 del seus pressupostos als països pobres. Una activitat apartidista, que ens recordava a tots dos temps passats. El mestre Aranguren tenia una extraordinària vitalitat i no es cansava mai: recordo que, en aquella darrera ocasió, a Sant Martí de Provençals vam tenir una reunió de gairebé tres hores i després encara ens vam anar a sopar, a les 11 de la nit. Imagino que si ara encetés de debò un relat d'aventures compartides amb ell i una descripció de qui era –segons jo l'he pogut conèixer i l'he percebut– la meva intervenció d'aquest vespre fora molt més entretinguda que no pas la que us espera. Disculpeu-me, doncs, perquè haig de creure al professor Casanovas i parlar-vos, estrictament, de democràcia. En tot cas, d'una faceta de la democràcia molt propera a les preocupacions de José Luis López Aranguren.

II

Vull reflexionar sobre una dimensió cabdal de tota democràcia: la de la participació activa dels ciutadans en el seu ordre polític i moral. Us vull parlar d'altruisme cívic i de democràcia, més que no pas d'eleccions o de polítics o de partits suposadament representants del poble.

La democràcia, com a tal, és una qüestió que ens preocupa molt als ciutadans, fins i tot als més escèptics, inclosos aquells que l'ataquen o la menystenen, aquells que afirmen sovint que no existeix o que és una farsa. A casa nostra la gaudim (i la patim) des d'aviat farà vint anys –depèn com mesurem el moment del canvi democràtic– i és ben consolidada. Tenim un sistema democràtic que funciona tan bé com a Anglaterra, Itàlia o França, amb els mateixos defectes i les mateixes virtuts. No crec pas que aquest sistema perilli.

Malgrat la seva novetat, la nostra democràcia és avui en una situació –com diu la gent sense fer ús de gaire imaginació– de *crisi*, paraula de la qual s'abusa molt. També, però, cada cop que hi ha una petita recessió econòmica es parla de crisi, tot i que sabem que no n'hi ha, de crisi econòmica. No som als primers anys trenta, l'endemà del crack de la borsa de Nova York, el 1929. Tenim, això sí, moltes dificultats econòmiques, i sentim els efectes nocius de la marxa de la nostra economia, com ara l'atur elevadíssim o les dificultats fiscals que ens afecten. Tanmateix no hi ha crisi pròpiament. No trontolla el capitalisme. També es parla de crisi de l'estat de benestar. No n'hi ha pas; hi ha recessió, hi ha esculls per al seu desenvolupament, però ningú no està disposat a desmantellar-lo, l'estat del benestar. Ni la senyora Thatcher va fer-ho a Anglaterra quan manava, ni ho farà el senyor Aznar a Espanya avui, perquè una de les coses que sap la dreta arreu d'Europa, se n'adona perfectament, és que l'estat del benestar, amb tot el seu aparell assistencial, és fonamental per a ells mateixos. Si el desmantellessin quan són al poder tornariem a les barricades i als enfrontaments classistes violents que ningú no vol, començant per les mateixes forces conservadores. Per tant, no hi ha *crisi* de l'estat del benestar, o no hi ha el que la paraula crisi significa, de debò, al diccionari. El que sí hi ha és reajustaments, retocs, retalls, situacions de recessió, i clarament, d'enconyiment i de redefinició de la frontera de l'estat de benestar.

De la democràcia es diu també, i sovint, que està en crisi. Al meu parer potser fora més ajustat afirmar que el que sí que hi ha, almenys a casa nostra, és una crisi de confiança en la democràcia. Sembla que ens hem adonat, finalment, que la democràcia és força imperfecta. Ara, superada l'eufòria de la transició, hem descobert allò que molts pobles europeus havien descobert, i assumit, molt temps abans. El franquisme, entre moltes altres coses, va distorsionar la nostra idea de democràcia. Alhora que, justament, ens sentíem abandonats per les democràcies occidentals –algunes de les quals com els Estats Units, recolzaren la dictadura espanyola–, el moviment d'alliberament mateix ens va fer esperar massa de la democràcia. Durant els anys de l'oposició antifranquista no gaudíem d'aquella mena d'escepticisme –no cinisme– sa, suau, agradable, que tenen els països civilitzats europeus, tret del nostre, pel que fa als límits reals de la democràcia així com de les possibilitats de millorar-la pragmàticament. Patíem, ans al contrari, d'una patètica manca de realisme. Tal vegada calgui, però, patir aquesta malaltia infantil quan hom lluita contra un règim polític innoble. Per a la lluita cal inspiració.

No tan sols hi ha això, sinó que a més a més, en la nostra concepció actual sobre la democràcia, ha passat també una altra cosa, que s'hi ha afegit. És quelcom més abstracte i ha succeït a un nivell més acadèmic, però en el fons important. (Com deia Keynes, el pensament teòric i acadèmic tard o d'hora arriba al carrer i fa els seus efectes: la filosofia compta). El que ha passat, en aquest altre nivell, és que la teoria de la democràcia ha canviat radicalment de tarannà. Antigament –des de Pericles o Plató fins al final del segle XVII– a més de definir el concepte, la teoria de la democràcia prescrivia allò que calia fer a l'esfera política. En canvi, gairebé tota la teoria de la democràcia dels darrers decennis és descriptiva, no prescriptiva. A més, tot i que no gosaré pas de dir que és antidemocràtica, s'ha concentrat en descriure les limitacions de la democràcia, la seva pobresa, les coses que no van bé en la democràcia. Més que la seva grandesa, ens hem dedicat a constatar-ne i enumerar-ne les misèries. Això ha motivat un desplegament d'intel·ligència, de treball, de tesis doctorals, de recerca empírica, d'estudis de sociologia política, veritablement extraordinari. Els prestatges de les biblioteques són plens de volums i més volums que esmicolen, escateixen, esbrinen i enumeren les febleses de les democràcies. Admirable.

Arreu del món, acadèmics de tota mena han esmerçat la seva intel·ligència en demostrar que la democràcia és un desastre. I ho ensenyen a les joves generacions que passen uns anys a l'acadèmia, per aprendre jurisprudència, o política, o economia, o periodisme. Els professors, o no hem vist els aspectes positius de l'ordre democràtic o no ens han atret massa. S'ha teoritzat a les aules el sentit comú popular: que hi ha polítics corruptes, regidors que cobren per fer una obra pública, que els jutges

no jutgen gaire bé, que els partits un cop elegits s'obliden del poble i manen, que els ministres no abandonen la poltrona amb la diligència amb què ho haurien de fer. Tot plegat, tot això que es diu al carrer, ha estat teoritzat, elevat acadèmicament a discurs de savis.

Així, observacions com que l'home no és un ésser democràtic, que quan li dones poder el fa servir per als seus interessos propis, han estat teoritzades, en el sentit que l'home democràtic és impossible.

Hi ha també una altra teoria més sofisticada, més refinada, que planteja que tota democràcia és abocada a esdevenir una oligarquia; és a dir que les classes polítiques, un cop situades, s'especialitzen en el poder i no el deixen, i que realment hi ha un abisme entre la classe política i una ciutadania cada vegada més desarmada que es limita a votar cada quatre anys unes llistes tancades, preparades i cuinades pels partits. Descobrim així que nosaltres no triem els nostres representants polítics, i és veritat. I és que totes aquestes teories es basen en veritats elementals: els polítics no els triem, es trien ells mateixos, es fan les seves llistes, i la ciutadania tria entre la llista d'uns senyors i la dels altres.

Els grecs van intentar el contrari. Si aneu a Atenes, una cosa que resulta commovedora és trobar-ne a l'Àgora d'Atenes hi ha una gran pedra amb unes ranures, per on sortia la loteria. Si hi sortia el teu nom t'havia tocat de ser magistrat o tenir un càrrec públic o esdevenir regidor d'Atenes. Tret dels càrrecs militars, per raons òbvies d'estratègia i pel fet que no pots triar els militars. (A Roma, com a Atenes, també s'aplicava aquesta norma: els generals no eren democràtics, manaven amb altres criteris). Els càrrecs, doncs, s'escollien per loteria i no solament per elecció: de fet era una combinació de loteria i elecció. Avui encara ens resta algun romanent d'això: per exemple els jurats dels tribunals.

Hi ha d'altres teories de tipus comparatiu: volen demostrar que hi ha països que no serveixen per a la democràcia, que n'hi ha de més democràtics que d'altres. Hi ha teories sobre el fet que els suïssos són més democràtics que no pas els castellans o els italians. Tot això està recolzat en estudis empírics sobre, per exemple, els partits polítics. El partidisme representa sectors d'interessos –cada partit el seu sector– i el bé públic, l'interès comú i col·lectiu es perd enmig de tot això.

Finalment, hi ha tota una literatura –molt recent, com és lògic– en torn de la política mediàtica: avui dia els medis de comunicació manipulen l'opinió pública, trivialitzen i banalitzen la veritat, inclosa la realitat política. Allò que surt a la televisió existeix políticament, i no existeix el que no hi surt. Et donen els esdeveniments en la versió que «ells» volen (qui són, ells?) i es creen les versions de la realitat que ens lliura la televisió, manipulades per periodistes que alhora són manipulats per d'altres persones.

Totes aquestes concepcions –que estic simplificant– són força veritat, no hi ha dubte, tot i que potser cal mati-

sar-les. Quan hom parla de democràcia sempre cal filar prim.

Així, de vegades succeeixen coses precisament perquè hi ha pluralisme polític i sobirania popular i en la mesura que n'hi ha. En contra, doncs, de tota versió escèptica de la democràcia real. Per exemple, és veritat que els diaris responen a una sèrie d'interessos, més o menys sòrdids. Però si tenim una pluralitat d'interessos, una cosa dirà *El País*, una altra *El Mundo*, l'*Avui* dirà una altra, i *La Vanguardia* les dirà totes alhora, molt probablement. Al capdavant, el ciutadà, si fa no fa, triarà, o podrà fer-ho. Si *El Mundo* diu blanc i *El País* diu negre i *La Vanguardia* diu gris, de tots es podrà treure una certa veritat, una certa opinió independent. Més val aquest pluralisme que no pas la monotonia absoluta d'un sol òrgan governamental. Per tant, la varietat és bona perquè engendra possibilitats de discerniment lliure i de diàleg per atansar-nos a la veritat. Aquest argument que us acabo de donar el recullo d'un gran filòsof anglès, John Stuart Mill, que deia que tothom obeeix els seus interessos, però la pluralitat d'interessos, si es manifesta, permet un joc dinàmic i ningú no té la veritat del tot. Tot plegat estimula al ciutadà a pensar a la seva manera i a triar el diari que li agradi. Hi ha un abisme entre això i una cosa monocorde. Per molt que et diguin que els diaris estan manipulats, si hi ha cinc o sis opinions, no està pas malament i qualitativament és un pas de gegant comparat amb no tenir-ne cap, o tenir una de sola imposada per un tirà o un partit tirànic.

De tota manera, aquesta situació –aquesta allau de teories, de posicions, d'interpretacions que menystenen la democràcia o que solament fan que demostrar la pobresa de la democràcia i la servitud de la ciutadania davant d'aquesta democràcia tan minsa, augmenta la nostra perplexitat i escepticisme i fa que la democràcia no engresqui gaire la gent.

Quan no teníem democràcia, sí sortíem al carrer demanant estatut d'autonomia, llibertat i amnistia, i naturalment democràcia, anava tot plegat; però quan la tens, la democràcia, trobes que aquest món és petit, sòrdid, que hi ha picabaralles entre els partits polítics, que es diuen ximpleries els uns als altres, i que no parlen dels grans temes, sinó que es dediquen per damunt de tot a desqualificar-se entre ells. Sense fer cap estudi de contingut –solament atenent la premsa diària– podem afirmar que un vuitanta per cent de la informació, una quantitat immensa de rius de tinta, és sobre si tal senyor ha dit una cosa i l'altre li ha respost una altra: la premsa i la ràdio són envaïdes per la baralla dialèctica entre polítics, aquest espectacle penós que donen els nostres elegits. Tot això és força greu i bastant preocupant.

III

Al bell mig d'aquest panorama, què hem de fer els ciutadans? Quina és la nostra tasca i la nostra feina

pública, nosaltres que hem de passar la major part del temps dedicats a la tasca privada de guanyar-nos el pa?

Dins d'aquest panorama, avui la qüestió per a la ciutadania és escatir si aquesta situació és absolutament irremeiable, i si hem de tornar-nos a tancar –com han fet no poques persones– en un món privat i privatitzat. O si encara hi ha lloc per a nosaltres.

Qui es tanca en la seva vida privada, recordem-ho, i fuig de la democràcia ho pot fer perquè aquesta, la democràcia, funciona. És a dir, hom pot deixar els temes de la política i anar-se a pescar al riu, dedicar-se a la vida privada. El fet que es pugui fer, que puguem dedicar-nos al que volem, a tancar-nos en la vida privada, és un dret fonamental de la democràcia. Sempre pensem la democràcia com la plaça pública –jo mateix m'he referit a l'àgora atenenca–, però la democràcia no és solament el dret de triar polítics i de participar a l'espai públic, també és el dret a l'espai privat, a fer allò que cadascú vulgui, el dret a tancar-se, sense ingerències de les autoritats. Els que 'passen' de democràcia haurien de recordar que la democràcia els empara en el gènere de vida que han triat. Els règims totalitaris mobilitzen per força la ciutadania, no deixen el ciutadà fer la seva i anar a la seva.

La paradoxa és que també el qui es retira del món públic ha d'estar preocupat per la qualitat del món públic, de la política. Fins i tot qui «passa de tot» i es vol retirar a pescar, ho farà suposant –i és, cada dia més, suposar molt– que hi ha peixos i que els gorgs del riu són prou nets. Si no ho són, imagino, l'èxit de la seva decisió de pescar pacíficament a la vora de l'aigua i a l'ombra d'un pollancre dependrà molt d'uns valents i enèrgics ciutadans ecologistes que obliguin les autoritats a prendre mesures per mantenir neta l'aigua dels rius. Els ermitans moderns són el primers a beneficiar-se dels ciutadans actius i responsables. El medi ambient és un bé comú, i dependrà d'accions polítiques, de tipus altruista, que n'hi hagi o no, de peixos.

La democràcia –com tots sabem prou– es recolza damunt tres pilars: la llibertat, la igualtat i la fraternitat. La fraternitat –el meu predecessor en aquesta taula, Antoni Domènech, és dels pocs autors que s'ha dedicat a estudiar la qüestió de la fraternitat– és el pilar més oblidat de la triada. I és ben curiós, ja que és el més fonamental de tots.

De la fraternitat ara se'n diu solidaritat, abans s'havia dit caritat, i entremig d'ambdues expressions s'havia parlat de filantropia. Sempre trobem una paraula nova, i de vegades trobem un eufemisme, un mot nou que ens sembla més modern. Per exemple: l'expressió *solidarietat* la van posar en circulació a Catalunya els anarquistes (hi havia un diari anarquista que es deia *Solidaridad obrera*, la Soli). Ara bé, al capdavant tothom es vol referir a aquest sentiment de pertinença a la mateixa tribu humana, i al fet que una de les nostres activitats ha d'anar abocada als altres i no solament cap a nosaltres

mateixos. La civilització capitalista i la mateixa democràcia fomenten l'egoisme, però també moltes altres coses, ja que és una civilització pluridimensional que també fomenta, en alguns casos, l'altruisme, fins i tot l'*altruisme republicà*, que és el que interessa.

Parlar d'altruisme avui dia és prou delicat. Cada dia ens repeteixen que vivim en una societat egoïsta i individualista i hi ha molta gent que està convençuda i es creu que és així –la qual cosa no és certa, perquè estem en una societat molt més col·lectivista que no ho sembla.

Doncs bé, l'element altruista és necessari per tal que funcioni la democràcia. Si no hi ha un mínim d'altruisme, de solidaritat mútua, entre la ciutadania, no hi ha democràcia. Tota república (democràtica) es recolza fonamentalment en la *virtut ciutadana* i, per tant, sense un mínim de responsabilitat pública escampada entre una munió de ciutadans, una responsabilitat que inclou la virtut de la fraternitat, no és possible la democràcia. No estic suggerint amb això que el nostre ordre polític hagi de ser una comunió de sants polítics: semblant pretensió fóra d'un puritanisme insuportable. Estic parlant només de mínims.

Simplificant força les coses, a molts els fa l'efecte que del 1945 ençà hi ha hagut una davallada molt forta de l'altruisme en les nostres societats. Per moltes raons, en primer lloc perquè abans l'altruisme estava molt dirigit o canalitzat pels partits polítics, i naturalment, també per les esglésies que practicaven la caritat. Alguns partits importants tenien els seus programes ideològics de germanor o de redistribució de la renda o de recursos. Ells canalitzaven l'altruisme. Alguns d'ells inspiraren la creació d'una política pública solidària: medicina per a tothom, escoles a tot arreu, pensions, subsidis d'atur. Paradoxalment, però, la creació d'un gran aparell altruista públic, l'estat de benestar, va fer retreure molts ciutadans d'activitats altruistes, perquè ja pagaven els impostos i l'estat s'encarregava de ser una gran màquina de redistribució dels recursos, creant un aparell de sanitat, d'ajut als pobres, d'escoles i de pensions. Val a dir que aquest estat de benestar té l'origen remot en el socialisme en les seves diverses versions, socialdemòcrates o comunistes. El socialisme, però, no el monopolitza, ja que també trobem, per la dreta, Bismarck, al final del segle XIX, i tot el paternalisme conservador, després. A més, una branca important de la democràcia cristiana –a Itàlia i altres països– també afavorí la distribució solidària de recursos per mitjà de l'estat del benestar.

En posar en mans de l'Estat aquestes moltes tasques de solidaritat i redistribució, molta gent va considerar que pagar impostos els exonera de ser ciutadans solidaris, és a dir, altruistes. L'altruisme com a virtut cívica no s'escapa en el pagament de contribucions a l'erari públic. Ni tampoc en ajudar als de casa: no és pas ajudar la família, com alguns creuen; això és només egoisme familiar. Algú em deia que un dels actors de la *Nissaga de poder* a una pregunta sobre si no considerava que

aquesta família era una colla de pòtols i de gent terrible, contestava que no, que miraven molt per la família. De cap manera, mirar per la família i a més matant gent –perquè m'han dit que hi ha crims i esdeveniments espantosos en aquest *culebrón* que encisa els meus conciutadans a l'hora del cafè–, no és pas altruisme.

L'altruisme mira sempre tercers; és dona quan jo, o una colla, o tres o quatre fem quelcom per Ruanda o pels pobres del barri, o per una causa de pes: la preservació de la nostra llengua, els aiguamolls de l'Empordà, o els boscos de Collserola, o la pau al País Basc. Qualsevol objectiu d'aquesta mena que no sabem per a qui és o sabem que és per a gent que no coneixem personalment, és vàlid per a ser altruista. Ací rau la vera definició de l'altruisme, i també, per cert, de la caritat, expressió que com la de 'bé comú', per catòliques que siguin, no em planteja cap problema ideològic. Són mots que abans posaven molt nerviosos als marxistes, quan n'hi havia, tal vegada perquè no volien ser confosos amb els seus contrincants doctrinaris.

L'altruisme, entès com a l'acte d'ajudar terceres persones, de vegades definides, de vegades i molt sovint indefinides, però reals, ha desaparegut? Si no ha desaparegut, si n'hi ha prou, d'altruisme, si el detectem en el nostre món, la democràcia no corre tant de perill com podríem pensar. La igualtat no la tenim assegurada, però som en una societat de tendència ideològica relativament igualitària, en lluita vers la igualtat. Els nostres debats en són testimoni: escola pública-escola privada, si tots els nens tenen dret a una mateixa educació, si cal introduir un *numerus clausus* a la Universitat, el problema entorn de l'educació igualitària és permanent. I pel que fa als impostos: com els distribuïm, qui els paga, qui s'en beneficia. La participació de la dona a la vida pública i els seus drets a la feina és un altre exemple de la preocupació contemporània per la igualtat. La discussió i la lluita per la igualtat és el gran debat de les societats modernes, altrament com el debat en torn de la llibertat, perquè la gent vol ser lliure. Parlem d'autonomies territorials i ètniques quan parlem de països, de llibertat dels ciutadans, del seu dret a la vida privada. Hi ha, doncs, una lluita i un debat constants sobre les llibertats, sobre les lleis i garanties individuals i col·lectius perquè siguem lliures. L'efervescència és permanent en aquests dos grans temes: la igualtat i la llibertat. El tercer, el de la fraternitat o de l'altruisme potser està una mica més oblidat, però si podem detectar que n'hi ha, de debat i de preocupació genuïna, potser la cosa no és tan greu.

IV

És precisament amb la davallada de la força de l'estat del benestar que ens n'hem adonat, de la considerable presència de l'altruisme ciutadà, o privat, en el món modern. I de la seva importància com a preocupació cabdal per al nostre temps. Quan deleguem les nostres res-

ponsabilitats en els grans aparells de benestar, quan ho deixem tot en mans de polítics i administradors, el perill és que perdem poder, però també responsabilitat. Llavors l'únic recurs que ens resta per participar-hi són els diaris (si hi tenim accés) i el consol d'alguna denúncia d'un fiscal o d'algun jutge que semblen vetllar per la cosa pública.

El cas és que la davallada o encongiment relatiu de l'estat assistencial ha permès una revifalla de la societat civil. (Cal que això sia reconegut fins i tot, o molt particularment, per aquells que som amics de l'estat del benestar i de les polítiques públiques progressistes). La societat civil no ha mort ni pot morir, a menys que mori també la civilització democràtica, que consisteix en què hi hagi una esfera pública política i una esfera de ciutadans més o menys autònoms davant l'estat. Aquesta dualitat és l'estructura fonamental dels sistemes polítics occidentals, entesos com a forma de vida que ens permet conviure civilitzadament. No en tenim una altra, i potser n'hi ha; no sóc gens partidari d'això que ara anomenen el pensament únic, però en aqueix cas específic, mentre no hi hagi algú que ens vingui amb una proposta alternativa i seriosa que preservi també les nostres llibertats democràtiques, això és el que tenim i sembla que és el sistema més acceptable.

Quan ja tothom parlava que la nostra era una societat de masses, o massificada, una societat burocratitzada i homogeneïtzada, d'un món afectat per la televisió i manipulat per diversos poders misteriosos, ens trobem amb una tendència força notable per desenvolupar activitats altruistes i participatives. Aquestes activitats són –val a dir-ho– minoritàries en el conjunt de tota l'activitat social. Hi ha gent que es dedica a la creació del que alguns anomenen tercer sector –una expressió d'origen francès (*troisième secteur*), que ha fet fortuna a Itàlia (*terzo settore*), i que ara es comença a fer servir aquí i que a mi no m'acaba de convèncer– i que es refereix a una economia que pot ser cooperativa o sense afany de lucre. Evidentment tota fundació cultural o benèfica ho és, sense afany de lucre, però també hi ha cooperatives de caire econòmic i, a més, tot el moviment que hi ha hagut en economia per crear activitats en què el lucre, si n'hi ha, és purament per a invertir i créixer. L'objectiu és crear una economia menys explotadora, més decent. Sembla que aquesta economia del «tercer sector» –que curiosament als EUA no és pas petita– pot incloure's sovint en el creixent univers econòmic altruista. I no resta lligat a les cooperatives: el moviment vers un comerç internacional equitatiu entre el món pròsper i el món pobre de la seva perifèria també pertany a l'altruisme.

Tot plegat hem d'afegir un conjunt de moviments cívics altruistes que no són de caire econòmic. Alguns els anomenen ONG, expressió cacofònica que gairebé no expressa res, perquè la Màfia –espero– és també una organització no governamental, l'Opus Dei també ho és –crec– així com les Hermanitas de la Caridad. La ques-

tió de mots, per tant, és prou confosa. I també la de fet. La Creu Roja, per exemple, és una organització no governamental, sobretot si pensem en el voluntariat admirable que la compon. D'altra banda, en aquells països en què el director de la Creu Roja l'escull el govern del moment i l'organització rep fons del govern, aleshores tenim un cas semi-no governamental, per dir-ho així. Això no és pas dolent, però la Creu Roja no pertany exactament a les organitzacions no governamentals. En canvi, la Creu Roja es recolza en una gran quantitat de voluntaris, de gent que fa una activitat altruista amb dedicació i entusiasme, sense sou. Per tant, si és, sens dubte, una institució altruista, que depèn de la pràctica pública de la virtut privada.

És evident que hi ha una gran proliferació d'associacions voluntàries altruistes, i que són importants. Vull analitzar el que representen dins de la democràcia. És possible que alguns penseu, com jo també he pensat, que exagero el pes d'aquestes associacions, però crec que no els en dono prou, que no els reconeixem tota la importància que tenen. Penseu què passaria si les eliminessin de sobte: el nostre món democràtic s'empobriria d'una manera espectacular i també es deterioraria la vida de moltíssima gent que depenen d'aquesta fraternitat quotidiana. A més, les organitzacions i moviments cívics altruistes fan funcions que els partits i les organitzacions polítiques no fan. Gesto por la Paz, a Euskadi, n'és un exemple. Malgrat la seva dimensió privada això que estan fent és una funció política, per bé que apartidista. Tot i que a molts militants de les ONG els agrada dir que són apolítiques: precisament per això les anomenen *no governamentals*.

Us en posaré un exemple: ara fa un any, Greenpeace va obligar la companyia de petrolis Shell a remolcar unes torres d'extracció que tenia al mar del Nord fins a un fiord de Noruega, on ara romanen a l'espera que es prengui una decisió. Aquestes torres la companyia les volia enfonsar al mar, la qual cosa hagués provocat una catàstrofe ecològica.

Mentrestant, davant d'aquest fet es posava de manifest la impotència absoluta dels polítics, del govern britànic, del govern holandès i d'altres autoritats, com ara la Unió Europea. Però una organització, que segur que té tot el blasme que vulgueu –no sé com funciona Greenpeace, si és autoritària, si és en mans d'alguna conspiració misteriosa internacional– jo només em fixo en el fet que aquest moviment va aconseguir allò, i que igualment va muntar més tard un moviment transnacional contra les proves nuclears franceses a Mururoa. Tot en qüestió de setmanes. Amb eficàcia.

Un altre exemple: Amnistia Internacional cada any salva la vida de molta gent, i moltes persones deixen de ser torturades per molts governs tirànics que hi ha al món gràcies a aquesta organització privada i apartidista. La van començar humilment un bon dia uns advocats enviant cartes des de Londres i denunciant la barbàrie

política amb documents fefaents, sempre que podien. Els governs que rebien les milers de cartes sol·licitant que no s'assassinés judicialment les seves víctimes es posaven nerviosos. Ara, per exemple, Amnistia intenta posar fi al genocidi que està portant a terme el govern de Nigèria contra el poble Ogoni. Els ogoni són un poble petit –en deuen restar uns vuitanta o noranta mil– que viu al delta del riu Níger, al bell mig del lloc on hi ha pous de petroli que explota la companyia Shell. Han tingut la mala sort de ser allà i són eliminats pel govern de Nigèria. La premsa, però, està més preocupada pel tema de Burundi. Jo ho entenc, perquè aquestes coses en aquest moment són molt més atractives i n'hi ha tants, de punts de crisi, que els mitjans de comunicació es concentren en un lloc. Precisament aquí rau la importància d'entitats altruistes com ara Amnistia, fetes de ciutadans, que treballen més enllà dels partits o de l'oportunisme mediàtic.

Totes aquestes organitzacions, Amnistia Internacional, Greenpeace, Medicus Mundi, es basen en un fenomen comú: l'altruisme cívic. N'he citat algunes d'internacionals, però n'hi ha moltes a casa nostra que es cuiden de gent del barri, de l'ambient natural amenaçat, de dones maltractades o de joves abandonats a la delinqüència i a la malaltia. O com l'esmentat Gesto per la Paz, per la pau de casa seva i, de retruc, de casa nostra. Algunes són confessionals religioses, però d'altres no: cap religió no sembla tenir el monopoli de la caritat ni de la solidaritat.

Si la nostra democràcia fos només en mans dels partits polítics, no avançaria. Fa quatre o cinc anys, a la Conferència de Rio, hi va anar tothom, tots els ministres del món –el senyor González, aleshores president del govern, també– i van fer grans declaracions. Només el president Bush va empipar tothom perquè no es va mostrar massa entusiasta. Tots plegats van prometre que el medi ambient s'arreglaria, que protegirien l'Amazones, que acabarien amb el forat de la capa d'ozó, que ho esmenarien tot. Que han arreglat alguna cosa? Res de gaire palpable, i res que no hagin fet sota la pressió dels ciutadans que els forcen a protegir la natura o a fer quelcom per aturar l'explosió demogràfica.

Si no fos pels grups cívics que intenten controlar la població, no arribaríem a trobar les solucions.

El control de la natalitat també es pot fer de manera tirànica, com a la Xina, un procediment que va en contra de la llibertat dels ciutadans. Els primers moviments per al control de la població van ser d'organitzacions altruistes dels anys seixanta. Ara han proliferat i són generals, però als anys cinquanta i seixanta ja n'hi havia, i d'importants, sobretot d'origen més o menys protestant o humanístic laic, que veien que l'explosió demogràfica era el gran problema mundial. I potser tenen raó, perquè tal com ells ho veuen –no acabo d'estar-ne convençut– el problema ecològic és un subproducte de l'explosió de

la població. Em sembla que també ho és de l'explosió de l'automòbil o d'algun altre monstre que ha creat la nostra civilització i que crec que acabarà amb ella, si no aconseguim controlar-los.

V

Us he demostrat, em sembla, la importància enorme de les organitzacions voluntàries altruistes en el món modern.

El nostre món s'està estructurant, en aquest moment –simplificant molt, com ho estic fent tota l'estona–, en tres grans dimensions. Vivim dins una democràcia tridimensional. D'una banda hi ha les autoritats, que estan constituïdes per allò que elles mateixes anomenen autoritats: parlament, govern, partits polítics, però també els sindicats, que no són oficials però són autoritats reconegudes. Ho són de fet, també, les esglésies. Les autoritats formen una xarxa de corporacions o institucions públiques, moltes d'elles oficials.

La segona categoria són les corporacions o les empreses: són entitats civils amb afany de lucre; és el món del capitalisme organitzat, financer, industrial, comercial.

La tercera dimensió del nostre ordre contemporani és constituïda per les organitzacions altruistes, que és, de les tres dimensions, la més petita. Però si l'eliminem –tot fent un experiment mental, com diuen els filòsofs– si eliminem Greenpeace, Medicus Mundi, Amnistia Internacional, Gesto per la Paz, l'endemà, amb quina mena de món ens trobaríem? Aquesta és la pregunta que us formulo per poder establir el veritable pes de l'altruisme cívic en el nostre món.

Copsar-ne el pes i reconèixer-lo no significa ni de bon tros idealitzar aquestes organitzacions. No voldria de cap manera fer-ho, ni tan sols indirectament. Crec que les servituds de les associacions altruistes dels nostres ciutadans són moltes, i perquè no sembli que les idealitzo enumeraré algunes de les seves limitacions.

En primer lloc, hi ha l'altruisme ideològic. Algunes d'aquestes associacions són multinacionals de la caritat: algunes ho reconeixen, com ara CARE, als EUA, que és importantíssima, la més poderosa del món. Mou tal volum de milers de milions de dòlars, que «necessita» que hi hagi problemes com els de Ruanda per poder comprar avions i enviar gent, que solen anar en primera classe perquè no hi ha temps i els avions van, diuen, plens. Mobilitzen burocràcia i viuen dels escàndols internacionals. Ells mateixos diuen que les necessitats dels homes són constants, però que necessiten una crisi internacional perquè ploguin els diners i la gent, la societat civil, facin els girs i enviïn diners; aleshores es crea un estat d'histèria i tothom envia diners a CARE. I a moltes altres entitats d'ajut.

De la mare Teresa de Calcuta ara tothom parlarà bé, perquè segurament avui o demà la perdrem. Aleshores

llegireu ditirambes al diari sobre aquesta senyora de dubtosa història personal. Hi haurà un cor d'àngels dient com era de meravellosa, i la premsa la canonitzarà, sense analitzar ni la seva curiosa amistat amb el dictador Duvalier d'Haití, i d'altres contactes peculiars de la mare Teresa de Calcuta, ni s'analitzarà el seu autoritarisme, gairebé tan cru com el de l'altrament cèlebre doctor Schwietzer. Tot aquest moviment ideològic també té un sistema de canonitzacions dels seus sants oficials i mediàtics que de vegades no resisteix un escrutini mitjanament rigorós sobre la seva vida. Uns tenen mèrits i d'altres no en tenen, però bé, no tots responen a un franciscanisme ideal, anem, doncs, amb molt de compte. Per això faig una enumeració no complerta dels límits morals de l'associacionisme.

Un altre límit important és la dependència de l'Estat. De vegades, hi ha associacions cíviques que s'organitzen per demanar el subsidi i subvencions. No en demanen solament els grups de teatre i de cinema. Sembla que la ideologia de la subvenció també afecta les ONG, que depenen, també, del mercat de treball. Com que hi ha molt atur, i no tothom agafa una litrona o es fa okupa o skin, hi ha jovent que –com que no tenen aquestes tendències– fan una ONG o s'hi apunten. També l'altruisme està viciat per això. I no ho estic ensorrant, després d'haver-lo lloat. Dic només que són elements que hi són, perquè no hi ha res pur entre les creacions de l'home. De la mateixa manera que la democràcia no és pura, l'altruisme cívic pot tenir motivacions estranyes o estar manipulat: això és el que afirmo, res més; sense perdre-li el més mínim respecte i sense treure-li importància.

La societat no es mai un estat pur, tot és esbiaixat per passions, interessos i intencions de tota mena. Fer una defensa idealitzadora de les associacions cíviques és tan greu com negar que hi ha altruisme i que hi ha gent altruista.

Hi ha joves que, a més, hom no s'assabenta que són altruistes. Jo he tingut estudiants, tant a Anglaterra com aquí, que al vespre sé que se'n van a acompanyar els vells i fer-los el sopar; o participen en associacions cíviques que, sense que ho sàpigues –o t'assabentes indirectament– resulta que viuen quotidianament d'aquesta mena de solidaritat. Fan coses amb tendresa i sense escarafalls: dediquen hores per anar als hospitals o fer coses que són essencials per a una vida moral plena. Tot plegat forma part d'aquest moviment altruista que avui hem de reconèixer com un seriós correctiu de l'egoisme institucionalitzat per la civilització del guany capitalista.

Hom pot criticar tot això tant com vulgui –jo mateix acabo de fer-ho– però davant l'egoisme col·lectivista de certs sindicats, partits polítics, de l'Estat, de les empreses –que és l'egoisme menys criticable, perquè han de guanyar diners i ser egoistes: són empreses– les associacions cíviques altruistes són ben diferents.

VI

Vull insistir que des del punt de vista de l'anàlisi més sociològic, o fins i tot més filosòfic, de com funcionen les associacions altruistes, trobem que es tracta d'una participació en l'esfera pública des d'un nivell privat. Sempre distingim una esfera pública d'una esfera privada. És còmode, tot i que ignora que hi ha fronteres sovint difuses. Tanmateix no ens adonem que el que està fent l'altruisme és intervenir en allò públic des del nivell privat: és allò privat que esdevé públic. Hem pensat que el nivell privat, la privadesa, era l'esfera de cadascú de nosaltres, allò que no havíem d'explicar a ningú, clos a tothom no autoritzat per nosaltres mateixos a participar-hi.

Com he dit abans, la democràcia no solament ens permet elegir càrrecs polítics, sinó associar-nos com vulguem: muntar demà un sindicat. Bé, es possible que si muntem un sindicat no funcioni perquè hi ha un oligopoli de sindicats a Espanya. Suposo que ni UGT ni CCOO ni els altres ens permetrien funcionar gaire, però tenim la llibertat hipotètica de fer-ho.

No es tracta, doncs, d'entrar en l'esfera pública muntant un altre sindicat, muntant un altre partit, cosa que podem fer tots. Una altra cosa és que tingui o no tingui èxit. En aquest món enrarit, també hi ha monopolis i oligopolis socials, culturals i polítics, no solament econòmics. Hi ha, però, una altra manera de participar en l'esfera pública: l'organització de la ciutadania per fer coses orientades a tothom. Això, a més, té l'avantatge, en el món modern, que saps on van els teus esforços o els teus diners: van a Ruanda, o a salvar un aiguamoll, o serveix per plantar un arbre, o arriba a un barri o als afectats per una catàstrofe natural. Tens la sensació que fas alguna cosa i que ho controles; aquest és el gran avantatge que estan tenint les associacions altruistes cíviques. Ja sabem que de vegades l'operació és imperfecta, que es perden els diners pel camí. Però és molt menys perfecte que els diners que donem a aquests estats enormes –no diguem ja Brussel·les– gegantins, anònims, plens de paràsits. El jove que col·labora amb un partit –perquè té les mateixes idees, milita o, fins i tot, ajuda per obtenir a canvi una regidoria del seu poble o un escó al Parlament– es pot trobar, i passa sovint, poc satisfet. Per cada membre satisfet de les joventuts dels partits –aquestes que tots els partits diuen que tenen– n'hi ha cinquanta que es troben prou satisfets dins un moviment cívic.

Al contrari que en les associacions altruistes, en un món relativament burocratitzat, anònim, impersonal –com és el nostre– sovint no veiem on van els nostres diners dels impostos, o per on es perden. De vegades ho sabem massa: paràsits, mal funcionament de la democràcia, les despeses públiques sumptuàries, trivials. Però encara hi intervé un altre factor en la revifalla de les organitzacions cíviques, que toca l'essència de la qüestió: les societats contemporànies tenen aquesta tendència a l'anonimat i la massificació, diguem-ho amb cautela.

Però les associacions altruistes responen al desig per allò comunitari. Tenim una nostàlgia per la comunitat –a part de les comunitats familiars o personals que puguem tenir, amistats– i qui pertany o ajuda una associació d'aquestes se sent pertànyer a alguna cosa, on hi ha caliu, el caliu d'ajudar els altres. Això té un avantatge important. Aquesta afinitat electiva entre les associacions altruistes i l'actual retorn a allò comunitari: restableixen i recuperen lligams primordials, que abans tenia el moviment obrer o el socialisme democràtic, o d'altres.

Aquest element comunitari també el trobem en el nacionalisme, i de manera forta. És aquesta sensació un

xic mística de comunitat i de comunió d'un poble, més forta com més perseguit sigui i més problemes tingui.

Avui en dia la ciutadania genuïna no té una manera més intensa o clara de participació i de sentir-se responsable que la que li dóna la participació directa que ens ofereix la nostra activitat com a voluntaris, com a gent lliure i fraterna alhora, dins les associacions altruistes. Es per això que són la millor manera d'enriquir la democràcia.

*Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
27 de novembre de 1996*

FÈLIX OVEJERO

La crisi del pensament marxista

PRESENTACIÓ

A càrrec de Pompeu Casanovas

Avui tractarem d'un tema apassionant, del qual poques vegades he tingut l'oportunitat de parlar amb distància en el nostre país. Em refereixo al marxisme, a la crisi dels socialismes «realment existents», i a la suposada crisi annexa del pensament marxista.

Resultaria injust amb un tema com aquest no començar amb l'evocació d'un dels filòsofs més personalment i intel·lectualment rigorosos que hem tingut entre nosaltres en aquesta tradició. Manuel Sacristán Luzón és una figura que travessa diverses generacions. Traductor del *Capital*, introductor de la lògica formal en el nostre país, representant avançat del que després s'ha denominat a Europa «marxisme analític», la seva obra teòrica i pràctica –de «constructor de cultura», de «pont entre generacions», de «text viu» per recuperar la metàfora krausista d'Aranguren– no ha fet sinó créixer i mostrar-se en l'obra dels que l'han succeït¹.

Sacristán va morir l'any 1985. Des d'aquesta data sembla que el panorama hagi canviat d'una forma radical a Europa. La caiguda del mur de Berlín, l'enfonsament de l'economia soviètica, la nova guerra dels Balcans, dibuixen un panorama on amb els darrers enderrocs del mur i de l'antiga Unió de Repúbliques Socialistes Soviètiques, molta gent ha fet la «predicció» *ex post* de l'acabament del pensament «marxista». Deixeu-me avançar que això té tan poc sentit com la «predicció» *ex post* del final del pensament «aristotèlic» després de la desaparició de la Grècia Clàssica. Però parlar de Marx i del marxisme té connotacions i ressonàncies polítiques encara molt crues que fan que parlar-ne no sigui el mateix que fer-ho d'Aristòtil i de l'aristotelisme. Encara que l'exemple sigui banal, la vida de Marx ni tant

sols ha estat possible portar-la al cinema o la televisió occidentals sense polèmica (per les falsedats històriques introduïdes en la seva imatge, com denunciava l'historiador E.P. Thompson).

I, filologia i història a part, queda la qüestió viva: ¿què en resta de l'ideari i de la tradició marxianes? I, més en general, per no centrar-ho en Marx, ¿com es pot recomposar, avui, l'ideari de les aspiracions igualitàries i «fraternes» de la vella esquerra europea?

Tenim entre nosaltres a Fèlix Ovejero, un dels estrets col·laboradors de Manuel Sacristán a la Facultat de Ciències Econòmiques de Barcelona, antic membre del col·lectiu que aquest va aglutinar a l'entorn de la revista *Mientras Tanto*.²

Fèlix Ovejero forma part de la meua pròpia generació, la que encara no arriba als quaranta anys, la darrera dels qui han accedit al món de la cultura universitària i ha tingut l'oportunitat d'expressar-se amb lletra impresa.³

En Fèlix no és gaire donat a les efusions generacionals. Però el cert és que pel nombre de publicacions i per la consciència i maduresa de les seves reflexions, és un autor que aporta síntesi i distància –la distància que demanava abans– a temes difícils de tractar i que ell reformula i redefeix de forma original. En farà esment de seguida, en la succinta biografia.

Fèlix Ovejero és Doctor en Ciències Econòmiques, Professor Titular del Departament de Sociologia i Metodologia de les Ciències Socials de la Universitat de Barcelona on ensenya «Metodologia de les Ciències Socials». Ha estat investigador convidat al *Center for Ethics, Rationality and Society* de la *Universitat de Chicago*, i és col·labora-

dor habitual de les revistes de filosofia, política i economia més prestigioses del país. Entre d'altres, *Arbor*, *Revista de Historia Econòmica*, *Cuadernos de Economía*, *Zona Abierta*, *Isegoria*, *Claves para la razón práctica*.

Es, sobretot, l'autor de quatre llibres importants en el panorama de l'epistemologia i filosofia de les ciències socials contemporànies.

En primer lloc, el llibre que surt com a resultat de la seva tesi doctoral, *De la naturaleza a la sociedad. La unidad del método en la historia de las ciencias sociales*⁴. Es tracta d'una crítica històrica a la idea que la ciència depèn de l'aplicació del denominat «mètode científic», un dels dogmes del positivisme del segle XIX.

Em sembla observar que és en aquesta obra on es veu més el tarannà sacristanià, tant per la minúcia de la concreció com per l'orientació epistemològica que li fa separar acuradament entre «pràctica» de la ciència i la «idea» que de la ciència tenen o es fan els seus cultivadors:

La idea de ciència que hom té, això és, els patrons sobre el que és una argumentació persuasiva i acceptable per a la comunitat intel·lectual (l'estil) i sobre quina és la natura última de la realitat (la metafísica) són idees reguladores del propi quefer científic.⁵

L'ús de la noció kantiana d'«idea reguladora» en aquest sentit era molt pròpia de Sacristán.⁶ Igual que una certa retòrica literària molt castellana en l'expressió que contrasta agudament amb el fons analític del contingut expressat⁷.

El segon llibre important és *Intereses de todos, acciones de cada uno*.

*Crisis del socialismo, ecología y emancipación*⁸ (S. XXI, 1989). És on es veu més l'impacte de la teoria dels jocs i l'obra de filòsofs de la ciència com Jon Elster en la crítica que l'autor fa del pensament socialista i, en particular, del seu «fonamentalisme ètic» (atribuir el fracàs de les accions o de les societats a la bona o mala voluntat de les persones, oblidant l'anàlisi de l'estructura mateixa de les accions). El que vol dir això queda clar en el *Gedankenexperiment* que ens proposa l'autor⁹:

En una comunitat es decideix que hom ha d'estalviar més per poder invertir. Tots augmenten la proporció de la seva renda dedicada a l'estalvi, per la qual cosa disminueix el seu consum, i, en una proporció encara més gran, la demanda agregada, la qual cosa es tradueix en una disminució de la renda que desemboca en un estalvi agregat menor. Això és, quan tots volen estalviar més, disminueix l'estalvi.

Dit d'una altra manera, la racionalitat individual no coincideix amb la col·lectiva. Si –com diu l'autor– no disposem d'una gramàtica teòrica keynesiana per a revelar els aspectes causals, els individus tendeixen a pensar malament del veí, a atribuir efectes col·lectius a la «mala voluntat» individual de no participar en la financiació.

El tercer llibre porta per títol significatiu *La quimera fèrtil. (El despropòsit de la teoria de la història)* (1994). Es tracta d'una relectura filosòfica del naturalisme i l'historicisme, una defensa de l'individualisme metodològic amb la valoració epistèmica del pes de la metafísica de les tesis holistes en història (com la mal denominada «teoria marxista de la història»).

En un dels passatges l'autor revela el que denomina el seu «ànim moralitzador», la construcció d'una espècie de

«tipus ideal» o «reconstrucció racional» que reproduceix l'articulació interna d'un conjunt de tesis que han estat punt de referència per a molts autors¹⁰. Al meu entendre, això no és història del pensament, sinó la construcció d'un «artefacte epistèmic» (una llàntia) per il·luminar millor les posicions de l'epistemologia contemporània útil per sustentar teoria social.

Una de les tesis del llibre em sembla particularment assenyada: la que insta a no confondre «lleis» i «explicacions». Les teories i lleis descriuen els escenaris humans, no les conductes concretes i diverses compatibles amb el mateix escenari social (que pot ser descrit negativament, e.g. amb teoremes d'impossibilitat). Hi ha, doncs, lloc per a la llibertat, per a les idees morals i l'ètica de les valoracions i tries dels individus.

Aquest tema es recupera en el quart llibre, publicat el mateix any però probablement pensat amb posterioritat, *Mercado, Ética, Economía*¹¹. A notar el llarg *Epíleg* «introdutori» sobre ètica i economia, on escriu:

Qualsevol filosofia moral raonable assumeix el que hom ha denominat 'individualisme ètic', això és, la tesi que des del punt de vista de la fonamentació moral i, en particular, de la justícia distributiva, la única cosa que racionalment ha d'importar són els individus.¹²

Repassem els temes: (i) la compatibilització entre individualisme ètic i metodològic; (ii) la distinció analítica entre ciència i teoria, llei i explicació, estructura inferencial i objecte teòric; (iii) la valoració de les visions filosòfiques i metafísiques globals que molts cops actuen com a precondició en la configuració de conceptes pròpiament teòrics; (iv) la crítica de la construcció antropològica del *homo aeconomicus*; (v) la crítica de la «neutralitat» del mer-

cat i la idea que no és possible efectuar valoracions morals dins de la seva lògica; (vi) la valoració de les estructures de les accions i de la racionalitat humana com a guies per a les accions; (vii) l'articulació d'una epistemologia i metodologia «racional» per a una ciència social «raonable» dins d'un món amb cabuda per propietats socials emergents (no reductibles a les propietats individuals) i per un marc d'actuacions contradictòries i paradoxals; (viii) l'articulació d'un pensament polític que recuperi els vells ideals emancipadors en els contextos reals d'actuació, i, per tant, al marge dels possibles fonamentalismes ètics o polítics.

Vist en conjunt, em sembla que això és tot un programa renovador i auto-crític, respectuós amb la tradició i els coneixements adquirits com a llegat de la nostra cultura des del Renaixement.

Importa poc si el filòsof és «marxista» o no. Importa la riquesa de la reflexió, la bona trama de les idees i la humilitat i el respecte pel coneixement. Importa, en definitiva, com a esforç i com a resultat, la filosofia.

M'agradaria destacar, finalment, l'aspecte sensible que amaga una prosa tan «racional» com la d'en Fèlix. Acabaré amb una cita que ell cita. Un fragment de *La Realidad y el Deseo*, de Luis Cernuda, que expressa bé les tensions de l'autor:

Hay en la vida quienes dejan que la vida les viva
Y quienes imponen a la vida dirección y sentido
Mas son excepcionales los unos y los otros:
El hombre medio, si no acepta enteramente que la vida se le imponga,
Tampoco acepta el imponerse a ella. Esto se aprende, si se aprende, tarde, Cuando de nada sirve y, aun sabido, Poco puede servirnos saber solo:
Conocimiento sin poder resulta inútil.

Notes

1. Vegeu el recull d'obres del filòsof editades per J.R. Capella sota el títol genèric de *Panfletos y Materiales*, Ed. Icaria, 4 vols., Barcelona, 1983-1985.

2. Sobre la relació amb M. Sacristán i la seva labor de redactor de la revista, vegeu l'entrevista amb S. López Arnal i P. de la Fuente a *Acerca de Manuel Sacristán*, op. cit., pp. 559-594.

3. Vegeu el recull d'Angel Castiñeira,

Joves pensadors catalans, Ed. Columna, Barcelona, 1991.

4. Ed. Península, Barcelona, 1987.

5. *Op. cit.*, p.21

6. M. Sacristán, «El concepto kantiano de la historia» (1953); a *Hacia una nueva historia*.

VV.AA., Ed. Akal, Madrid, 1976.

7. Per a posar un botó de mostra, escriu sobre el darwinisme del s. XIX: «Sin duda eran indiscutibles las diferencias entre quienes

habían encontrado antaño el ejemplo a seguir en la física clásica, y quienes lo estaban haciendo hogaño con la biología.», *La quimera fèrtil. (El despropòsit de la teoria de la història)*, Ed. Icaria, Barcelona, 1994, pp. 58-59.

8. Madrid, Ed. S. XXI, 1989.

9. *Epílogo*, p.197.

10. *Op. cit.*, p.85

11. Ed. Icaria, Fuhem, Barcelona, 1994.

12. *Op. cit.*, p. 213.

I

Quan vaig ser convidat a parlar de la crisi del pensament marxista en el context d'unes conferències sobre Aranguren, o, el que ve a ser el mateix, sobre ètica, la veritat és que no vaig poder evitar experimentar una doble inquietud. La primera era la de qui s'enfronta a una paradoxa. Des de la pròpia proposta, ja partíem del supòsit d'aquesta crisi. I això no és del tot cert: si cal ser precisos no podem pas parlar de crisi del pensament marxista avui. Si hom analitza l'escenari universitari civilitzat, es troba que àmbits com la teoria econòmica, la sociologia, la filosofia i la teoria moral –i fins i tot la filosofia de la ciència– els conrea amb seny gent que d'alguna manera beuen en la tradició del pensament que parteix de Marx.

No obstant això, i és aquest l'altre costat de la paradoxa, hi ha una veritat elemental a l'hora de parlar de crisi; perquè si no podem parlar de crisi del pensament marxista, sí podem parlar de quelcom més important: la crisi del marxisme.

És a dir, si el marxisme l'entendem –de manera elemental– com una tradició de moviment emancipatori que enfila vers una societat igualitària, on prevalen determinats valors –que tractaré de desglossar al llarg de la tarda–, si ho entenem així, aleshores sí que, per descomptat, el marxisme ho té malament. Un exemple d'allò que vull dir, i és una cosa sobre la qual hi tornaré, es pot veure en el canvi d'apreciació de l'Estat del benestar. Més que demanar una distribució igualitària, ara aspirem a quedar-nos tal com estem. És a dir, més que anar cercant una societat en la qual la distribució de la renda fos més igualitària, sembla que avui en tenim prou amb el fet que la pensió es mantingui on està, i, és ben cert que allà on està no està gaire bé, si es miren les coses des d'uns elementals criteris de justícia social.

D'una banda, doncs, hi ha una tensió entre un marxisme com a reflexió que es manté pròsper i un marxisme com a moviment social emancipador que no sembla trobar-se en els seus millors temps. Però a més a més, hi havia una altra inquietud més essencial, que tenia a veure amb la mateixa naturalesa de l'afer: la relació complicada entre ètica i marxisme. També aquí hi havia lloc per a la perplexitat, ja que si bé la tradició marxista emet desqualificacions morals de la societat capitalista, per explotadora, per injusta, per un altre costat no són menys

freqüents els passos on es menysprea l'argumentació ètica i, fins i tot, la mateixa idea de justícia.

Tractaré, en el decurs de la meua exposició, de veure si poden fer-se intel·ligibles aquestes tensions: la tensió entre un marxisme per al qual, com a moviment social, corren mals temps, i el marxisme que, com a reflexió teòrica i àdhuc ètica, es troba en un moment ufanós; i la tensió entre un marxisme que menysprea l'ètica i alhora condemna la societat existent; el que vull sostenir aquesta tarda és que ambdues tensions tenen la mateixa arrel: que les raons que expliquen el tradicional menyspreu per l'ètica són les que avui urgeixen a la reflexió moral, i que aquesta urgència deriva de la pròpia debilitat del marxisme com a moviment emancipador.

Voldria arrencar recordant la dedicatòria d'un conegut llibre d'antimarxisme militant, obra d'un dels filòsofs més influents del segle XX. Es tracta del vell llibre –esplèndid, d'altra banda, i recomanable– de Karl Popper, *La miseria del historicismo*. És un llibre escrit en la postguerra amb vocació de crítica del marxisme, i començava amb una dedicatòria que deia, si fa no fa, que l'obra estava dedicada a tots els feixistes i comunistes que van morir creient que lluitaven per les lleis de la història. Per poc que hom s'ho pensi, aquesta dedicatòria conté una contradicció immediata que a Popper no se li devia d'escapar, perquè era un personatge brillant des del punt de vista lògic –al capdavant era, d'ofici, filòsof de la ciència. De fet, ens en suggereix dues, de contradiccions. La segona, de fet, va més enllà de la dedicatòria.

La primera és una mena de paradoxa de l'acció: si algú realment està convençut que existeixen les lleis inflexibles de la història i que caminen al seu favor, el que fa és deixar que operin, i no es posa a actuar en contra o en favor de cap propòsit. Capgirant el vers de Machado hom diria que tot aquell que sap que la victòria és seva, espera. Fet i fet, si el pinyó fix de la història seguia el seu curs, l'única cosa que els calia fer, als comunistes, era deixar que la història actués. Però al darrere de la reflexió popperiana també trobem una altra paradoxa: la paradoxa de la condemna. ¿Com podia ser que les tradicions comunistes condemnessin les societats existents –el capitalisme–, si al capdavant creien que la història dibuixava un curs tan inevitable com la trajectòria dels planetes? Creure de debò que la naturalesa compleix un curs regular i inflexible no s'avé amb la con-

demna moral de les societats existents; de la mateixa manera que ningú no condemna la trajectòria dels planetes, i que tampoc no qualifica d'injustes les lleis de la genètica.

Crec que en la dedicatòria de Popper està contingut el nucli de la complicada i paradoxal relació entre ètica i marxisme. I també la seva explicació: en la tradició del pensament marxista es jutjava que el comunisme era, alhora, inevitable des del punt de vista dels mecanismes socials i superior des del punt de vista moral.

¿Com es produïa o s'avenia aquesta doble caracterització, aquest tret inflexible del funcionament dels processos històrics i, al mateix temps, una superioritat des d'algun punt de vista ètic, moral o valoratiu? Comencem per reconèixer que si era veritat que el comunisme era superior es mirés per on es mirés, aleshores no calia parlar d'ètica, perquè, fet i fet, des de qualsevol consideració moral que féssim comptes –pel que fa a renda, llibertat, benestar, autorealització o qualsevol altra idea de bé que hom pogués tenir– no s'havia de perdre molt de temps en les discussions. Senzillament: el comunisme es trobava en un estadi superior.

II

Dediquem un instant a situar l'escenari mental de Marx. Trobem en la seva obra una versió laica de la vella filosofia de la història, un gènere molt propi de la tradició cristiana, tot i que també del pensament il·lustrat, però que, finalment, guanya gruix i assoleix la precisió d'una teoria social amb Marx. Ell elabora diverses seqüències històriques, fascinadores des del punt de vista de la construcció intel·lectual –gairebé totes errades, com veurem després, però molt interessants. N'esmentaré algunes.

La primera és una teoria general de naturalesa econòmica que Marx anomena *caiguda tendencial de la taxa de guany*. Aquesta teoria pot resumir-se sense fer-ne cap traïció de la següent manera. Segons Marx, malgrat que la font de tota la riquesa residia en el treball, per competir, els capitalistes estaven obligats a substituir el treball viu, el de la gent, per maquinària. De resultes d'això, la font mateixa de la seva riquesa desapareixia, amb la qual cosa el propi mecanisme endogen de perseguir el guany implicava la desaparició de la base social del treball com a font de riquesa i, consegüentment, la caiguda dels beneficis. Aquesta era una teoria insostenible que els economistes han mostrat plena de dificultats, però que, si més no, he volgut exposar perquè veiéssim com es pretenia descriure els mecanismes causals amb un sentit precís. No es tracta d'especulacions buides à la Comte sobre seqüències històriques, religioses, metafísiques, positives, etc. o galimaties d'aquest ordre.

Mereixen més interès, però, les altres consideracions de Marx que també apel·len a una seqüència inflexible.

La primera es troba en l'ànima de la seva teoria de la

història i es refereix a una suposada contradicció entre –per dir-ho amb el seu lèxic– relacions de producció i forces productives, contradicció que actuaria com a motor dels processos històrics, per exemple, en desencadenar el trànsit d'una societat feudal a una societat capitalista. De manera més senzilla i amb l'economia i la covardia d'un exemple: la burgesia naixent, que iniciava uns processos d'industrialització, que buscava ampliar mercats, i que, en algun sentit, tot plegat s'associava a una idea de benestar o desenvolupament històric, trobava entrebancs i constriccions en unes societats feudals en què uns individus establien relacions de domini sobre d'altres, i, per tant, no es podia vendre la força de treball, no podia cercar-se ocupació, ni desplaçar-se. Les mercaderies no podien anar d'un territori a un altre sense haver de pagar tributs. És a dir, el desenvolupament de les forces productives es veia obstaculitzat per certes relacions de propietat que ofegaven el procés. Marx ens ho explicava dient que, al final, succeïa que la dinàmica inflexible de les relacions productives, del progrés, del desenvolupament, de l'expansió de l'abundor –retinguem aquesta paraula– acabava topant amb les regles del joc social i violentant-les. I per aquí caminava el desenvolupament de manera inflexible.

Una tercera descripció del funcionament d'aquest mecanisme o procés històric té més interès per a l'explicació de les nostres paradoxes. Segons Marx, el capitalisme generava, en desenvolupar-se, una expansió de les necessitats de consum, però precisament per virtut de la seva qualitat de sistema explotador, de sistema privat d'apropiació, per part d'uns pocs, de la riquesa generada per tots, era incapaç de satisfer les necessitats que creava. Això produïa en la classe treballadora, d'una banda, un augment de les necessitats i, de l'altra, una topada amb un sistema incapaç de satisfer-les. Atesa aquesta incapacitat, reapareixeria una crítica potencial al sistema, i la promesa d'una altra societat d'abundor (comunista) on les necessitats generades podrien ésser satisfetes.

Finalment –i també es tractava d'una genuïna teoria social–, quan es referia a la dinàmica de la lluita de classes, Marx avarava en la prosa més austera de la sociologia. Des d'aquesta perspectiva, sostenia que la classe obrera era una classe majoritària –o tendencialment majoritària–, la classe nuclear en la reproducció del capitalisme –perquè, a la fi, és la causant del conjunt de la riquesa social–, i, a més, la classe explotada. Aquesta classe, en aquestes condicions, estava cridada, d'una banda, a ser la protagonista del canvi i, d'una altra, en la mesura que aquest canvi l'acabava beneficiant, no calia argumentar-li massa coses, perquè trobaria la seva emancipació en la societat de l'avenir.

Totes aquestes argumentacions són desigualment solvents, però en qualsevol cas cal destacar el vigor intel·lectual que permet passar de la vella especulació, sia cristiana –del món de la davallada, de la redemp-

ció...—, sia del pensament il·lustrat —l'adveniment final de l'edat de la raó— a una prosa més precisa i controlable, de genuïna teoria social, de mecanismes endògens de canvi que ens duïen a una societat igualitària, sense conflictes.

En tots els casos cal reconèixer un nucli compartit —amb tres peces argumentals— en aquestes conjectures. En primer lloc, hi havia unes forces retingudes, unes necessitats dels individus restringides per algunes constriccions socials i que impediïen la realització de la gent. També hi havia un mecanisme que esperonava aquestes necessitats o potencialitats de realització —el capitalisme—, que les incitava però, alhora, n'impedia la consumació. I, finalment, hi havia una societat en què les necessitats es satisfien i les tensions es resolien. El mateix mecanisme que produïa l'apropament a la societat final —la necessitat d'autorealització i de desenvolupar les capacitats i talents de la gent—, fonamentava el propi comunisme, que s'entenia com una societat de l'abundància on persones lliures i iguals no trobaven problemes per a la seva completa realització. Si les coses estaven així —i Marx n'estava convençut— a què treu cap parlar del projecte social?, per què entretenir-se a descriure què cal fer, si la voluntat dels individus no tenia res a dir? Per què distreure's en l'exploració de com anar-hi, si el vincle entre els projectes i els mitjans, el procés, era un vincle de necessitat, era una seqüència històrica inflexible? Per dir-ho amb el lèxic filosòfic tradicional, d'acord amb Marx, el regne de la llibertat i el regne de la necessitat estaven confluint. La necessitat històrica conflueix amb el gran alliberament de la gent, cap a la societat dels iguals, on llibertat, igualtat, fraternitat i autorealització podrien coexistir sense conflictes. Parafraçant els versos de Cernuda, hom podria dir que, finalment, el món en què la gent imprimeix direcció i sentit a la seva vida, i aquell món en què la gent, senzillament, deixa que la vida els visqui, acabaven, ambdós mons, conciliant-se. Quan la gent, els oprimits, deixaven que la vida els visqués i cercaven satisfer les seves necessitats, desembocaven en aquell nord que estava ben justificat moralment però que no calia justificar perquè, al capdavant, era el replà següent de l'evolució històrica.

III

He al·ludit anteriorment el rerefons intel·lectual d'aquesta argumentació. Fonamentalment, una versió il·lustrada de la vella filosofia de la història, amb la novetat important de la precisió de la teoria social: aporta precisió i dona raó de com anem d'un punt a un altre, estableix mecanismes socials, circumstància que permet el control empíric i analític de les conjectures. Reconeguda la virtut analítica no vull deixar d'advertir, de passada, sobre la fal·làcia normativa que permet a Marx radicalitzar aquestes reflexions fins a uns extrems una mica sinistres, que el porten a justificar el sofriment immediat

en nom de la felicitat de l'avenir. Això potser ho han posat de manifest millor els literats d'inspiració marxista que altra gent. Recordo algun passatge —que he citat entre amics alguna vegada— de Carpentier, d'aquell esplèndid novel·lista, que deia, més o menys: «El hombre nunca sabe para quien padece, espera y trabaja; padece, espera y trabaja para gentes que nunca conocerá y que, a su vez, padecerán, esperarán y trabajarán para otros que nunca serán felices.» No és molt diferent aquell pas d'un personatge també molt talentós, també literat, Bertoldt Brecht: «Nosaltres, que vam voler preparar el món per a l'amabilitat, no vam poder ésser amables». No era pas casual que dos literats d'inspiració marxista estiguessin disposats a acceptar un sofriment transitori en nom del benestar de l'avenir. Aquests extrems són els que han permès algunes interpretacions utilitaristes de Marx i els que segurament han proporcionat filologia a una gent més sinistra que els nostres literats.

Fora d'això, resulta quasi innecessari advertir que aquesta posició, des del punt de vista normatiu no era gaire consistent; perquè si bé és comprensible —amb alguns dubtes relacionats amb els supòsits d'identitat personal compromesos— per a un individu patir en nom de les possibles riqueses de demà (es pot, per exemple, estalviar confiant que arribat un moment es podrà gaudir dels esforços), no té cap sentit justificar el sofriment d'uns en nom del benestar d'altres per venir (com tampoc no pot justificar-se, és clar, el gaudi d'uns en el present en nom del patiment de l'avenir, la qual cosa ens convidaria a adoptar actituds més reflexives envers de les futures generacions).

Fins aquí m'he referit al rerefons intel·lectual de Marx, però el que ara m'interessa destacar, allò veritablement important, és un altre afer: els supòsits empírics o normatius que permetien a Marx —tret de les conseqüències causals esmentades— construir el conjunt de la seva argumentació. En primer lloc, una certa idea de llibertat o d'autorealització, entesa com un procés de satisfacció de necessitats. Els individus aspiraven a un món on es veiessin lliures de qualsevol mena de contingència, lliures de qualsevol dependència o arbitrarietat, i això tenia a veure, de manera fonamental, amb la satisfacció, amb la superació del regne de la necessitat. En una societat plenament lliure els individus ja no depenien de cap contingència aliena a la seva pròpia voluntat, i això volia dir, bàsicament, satisfer, d'acord amb la seva idea, qualsevol mena de desitjos.

El segon supòsit, nuclear —i en el qual vull concentrar bona part del que comentaré tot seguit—, es refereix a l'abundor. Marx pressuposava que el comunisme era una societat de l'abundor, i aquesta no tan sols es trobava en la societat on les forces productives es desenvoluparien de manera indefinida, sinó que també hi era en els mecanismes que vinculaven els processos històrics, «l'ara mateix» amb el «on arribarem». Com ja he dit

abans, les limitacions productives del capitalisme, la seva incapacitat per tal de desenvolupar les forces productives o per satisfer les necessitats que generava, eren els desencadenants del procés de canvi que abocava en el comunisme.

IV

¿Quines implicacions tenia això per a les paradoxes que jo esmentava, per a aquest desinterès del marxisme pel que fa a la reflexió moral? Doncs una de ben elemental: altrament, es podria predir perfectament que arribaria la igualtat sense que calgués la fonamentació ni la seva defensa. Per quins set sous s'ha de justificar quelcom que resultava ser inevitable? i, a més, per què ens havíem de preguntar pels criteris que caldria emprar a l'hora de la distribució en la societat futura? En un supermercat on hi hagués de tot i per a tots, tampoc no hi hauria interessos en conflicte ni problemes sobre com distribuir els béns. No solament això. Per què preocupar-se de la justificació de la igualtat, si els qui hi estaven interessats, els treballadors, eren els qui estaven abocats a realitzar els mecanismes que ens hi portaven?

No solament la igualtat, la llibertat també era una idea que no calia precisar en el regne de l'abundància. Pensem en dues imatges possibles que hom pot tenir de la llibertat. Hom pot pensar en la llibertat com la possibilitat que es té, per exemple, de tenir una casa a Cadaqués. És clar que això, si ens trobéssim en el regne de l'abundor no generaria cap conflicte, perquè cadascú podria tenir una casa a Cadaqués, però en el moment en què trobem una constricció o un problema d'escassetat, la llibertat de tots es veu restringida per l'opció lliure de cadascú i això planteja una dificultat. Davant d'aquest tipus de llibertat, pensem-ne en una altra imatge, associada a una altra idea de llibertat a la qual tornaré més endavant: la llibertat de parlar una llengua. Quants més parlants n'hi hagi, de la meua llengua, més lliure sóc jo. En aquest cas –per dir-ho amb el lèxic rústic dels economistes– la llibertat té economies d'escala, mentre que en l'altre cas la llibertat de l'un ensopega amb la de l'altre. El que vull destacar és que en l'abundància no hi ha diferència entre un escenari i l'altre, entre ambdues llibertats. Per què, doncs, entretenir-se en precisar la idea? Tampoc sembla que calgui donar moltes voltes a la idea d'autorealització en una societat de l'abundància on tot desig pot ésser satisfet i on existeixen mitjans per a qualsevol projecte. El mateix ocorre amb la idea de comunitat: si hi ha de tot per a tots, no hi ha conflictes.

En suma, les idees centrals del projecte comunista no calien ésser perfilades. En la societat present, perquè són d'impossible realització; en la societat futura, perquè són inevitables.

L'absència de reflexió de Marx sobre els problemes ètics no era pas perquè se'ls menystingués, sinó perquè, senzillament, no valia la pena entretenir-se en un tema que

es resoldria en si mateix pel propi esdevenir de la història.

V

Però les coses han canviat. El supòsit d'abundància resulta insostenible. Si hi ha algun mecanisme inflexible podria molt bé conduir a la barbàrie. Així les coses, la implicació és immediata: la urgència de la reflexió ètica. El vincle entre escassetat i ètica és prou conegut. Sabem des de fa temps que per tal que sorgeixi un problema de justícia distributiva calen, almenys, dues condicions.

D'una banda, quan hi ha interessos contraposats. Evidentment, en una societat d'àngels no ens preocupem pas de com cal distribuir res, perquè, al capdavall, no hi hauria interessos conflictius; en una societat d'altruistes incondicionals no calen criteris (lleis, drets) que regeixin les relacions.

El segon requisit perquè aparegui la necessitat d'un principi de justícia és que hi hagi una escassetat relativa. Si ja no hi ha de tot i per a tots, si ja no estem en una societat de l'abundor, apareixen els problemes de la distribució: què cal distribuir?, amb quins criteris? a qui? És una situació que vivim quotidianament. Quan els hospitals distribueixen un òrgan per a trasplantament poden fer-ho d'acord amb l'ordre de llista, o bé segons un criteri –que ens semblaria repugnant, però que és el del mercat– de subhasta pública, és a dir, que els interessats licitessin fins que se l'endugués qui més diners tingués. Podrien atènyer-se, també, a un criteri d'eficàcia, i considerar que és més profitós que l'òrgan el rebí l'individu que té més capacitat per afavorir la resta de la humanitat. En aquest darrer cas a Ieltsin potser no li pertocaria l'òrgan i, en canvi, assignariem tots els recursos que es dediquen a Ieltsin a una altra persona que dediqués la seva vida a tenir cura d'altres.

És a dir, en tots aquests escenaris ens enfrontem amb el problema d'haver de decidir quin principi normatiu emprarem per assignar l'esmentat òrgan. Per què ens trobem amb aquest problema? Doncs perquè el nombre d'òrgans és escàs. És quan hi ha un problema d'escassetat que sorgeix el problema del criteri de justícia (distributiva) que fem.

Un cop admès el fet que les condicions d'abundor que Marx predicava no es compleixen, de quina manera hauríem de tornar a avaluar o repensar el vell ideari? D'entrada ja no hi cap la indiferència de Marx. Ja s'ha vist la centralitat de la hipòtesi d'abundància en la des preocupació de Marx. En la seva crítica al capitalisme deixa ben clar que per donar direcció i sentit a la meua vida no n'hi ha prou amb la llibertat entesa com la simple absència de prohibició de fer una cosa. A més a més, he de poder comptar amb recursos i mitjans per realitzar els meus projectes. Marx, com la tradició clàssica, els grecs, parteix de la idea segons la qual la llibertat no és solament la manca de prohibició de fer quelcom: jo puc ser molt lliure d'anar d'aquí a Nova York, però també necessito recursos externs, béns, per tal de poder satisfer

els meus desitjos.

VI

De tota manera, el que em sembla interessant i volia destacar és que l'abandonament del supòsit d'abundància obliga a canviar el vell escenari mental, obliga, almenys, a pensar en dues coses. En primer lloc, en on volem anar, és a dir, en l'ideari, les idees, el nord cap a on volem enfilar com a projecte social. En segon lloc –i força important– ens obliga a pensar en com vinculem el procés amb l'objectiu, el com amb el cap a on.

Abans, sota la hipòtesi de l'abundància, els problemes es resolien amb un sol moviment: el mateix mecanisme que duia a criticar i que esperonava la lluita contra el capitalisme permetia, alhora, fonamentar el socialisme. Com havíem d'assolir l'accés al socialisme?, doncs dient als treballadors que lluitessin per rebre més, per deixar de ser explotats. Atès que el sistema era incapaç de satisfer aquestes demandes o necessitats, entraria en contradicció amb les seves restriccions i apareixeria un nou sistema social.

Ara bé, un cop acceptada la hipòtesi d'escassetat, les coses canviaven, perquè una cosa era fonamentar el projecte social i una altra cosa és el mecanisme d'extensió. Resultava difícil alenar les necessitats per tal d'afavorir l'arribada del comunisme quan una bona part de les raons en favor del projecte igualitari tenien a veure amb l'escassetat. Si hi ha de tot i per a tots, ¿com m'ha d'importar a mi –que tinc les meves necessitats satisfetes– que un consumeixi molt? Al final tots estaran igual, l'auster i el qui té moltes necessitats (o necessitats molt cares). Però –si com ara succeïa–, no hi ha de tot i per a tots, aleshores calia fer comptes i demanar-se pels criteris de distribució. I la igualtat sembla un criteri bastant raonable. En una societat amb els recursos limitats, la desigualtat és més intolerable i, ben segur, per tal d'assegurar que uns pocs tinguin més que els altres, obliga a tallar la llibertat o alena la barbàrie.

De manera que el fonament de l'objectiu igualitari era, precisament, l'escassetat. Així les coses, però, apareixien problemes durant el procés. Ja no podia dir-se a la gent que demanessin més, quan el projecte igualitari estava fonamentat en la manca de recursos. Si la idea igualitària arrencava d'una fonamentació en l'escassetat, ja no servia un procés que consistia a esperonar les necessitats dels individus. Es donava, doncs, una tensió entre l'objectiu i els mitjans: hi havia el problema d'allò que es vol i el problema de com s'hi accedeix. A la manera d'accedir-hi, a penes em referiré. Forma part, no de la reflexió moral –tema que ens ocupa aquesta tarda– sinó de la teoria social, de com es vincula l'acció dels individus a la dels col·lectius; i això pertoca, i és molt conreat, a la teoria social; però no és l'aspecte que aquí ens distreu. Jo em concentraré en aquest ideari que ara és obligat precisar, i també sobre les seves diverses funcions normatives a l'hora de vincular el present amb el futur, a l'hora d'avaluar les situacions presents. Més

exactament, em concentraré en aquests dos aspectes: d'una banda, quina mena de societat se cerca i, d'una altra, com funcionen els criteris normatius, els principis morals que regulen aquesta societat futura a l'hora d'avaluar el present.

VII

Per tal d'identificar l'ideari de Marx és convenient i obligat dedicar uns minuts a repassar llurs reflexions ètiques. Què trobem? Doncs ens trobem amb una amalgama de motivacions força diverses i no ben bé consistents. És cert que hi ha crítica moral del present, que hi ha condemna del capitalisme; però tot això de manera força desmanegada. A aquestes alçades del que vinc contant, aquests descuits no han de resultar estranys. Em concentraré en tres dimensions per tal d'explorar la crítica moral del present: la interpretació de la justícia, la idea d'explotació i la condemna de capitalisme.

Hi ha una teoria de la justícia en Marx? La veritat és que es fa difícil trobar-la. Si bé per una part les seves desqualificacions del capitalisme semblen presumir alguna idea de justícia i de moralitat en un sentit ampli, per una altra part, Marx despatxa la idea mateixa de justícia des de diverses línies d'argumentació. Per començar, en alguns passatges Marx desqualifica com a deixalla ideològica qualsevol idea de justícia o de moralitat. Diu que això és simplement ideologia en el sentit més vulgar del terme: pensament que cerca legitimar una situació. Podem dir que un treballador és lliure d'establir una relació contractual, però això és confondre el rerefons de la història i un fons d'opressió.

En una altra estratègia d'argumentació, Marx sembla desqualificar per principi qualsevol intent d'edificar una teoria de la justícia. D'una banda, perquè la societat present era incapaç de ser justa, i d'una altra perquè a la societat futura, en virtut de la fraternitat universal o de l'abundor, no li caldrien principis de justícia. A la fi, entre amics no cal establir regles de justícia, deien els clàssics. S'invoquen els drets quan les coses ja no funcionen, quan els interessos entren en conflicte. En la societat futura no hi hauria conflicte i, per això, la idea mateixa de justícia resultaria sense sentit.

Una tercera argumentació sembla sostenir que, de fet, el capitalisme tenia una certa idea de justícia, i que era consistent amb ella. Que en un cert sentit el capitalisme era just. En el fons aquí hi ha una tesi de sociologia històrica. Des del punt de vista de la societat capitalista, dels seus criteris normatius, la relació que hi ha entre el treballador que ven la seva força de treball i el qui la compra és una relació equilibrada: un és lliure de vendre i l'altre ho és de comprar. El capitalisme és consistent amb certa idea interna de justícia. Més exactament: el capitalisme necessita una idea de justícia perquè és una societat defectuosa. Una societat on hi ha con-

flictives, on els individus es mouen segons llurs interessos egoistes, és una societat que ha de fixar regles i drets, a diferència d'una societat comunista, una societat plenament fraterna i amb recursos il·limitats, on, com deia abans, no hi ha lloc per a idees com ara justícia o drets. Per descomptat que el marc, les constriccions, el fet que un individu no tingui recursos, que depengui d'un contracte-escombraria –aquest escenari que l'obliga a escollir en situacions complicades– podria ser avaluat des d'un altre punt de vista transcendental, però això no procedeix. La pretensió d'uns principis eterns de moralitat és idealista, ahistòrica. Demanar-nos per una idea de justícia transhistòrica seria com, en l'esport, demanar-nos si està justificat tocar la pilota amb les mans? Depèn, si estem jugant a futbol, no, i si juguem a bàsquet, sí, perquè en bàsquet hi ha una regla que ho permet. Dintre de les regles de les societats capitalistes, hi ha una idea de justícia elemental d'acord amb la qual si dos individus estableixen una relació contractual, allò que se'n deriva és just.

El cas és que –sigui per aquesta darrera raó o bé perquè es pensa que en el futur hi haurà individus virtuoses que no tindran interessos conflictius, o bé per l'abundor– Marx enllestia sense deteniments la idea de justícia. Potser la formulació més consistent, capaç d'articular si no totes força d'aquestes idees amb la seva condemna del capitalisme vindria a dir que el capitalisme obliga a introduir unes idees de justícia que, a l'hora de la veritat, es veu incapaç de satisfer. Dit d'una manera compacta: les demandes de justícia no poden ser satisfetes en les circumstàncies que fan necessària la idea de justícia.

(Encara, però, hi ha una altra raó –que no és irrellevant en l'argumentació de Marx i que entronca també amb el pensament grec clàssic–: la idea de pensar que quan nosaltres fixem una idea de justícia, estem assumint una antropologia moral estàtica, falsa; estem pensant que els individus només actuen des de llurs interessos, que no són capaços de revisar els seus judicis, valors i creences, que no són capaços de constituir la seva identitat i els seus propis projectes a la llum dels arguments i la companyia fraterna dels altres. En subscriure la idea de justícia associada al pacte i la negociació, a l'equilibri d'interessos, no a la persuasió i al convenciment, presumim individus estàtics que l'únic que fan és cercar regles de joc en què desenvolupar-se per tal de defensar els seus interessos.)

La idea d'explotació tampoc no està lliure de complicacions. En la seva crítica al capitalisme per explotador, Marx presuposa que una societat en la qual uns s'apropien del que produeixen uns altres és una societat injusta. Això darrer és el mateix que afirmar que un individu té dret a tot allò que resulta de la seva feina, tot allò que és fruit del seu esforç; si li ho prenem, estem explotant-lo. Un altre cop tenim problemes. Problemes, en aquest cas, amb el rerefons normatiu que funda la socie-

tat comunista. Quan Marx perfila la societat futura ens diu que s'hi distribuirà d'acord amb el criteri: «de cadascú segons les seves capacitats i a cadascú segons les seves necessitats». Si hom pensa això seriosament, hem d'acceptar que l'explotació és una situació normal de la societat comunista. Societat que funcionaria, distributivament, com una família: es rep en virtut de les necessitats –no es passen comptes– i s'aporta en funció de les capacitats i talents, tot i que, per exemple, es dona una certa explotació dels infants respecte als adults –hi aporten menys d'allò que reben–, però això no es considera immoral. En resumides comptes, Marx, quan està pensant en la societat futura recorre a una idea que no resulta del tot compatible amb el criteri que li serveix per condemnar normativament la societat present.

Passaré ara, en un inventari a tot galop, a les condemnes del capitalisme. Trobem en Marx tres raons bàsiques per a la desqualificació del capitalisme. La primera és la tesi d'ineficiència: el capitalisme es mostra incapaç de contribuir al desenvolupament de les forces productives. És, però, una tesi sobre la qual, pel que hem dit abans sobre les circumstàncies d'escassetat, tampoc no val la pena entretenir-se gaire. La segona tesi és la desqualificació del capitalisme pel seu caràcter explotador, però ja veiem que això presenta alguna complicació perquè no es pot condemnar l'explotació en el sentit més estricte, i, alhora, defensar una societat en la qual almenys hi haurà alguna forma d'explotació.

L'altra tesi, la més interessant, té relació amb el problema de l'alienació, un vell concepte dels filòsofs al qual Marx aporta realisme sociològic. Marx qualifica el capitalisme de societat alienada, però de manera força confusa. Barreja, almenys, tres conceptes que són del tot diferents: la idea d'autonomia, entesa com la capacitat d'un individu per conferir direcció i sentit a la seva vida, per escollir ell mateix els seus nords, una idea oposada a aquests «individus regulats exteriorment», per a dir-ho com els sociòlegs nord-americans dels seixanta, individus que no són altra cosa que peces en el cec mecanisme social del mercat; la idea d'autorealització, com a capacitat de desplegament dels propis talents, en el sentit que podem dir que un individu que practica o conrea una activitat amb destresa, alhora que realitza una tasca està realitzant-se, està desplegant les seves potencialitats i talents; i, finalment, la idea sociològica que s'utilitza per referir-se a la separació del treballador respecte als seus mitjans de treball i a la seva falsa percepció de com són realment les coses en la producció, és a saber, un procés d'apropiació de plusvàlua pel no productor, pel capitalista.

En suma, en Marx hi ha confusions, inconsistències i formulacions fragmentàries. No es pot ignorar, però, que, en el rerefons, hi ha alguns valors que Marx considera importants i que juguen una funció normativa, però a ell no li sembla interessant descriure'ls exhaustiva-

ment, perquè —com dèiem— si hi ha abundor i homes virtuosos no cal parar-hi esment, ja que no hi haurà conflictes morals de relleu; i tampoc no té gaire interès descriure'ls exhaustivament a l'hora de veure si poden actuar com a criteri de valoració del present si hom suposa que el present està vinculat amb la societat futura mitjançant seqüències inflexibles.

VIII

L'escassetat, que fa repensar tant la societat futura com la continuïtat fluida entre present i futur, és la que ens urgeix a repensar la solvència de l'ideari de Marx. Per aquí es comença a dissoldre l'altra paradoxa amb la qual he començat la meua exposició: la crisi del marxisme, que no és crisi del pensament marxista. Ans al contrari, és la pròpia crisi del marxisme el que explica la reorientació del marxisme cap a l'ètica. Un cop s'abandonen els supòsits sobre els quals s'havia edificat la indiferència moral, les preguntes s'encadenen: són compatibles tots els valors esmentats, es poden perseguir, alhora, la llibertat i la igualtat?, quina funció compleixen quan es tracta de valorar el present?, continuen tenint vigència? i, si és així, quin és el seu sentit exacte?, ens aporten algun criteri informatiu? o, potser, simplement, seran jeremiades o laments vagues mancats de l'eficàcia discriminatòria, incapaços d'ajudar-nos a valorar si alguna cosa està bé o malament, que és, al capdavant, el que hom li demana als criteris morals.

Començaré per perfilar alguns dels valors amb els que sembla comprometre's la tradició marxista, valors que estan presents en l'obra de Marx; però que no han assolit una claredat suficient. Per ser breu, presentaré les idees en contraposició crítica amb els principis del capitalisme, la societat que critica. Després senyalaré la funció que compleixen els principis. Anem a la primera tasca.

En primer lloc, la idea de llibertat —que apropa Marx al pensament del republicanisme clàssic— entesa com l'absència de submissió a cap contingència que no depengui de les pròpies decisions de l'individu. Llibertat que no és llibertat enfront dels altres, ans el contrari, llibertat amb els altres. Enfront de la tradició lliberal que veu en tot escenari social el principi de la renúncia a una llibertat natural, presocial, el pensament radical, republicà seria la paraula justa, veu en la societat el mitjà per assegurar als individus la seva independència respecte a les contingències i els atzars que fan impossible la realització de llurs projectes. La llibertat que proporciona el mercat queda ben recollida en la següent imatge suggerida per un filòsof marxista: vuit persones en una cambra de la qual solament poden sortir tres persones. Quan són a dins, des del punt de vista individual, cadascuna és lliure, ja que cadascuna pot sortir-ne, però en la mesura que una surti, ja limita les llibertats de les altres. La llibertat s'entén com un joc de suma zero, que tanca les

opcions dels altres. La tradició marxista apostaria per una idea de llibertat assegurada socialment, és a dir, de tal manera que l'individu no depengués de les possibles arbitrietats dels altres ni, en allò possible, dels atzars naturals. En aquest sentit camina la proposta contemporània de distribuir rendes entre els individus pel fet mateix de pertànyer a la comunitat, i independentment del que hi aportin.

La segona idea, la d'autorealització, es concep no pas com la simple satisfacció de desitjos sinó com la capacitat d'escollir els propis desitjos, d'imposar-se tasques i estar en condicions de realitzar-les. Per al consumidor, individus insaciabls, les activitats són fonamentalment passives o, més ben dit, indiferenciades. No importa gaire com se satisfà el desig, l'important és la seva satisfacció. Davant d'aquesta conducta és possible una altra —que s'exemplifica bé en les activitats artístiques— per a la qual és tan important l'on o el què, per una banda, com, per l'altra, el com. És a dir, importa la bona realització de la tasca, el procés. La psicologia social ha mostrat de forma suficient la contraposició entre una activitat característica de consum i una autorealitzadora. En el primer cas, un individu comença a consumir i, de fet, cada cop manifesta menys satisfacció amb les unitats següents de bé, fet que el porta a un altre bé, i torna a començar, sense treva ni solució. En canvi, en el cas de les activitats autorealitzadores (l'aprenentatge d'una disciplina musical, per posar un exemple) els primers moments són ingrats, però després, els individus cada cop experimenten més satisfacció, sense que això necessàriament comporti un major ús de béns del món extern, tal com sí ocorre amb les altres activitats.

La idea següent és la de comunitat o fraternitat. La proposta distributiva de Marx de demanar de cadascú segons les seves capacitats i de distribuir d'acord amb les necessitats, tradueix bé un principi de fraternitat profundament contraposat als principis que regulen les societats de mercat. En aquestes societats s'assumeix que per tal de donar cal rebre. Els qui reben una assegurança d'atur, per exemple, són així estigmatitzats per aquesta assumpció. L'individu que rep sense donar experimenta la incòmoda sensació d'exercir en fals un dret, de no formar part del joc social. Al contrari, una comunitat fraterna —la família és, fins a cert punt, un bon exemple— no funciona segons aquesta singular simetria entre aportació i donació. L'altre no és un instrument per tal d'obtenir el que jo vull. No es dona per rebre a canvi, sinó perquè un altre, que són tots, ho pot necessitar.

L'altra idea és la d'igualtat, però amb un sentit molt precís i que caracteritzaré en una fórmula negativa i programàtica: no està justificada cap desigualtat que no derivi d'alguna responsabilitat per part de l'individu. Tot allò que és resultat d'un atzar social o natural, la pertinència a certa classe social o un talent natural (la intel·ligència, la força, etc.), no justifica el dret a percebre una part més gran del pastís social. Al contrari, cal

proporcionar a aquells que no tenen certes capacitats (per exemple, un disminuït físic) els recursos que li permetin disposar de la mateixa llibertat que altres millor dotats. Només d'aquesta manera els ciutadans seran igualment lliures. Les úniques desigualtats que estan justificades són aquelles que són conseqüència de les accions lliures i responsables.

Val la pena destacar aquesta centralitat de la responsabilitat. La responsabilitat ajuda a travar els principis inventariats: permet que la llibertat es visqui com un repte, en l'elecció i realització dels propis projectes; és una condició de possibilitat de l'autorealització, que exigeix de l'autonomia; i impedeix que la fraternitat derivi en una comunitat asfixiant o complaent amb uns individus als qui mai se'ls deixa créixer, sigui perquè impedeix el judici autònom, sigui perquè els complau tots els capricis, encara que siguin molt cars o poc assenyats.

IX

Examinat l'ideari, toca ara explorar la seva funció en el context d'un pensament que, no s'ha d'oblidar, pretén modificar el món. La primera funció és immediata: aquests valors actuen com a nord, com un punt de referència que ens permet saber cap a on emproar. Les altres tasques han estat més descurades: ajuda a saber on s'està respecte on es vol anar, i a valorar escenaris i institucions. Per tal de precisar els anteriors arguments i veure com funcionen, recalaré, breument en la part final de la meva exposició, en la discussió contemporània sobre l'Estat del benestar.

En els darrers anys s'ha produït un canvi radical en la valoració de l'Estat del benestar per part de les esmentades tradicions, les quals han passat d'una crítica ferotge a una defensa incondicional. Aquest canvi no sembla el resultat d'una modificació en la naturalesa de l'Estat del benestar en un sentit igualitari. Més aviat recorda la història de la guineu que, al veure que els raïms resulten impossibles d'agafar, s'acaba convenent que són verds, que està millor com està, sense els raïms. Vaja, que la guineu s'acaba reconciliant amb allò que hi ha. En lloc de reconèixer els límits de l'Estat del benestar, valorar la seva compatibilitat amb els valors que es defensen i, senzillament, admetre que la seva defensa és provisional, resulta que se li troben unes virtuts que no té. En suma: es fa de la necessitat virtut i s'assumeix una defensa incondicional, sense reserves.

Hi tornaré immediatament, però abans vull referir-me a una altra línia d'argumentació, de defensa matisada de l'Estat del benestar. Aquesta defensa ha reclamat la recerca de complementarietats entre l'Estat i la societat civil, venint a dir que en comptes d'esperar que l'Estat ens resolgui els problemes, ha d'intervenir la pròpia comunitat. La idea bàsica és que els problemes s'han de resoldre en l'àmbit més baix possible: quan no el pot solucionar l'individu, l'ha de resoldre la família; quan la

família no pot, el veïnat, si no, l'ajuntament i si no, l'Estat; però s'ha de procedir en aquest ordre, sempre començant per la comunitat més prospera.

El que m'interessa destacar és com els valors permeten sospesar aquestes idees i propostes. En aquest sentit, la primera cosa que hom pot observar és que, en aquesta argumentació, resta seriosament compromès el valor de la llibertat en el sentit que abans s'ha descrit, com a capacitat de decidir l'individu, de manera independent respecte dels humors d'altra gent. En la proposta comunitària, l'individu roman a les mans de la tribu, roman dependent de la comunitat on s'estan solucionant les coses. El jove o la dona que no té uns ingressos propis al si de la família coneix bé l'experiència que al·ludeixo, la falta de llibertat per decidir la pròpia vida, per tal d'encarar reptes propis. Per a bé o per a mal es depèn de la bondat o dolenteria de l'empresari, del familiar o de la comunitat de veïns.

Davant d'això, què cabria dir des de l'ideari abans inventariat? Per començar, destacaria dos principis inspiradors de l'Estat del benestar força interessants. En primer lloc, hi ha la presumpció segons la qual cap individu no té un dret absolut sobre els seus talents naturals o sobre la seva bona sort social. És a dir, tot allò que s'esdevé d'un atzar i que no és responsabilitat de l'individu, els talents naturals, la pròpia intel·ligència, la pròpia força, o l'atzar social –haver nascut en el si d'una família més o menys rica– no atorga cap dret al subjecte, per exemple, a una educació superior. D'aquesta manera la responsabilitat esdevé el principi regulador de les assignacions. Si distribuïm de manera igualitària i jo em dedico a malbaratar els diners, això ja forma part de les meves decisions. Si, senzillament, jo sóc maldestre o minusvàlid, no tinc perquè arrossegar les conseqüències d'una distribució atzarosa. Aquesta és una idea interessant que es troba darrere d'un principi que regula l'Estat del benestar.

La segona idea és la de distribuir sense comprometre's amb la idea d'aportació. Des dels principis inspiradors de l'Estat del benestar, si hi ha realment individus necessitats, està justificat apropiant-se dels béns dels altres i atendre llurs necessitats. Novament apareix aquí la línia de demarcació anterior: les necessitats a atendre són aquelles que proporcionen als individus una igual possibilitat d'ésser lliures, d'escollir els seus propis projectes de vida, com ara és el cas de l'educació o la sanitat. En cap cas, però, inclou aquells desitjos que són responsabilitat de cadascú (això, per exemple, exclou distribuir tenint en compte una igualtat de resultats que, per exemple, obligaria a atendre «necessitats» d'individus amb gustos cars els quals per tal d'obtenir el mateix nivell de satisfacció que els altres necessiten molts més mitjans).

De manera que sí hi hauria lloc a una reivindicació de l'Estat del benestar que trobaria el seu nucli no molt lluny del principi abans formulat: cap desigualtat sense responsabilitat. No cal dir que hi hauria més coses a afir-

mar sobre l'Estat del benestar: explorar altres valors més discutibles que hi estan compromesos, i apuntar línies de modificació més d'acord amb els valors que importen. Però no és aquesta l'ocasió. No és aquest l'afer central que volia exposar aquesta tarda i, a més, se'ns tira el temps a sobre. Potser valgui la pena tornar-hi després, durant el diàleg.

X

En tot cas, sí vull cridar l'atenció sobre la importància, per a aquesta reforma de l'Estat del benestar, d'abandonar el punt de vista de la guineu amb els raïms, de no ajustar allò que es vol al que hi ha, d'abandonar, en general, aquesta manera de raonar del tot patològica des del punt de vista de la fonamentació moral, que fa que en comptes d'avaluar allò que hi ha, el com estem, des del prisma d'on volem anar, valorem com volem anar des d'on estem. No són els valors els que cal taxar, ells són els que permeten taxar. De manera contrària, no solament hom té una mala percepció de com són les coses sinó també d'allò que es vol o, el que ve a ser el mateix, de qui és un mateix. Es comprometen els mateixos criteris de valoració i, al final, la pròpia identitat. Si els nostres valors, les nostres idees normatives, arrenquen del convenciment, el fet que no s'ajustin a la realitat, no és una raó per canviar-les, sinó per canviar la realitat. Almenys mentre no ens proporcionin arguments que invitin a modificar-les, arguments que ens persuadeixin.

Un exemple de com s'han desatès aquestes veritats elementals el tenim amb cert pensament progressista entossudit en demostrar que la igualtat és eficaç. És molt possible que sigui així, de fet jo ho crec. Una societat igualitària assoleix nivells més alts de benestar agregat, però el que m'importa destacar és que s'està insistint, com a argument final, no com a nord i criteri de mesura, en l'eficàcia. És que si la igualtat no és eficaç, aleshores hem d'abandonar la igualtat? No es tracta que la igualtat

està bé perquè, a més, és eficaç. No, seria millor invertir l'argumentació i dir que defensem la igualtat i, després, si és eficaç, doncs molt millor. Al capdavall, no sembla mala cosa en un món on, segons dades recents, tres-cents vuitanta-cinc famílies tenen tanta riquesa com la meitat de la humanitat.

Si fem com la guineu, i ens convencem que el raïm és verd, començarem per no construir l'escala que ens permetria agafar-lo. Però no es tracta només d'això, és que, a més, hi ha virtuts i valors importants compromesos en reconèixer que, com deia un poeta castellà: «estamos en derrota, nunca en doma». No és una de les menors d'aquestes virtuts la serenitat clàssica que acompanya a no enganyar-se i a saber on s'està. Després de tot, saber on estem i què volem, és condició per reconèixer qui som. Els valors constitueixen la part bona de la nostra identitat, la millor, la que té a veure amb qui volem ser, amb prendre'ns seriosament l'ofici de viure. Com es pot veure, el que està en joc és important. Al capdavall, saber què es vol, saber on s'està i saber què és, són les condicions, no suficients però sens dubte necessàries, de qualsevol idea elemental de felicitat.

XI

He començat la xerrada amb dues perplexitats: l'existència d'una tradició que vol canviar el món però que no es creu en la necessitat de parlar d'ètica, i una crisi del marxisme que no equivalia, ans al contrari, a la crisi del pensament marxista. La primera he tractat d'explicar-la. La segona, m'agradaria haver-la resolt de la millor manera que es resolen aquestes coses, com es demostra el moviment: caminant, exercitant allò que es pretén demostrar, mostrant, a la fi, que es poden dir força coses sobre afers morals des de l'herència de Marx.

*Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
4 de desembre de 1996*

JAVIER MUGUERZA
L'individu davant l'ètica pública

Conferència de clausura

PRESENTACIÓ

A càrrec de Pompeu Casanovas

Com saben, avui és el darrer dia que estarem junts en aquest Cicle-homenatge al professor Aranguren. M'agradaria començar, doncs, parlant de vostès, que han estat «dia rere dia» –«día tras día» en expressió de l'ètica d'Aranguren i de Javier Muguerza– en una atenta participació en la discussió que aquí hem mantingut dels problemes morals i polítics de les societats contemporànies. I això malgrat els nombrosos i diferents llenguatges que els nostres convidats han emprat per fer-ho.

Això els ha representat certament un esforç que jo personalment els agraeixo. Si la filosofia no és solament reflexió, sinó també «audiència fora del llenguatge», «recurs a l'experiència de cada home concret», «inquietud» i «bona voluntat», no dubtin que vostès mateixos han comprès perfectament tota la tensió que caracteritza la filosofia, perquè la comparteixen en la seva vida quotidiana, en la seva tria de valors i en les seves decisions diàries.

Avui tenim el goig de tenir entre nosaltres un dels pensadors més sòlids del panorama de l'ètica i la filosofia política contemporànies (no solament espanyola). Un dels pensadors més bons –en tots els sentits– i un dels qui escriu millor. Un filòsof de capçalera, «de pan llevar», com els camins. Vull agrair especialment a Javier Muguerza que estigui avui aquí. No ha estat fàcil, després

que el seu vol va ser suspès ahir per l'incendi a l'aeroport de Barajas i d'haver passat tota la nit quadrat en un seient del Talgo des de la una de la matinada. «Las cuadernas me crujen», em deia aquest matí a les nou. És just, doncs, ja que la seva senzilla impedirà que ell faci esment d'aquest incident, retre-li l'homenatge que mereix la seva gentilesa.

He començat parlant de la tensió del pensament. És un dels temes predilectes de Javier Muguerza, perquè es aquesta tensió –ell en diu «perplexitat»– la que caracteritza el respecte amb el que intenta cosir totes les grans dicotomies de la filosofia clàssica: entre cos i ment, consciència i pensament, experiència i llenguatge, descripció i prescripció.

Després intentaré justificar per la meua banda la impressió que tinc que el seu pensament és l'avançada del nou / antic humanisme entre la modernitat de finals del segle XX i la modernitat del primer terç del segle XXI. Hi ha molt de Zubiri i d'Aranguren en l'intent de cosir –no de «superar»– la tensió entre l'ètica com a estructura i com a contingut; i entre l'abstracció del llenguatge i la materialitat dels béns terrenals. Aranguren recorda la crítica d'Aristòtil al *jorismos* de Plató: «la separació dels béns com si constituïssin entitats abstractes, idees»; «la separació del plaer, el bé i la felicitat»¹. Com que penso que Muguerza sempre ha tingut present –si no fa directament seva– aquesta

posició arangureniana, crec que estem davant del que podríem anomenar un pensador *substantiu*. Un pensador substantiu que procura mantenir-se tanmateix lluny de la metafísica. Formularé una pregunta més tard respecte a això. Abans intentaré presentar-lo, amb l'ajut de records personals, lectures i de la biografia curricular que Gonzalo Díaz li ha fet a *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*².

No crec que jo pugui oblidar mai la impressió que em va fer l'any 1988 retrobar la mítica Residencia de Estudiantes de Dalí, Buñuel i García Lorca quasi en el mateix estat en què ells la van deixar. Amb els mateixos mobles, les mateixes cambres, llits, prestatges, taules, que ells van utilitzar. Això sí, als passadissos interiors hi havia una gran quantitat de desferres recobertes amb grans llençols blancs que recordaven –per si algú volia oblidar-ho– que un gran i honest passat intel·lectual havia estat amortallat, a punt d'enterrament.

El director de l'Institut de Filosofia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que intentava revifar, normalitzar, des d'aquest lloc, una tradició de pensament que no s'hauria hagut d'estruncar mai al nostre país, era Javier Muguerza (1986-1990).

La breu biografia a la qual ara faré referència representa doncs, per a mi i per a més de dues generacions

d'estudiants que hem tingut la sort de conèixer-lo, alguna cosa més que el transcurs curricular d'un pensador. Significa, fonamentalment, la dignitat i el respecte –dos respectes, el seu i el nostre– pel que fem, per l'esforç intel·lectual dels homes en totes les seves formes.

Javier Muguerza va estudiar filosofia a la Universitat Central de Madrid, proseguint posteriorment a les Universitats de Frankfurt i de Marburg. Va doctorar-se l'any 1964 amb una tesi sobre el pensament de Gottlob Frege. Aquest mateix any és Ajudant en la càtedra del professor Aranguren i, per tant, animador del Seminario Eugenio d'Ors. Ell mateix ha evocat aquesta època en la seva contribució a *Retrato de José Luis L. Aranguren* (1993)³.

L'any 1965, quan aquest va ser separat de la seva càtedra, ell va abandonar també la Facultat de Filosofia. Va sobreviure a la Facultat de Ciències Polítiques i Econòmiques, fins que, l'any 1972, va obtenir la càtedra d'Ètica de la Facultat de La Laguna –on és just recordar que també s'enclaustrava i escrivia Felipe González Vicén. Posteriorment, el 1977, es va traslladar a la Universitat Autònoma de Barcelona, i, des del 1979, ocupa la càtedra d'Ètica de la Universitat Nacional d'Educació a Distància.

Des del decenni de 1980, quan li van retornar el passaport, ha estat *Fellow* del National Humanities Center de la Universitat de North Carolina, i professor visitant, entre d'altres, en les Universitats de New York, UNAM (Mèxic), Simón Bolívar (Caracas) i Central de Santa Fe de Bogotà. Actualment és director d'*Isegoría. Revista de Filosofía Moral i Política* del CSIC, i col·labora com a coordinador del Comitè Acadèmic de l'*Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*.

El professor Muguerza té, com poden preveure, una extensa bibliografia. Una part d'ella en llengua anglesa i alemanya⁴. Per la meua banda, no la citaré tota aquí, sinó que seguiré fent una tria d'allò més

aleatòria al fil de les meves preferències.

El primer treball que m'agradaria esmentar és l'edició i el pròleg de *La concepción analítica de la filosofía*⁵. Es tracta d'una obra on es presenten al lector espanyol, amb sentit, articles fonamentals de la filosofia de la lògica i del llenguatge de: Bertrand Russell, George Moore, Moritz Schlick, Rudolf Carnap i A.J. Ayer, entre d'altres. El pròleg porta, però, significativament per títol «Esplendor y miseria del análisis filosófico», i en ell llegim, comentant l'obra de R. Rorty:

[...] és difícil saber qué metodología debería un filósofo adoptar sin tener previamente alguna idea –alguna presuposición– acerca de a qué lo ha de aplicar, esto es, sin plantearse cuestiones sustantivas siquiera sea sobre la propia naturaleza de la filosofía, su lugar en el conjunto de las actividades humanas, su posible o imposible conexión con el mundo, etcétera.⁶

El tema també l'acompanya a *La razón sin esperanza (siete trabajos y un problema de ética)* (1974)⁷, on es planteja el problema de com secularitzar i transformar analíticament l'esperança kantiana des de la mateixa raó. Una cosa que ja havia enunciat més ingènuament el filòsof marxista i humanista Ernst Bloch amb la frase: «La raó no pot prosperar sense esperança, ni l'esperança expressar-se sense raó». Deixaré en suspens la solució del «preferidor racional», deutora del *linguistic turn* o «gir lingüístic» de la filosofia del segle XX. Però era ja un intent d'establir més que condicions «objectives» de racionalitat, condicions «materials» o «substantives» de racionalitat (e.g. l'exigència d'informació suficient en les decisions morals).

Al meu parer, l'obra més important i madura és *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)* (1990)⁸. Aquest llibre gruixut, irònic, informat, pro-

fund, s'obre amb un assaig –«De inconsolatione Philosophiae»– on l'autor confessa l'aparició de la Filosofia. No resisteixo la temptació de transcriure:

[...] una mujer de edad indefinida –relativamente bien conservada, en todo caso–, mirada penetrante –aunque también ligeramente ausente– y sonrisa que, después de pensarlo, cabría calificar a un tiempo de melancólica y burlona.⁹

Com Madame Chauchat se li devia aparèixer al pobre Hans Castorp, vaja, a *La muntanya màgica* de Thomas Mann. No m'estranya la perplexitat de J. Muguerza, jo estaria, per descomptat, estupefacte. La qüestió és que, en lloc de fugir de seguida per evitar mals majors –com hauria fet jo– o buscar immediatament un consens de *pas à deux*, el professor Muguerza efectua una acerada crítica de les denominades «ètiques del consens» (és a dir, del consol moral i polític proposades per J. Rawls, Karl O. Apel, J. Habermas)¹⁰. La seva posició ha estat denominada «ètica del dissentiment» i, també, per proximitat a l'individualisme metodològic, «individualisme ètic».

Un altre pretendent de la tal dama que tampoc ha tingut el bon seny de fugir, el professor Garzón Valdés, ha sintetitzat en cinc passos la proposta de Javier Muguerza: (i) hi ha un «límit superior» –la «condició humana»– inviolable per qualsevol decisió col·lectiva; (ii) hi ha un límit inferior –la consciència individual– que decideix si una decisió col·lectiva atenta contra la condició humana; (iii) aquesta capacitat de decidir confereix a l'individu tot el protagonisme de la decisió (individualisme ètic); (iv) l'individu pot manifestar aquest poder negant-se a acceptar el consens de la majoria (en mots clàssics, s'«auto-determina» moralment; en mots més moderns, es fa «dissident»); (v) el fonament de la proposta es basa en una reinterpretació de l'imperatiu categòric de Kant: «obra de tal manera que

mai no renunciïs a la condició humana». Els drets humans trobarien així una fonamentació dissensual.

Traduint: el que dol al professor Garzón Valdés és que en lloc de proposar a la dama en matrimoni, Javier Muguerza li proposa un amor lliure.

Així ho escriu en la seva resposta també significativament titulada «Primado de la autonomía (quienes trazan los límites del 'coto vedado')», *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*.¹¹:

[...] la dissidència, a diferència de la simple resistència, no ens enfronta amb un món d'objectes, sinó de subjectes. Mentre les coses

només ofereixen resistència, els homes, i només ells són capaços de dissentir. I d'aquí que les relacions entre éssers humans no admetin ser governades per una racionalitat purament instrumental, ja que allò altre és sempre un altre jo, un *heterós autós*, com la possibilitat de comunicar-nos mútuament s'encairga de fer palesa.¹²

Vaig ara a la meua pregunta, al meu dubte. A mi m'agrada l'asimetria entre consens i dissens que proposa Javier Muguerza; també la seva defensa d'una perspectiva plural. Però si la filosofia és substantiva, si no hi ha solucions úniques, tampoc les preguntes ho són.

Si agafem el tema per l'altre cantó, pel cantó dels qui fem filosofia no a través de la filosofia mateixa, sinó a través de l'estudi de la conducta del comportament humà, de les ciències socials, el problema no és el dels límits i el dels fonaments, sinó el de com integrar el que avui sabem sobre nosaltres mateixos, sobre les societats humanes, en la conducta col·lectiva i individual. Això és, les preguntes no serien tan directes, sinó transversals. I potser aleshores la paradoxa, i el triomf final d'en Javier Muguerza, seria que l'assimetria també es dona en el coneixement: *sobre el que no coneixem, millor és parlar-ne*.

Notes

1. J.L.L. Aranguren, *Ética* (1958), Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 255.

2. Vol. V, pp. 691-698, Madrid, CSIC, 1995.

3. «El profesor Aranguren: una visión desde la Universidad», a E. López-Aranguren, J. Muguerza, J.M. Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Madrid, 1993: 46-60.

4. *The Alternative of Dissent*, G.B. Peterson, *The Tanner Lectures on Human*

Values, vol. X; *Ethik der Ungewissheit*, Friburg-Munich, 1989.

5. 2 vols., Alianza Universidad, Madrid, 1974.

6. *Op. cit.* p. 20

7. Editat per Taurus, Madrid, 1974.

8. FCE, Mèxic, 1990.

9. *Op. cit.* p.54

10. La substantivitat moral de J. Muguerza es mostra en la crítica als paranys de l'abstracció ètica que es troben en l'anàlisi racionalista del llenguatge. El

seu és, doncs, un coratge prudent. Amb un pèl d'ironia, el mateix Muguerza anotava: «A mí me parece que la perplejidad del querido amigo J. Muguerza no es meramente intelectual, sino existencial también.» («J.L.L. Aranguren "Entre la esperanza y la perplejidad"», *Saber Leer*, 38 [1990]).

11. R.R. Aramayo, J. Muguerza, A. Valdecantos, comp., Paidós, Barcelona, 1995.

12. *Op. cit.* p. 151.

A tès que el que es ventila en la present comunicació és, en certa mesura, el problema de la interrelació entre allò públic i allò privat, potser fóra oportú començar-la tot recordant la cèlebre *Faula de les abelles* del metge holandès Bernard de Mandeville, apareguda en anglès, com la resta de la seva obra, el 1714: *The fable of the bees; or private vices, public benefits*, compendi de l'ad-junta *Inquiry into the origin of moral virtue*¹.

En què consistia la faula de Mandeville? Tal i com aquesta ha estat llegida normalment, la faula havia gosat insinuar que –malgrat que els homes siguin egoistes i insolidaris– l'egoisme i la insolidaritat humans no havien de dur necessàriament al desastre la societat, sinó que, al contrari, podien fer-li un gran profit. En contra d'allò que assegurava la teoria dels sentiments morals de Shaftesbury o Hutcheson, la bresca que fonamenta la vida social no la presideix la mútua simpatia entre els seus habitants, els quals per a Mandeville no eren gaire més que «una colla de bergants». Ans al contrari, la vida social es basa en la crua cerca de l'interès particular per part dels membres de la societat, tot i que el que succeeix és que la societat en el seu conjunt pot assolir per aquesta via la felicitat i la prosperitat, tota vegada que, en intentar aquells membres d'obtenir guanys privats per mitjà de la seva activitat, acaben, així mateix, generant beneficis públics... Això és el que succeïa amb les abelles de la faula, pròspères i felices malgrat –o, millor dit, a causa– dels seus vicis, ja que l'ambició, l'afany de lucre o l'afecció al lucre les havia dut a construir un Estat «els pecats del qual», segons que escriu Mandeville, «contribuïen a engrandir-lo» Fins que un bon dia, Júpiter, indignat davant la hipòcrita exaltació de la virtut a la qual els residents a la bresca es lliuraven a fi d'amagar la manca d'honradesa o, simplement, molest per la manca de perspiciàcia que els impedia de reconèixer que la perfecció a la qual aspiraven era més d'allò que els déus poden atorgar a les seves criatures, va decidir de convertir-los en veritablement virtuoses... la qual cosa va provocar la ruïna de la ciutat, que tan bé funcionava quan els seus ciutadans eren depravats. Doncs bé, com conclou la faula, «solament els ximpls s'esforçarien a convertir una gran bresca en una bresca honrada».

Fins aquí la faula, la interpretació de la qual –com sol

passar amb qualsevol text filosòfic– ha generat, no obstant això, rius de tinta. Pretenia Mandeville, en escriure-la, consumir una apologia de la immoralitat?, o la seva intenció va ser més moralitzadora que no ho sembla?

Alguns intèrprets de la seva obra han apuntat que el que Mandeville es proposava realment era dur a terme una crítica de la hipocresia de la naixent societat burgesa, és a dir, del desajustament entre els principis morals que teòricament la inspiraven i les pràctiques morals, o, millor dit, immorals, que abundaven al seu si. Ara bé, si va ser aquest, de veritat, el propòsit de Mandeville, el cert és que va anar per llana i va tornar esquilat, i la seva faula va ser entesa precisament a l'inrevés: el cínic lema «Vicis privats, públics beneficis» (i fins i tot «virtuts públiques», perquè la idea de *benefici* arribà a resultar sinònima de la de *virtut*) va fer fortuna al marge de les previsions de l'autor, fossin les que fossin. En efecte, i com tothom ja sap, el lema de Mandeville esdevindria un ingredient clau d'una influent política i econòmica, la del liberalisme clàssic, ja que es troba darrere la hipòtesi de la «mà invisible» d'Adam Smith, encarregada de convertir en ordre el caos social nodrit pel capitalisme. I fins i tot podríem dir que, en línies generals, es transformaria en un epítome de la moral burgesa: Kant mateix, força més realista en la seva filosofia social i de la història que a l'hora d'ocupar-se de l'ètica, va arribar a parlar de la «insociable sociabilitat» dels homes, els impulsos contraposats dels quals es neutralitzarien els uns als altres en el si de la societat, produint, al capdavant, el bé a partir del mal (una *teodicea* secularitzada o disfressada de *sociodicea* que preludia, alhora, el recurs de Hegel a l'«astúcia de la raó», la hegeliana *List der Vernunft*, per la qual la Raó, com el Déu dels teòlegs que havia vingut a secularitzar la Il·lustració, s'encarregaria de transmutar el mal en bé social).

És possible que aquesta interpretació de Kant, si no les d'Smith o Hegel, encara sigui més abusiva que la usual de Mandeville, però, com abans s'advertia, amb les idees dels filòsofs succeeix sovint el mateix que amb l'escombra de l'aprenent de bruixot, a saber, que adquireixen vida pròpia, i no és del tot il·legítim jutjar-les més pels seus efectes que no pas per les intencions dels qui las van posar en circulació.

Com sigui, Mandeville no ens interessava per si

mateix, sinó solament com a pretext per parlar de virtuts i vicis en la nostra societat, que és, això sí, una societat hereva de la seva. La nostra societat, per a bé o per a mal, procedeix de la descrita per Mandeville, tot i que avui ens mostrem més refractaris a compartir l'optimisme –per dir-ho així– que en l'albada del segle XVIII permetia fer de la necessitat–, és a dir, del vici, virtut. En tot cas, en els nostres dies no es parla tant dels vicis de la privacitat com de les virtuts, fenomen emmarcable sota el rètol de l'anomenat *auge de la privacitat* o predomini de la «moral privada» sobre la «moral pública», amb freqüència associat, de manera prou confusa, amb allò que també s'ha anomenat el *retorn de l'individu* o «neoindividualisme». La confusió prové, com es fàcil d'imaginar, del que es vulgui entendre per *individu*, l'aposementament del qual en «l'àmbit íntim» s'havia anat teoritzant des dels clàssics del pensament polític, des de Hobbes i Locke –passant per Tocqueville, Mill, Simmel, etcètera– fins als teòrics contemporanis de l'«ascens de l'home privat», que discorren, com se sap, des de sociòlegs com Richard Sennet a escriptors de més difícil classificació, com Christopher Lasch². Al llarg de l'esmentada trajectòria no ha mancat qui aprecia una mena de trencament de sentit, és a dir, un trencament entre el sentit –einentment positiu– que aquella noció va tenir fa temps i el que, amb més o menys justificació, ha assolit els darrers temps. Però potser també s'hagi de retre comptes d'aquest mateix procés en termes de continuïtat, una continuïtat degenerativa, si es vol, però continuïtat al capdavall.

D'acord amb la tesi «rupturista», el món privat representava per a un Hobbes o un Locke el baluard dels furs de l'individu –el lloc de la «llibertat dels moderns», per dir-ho amb la terminologia ulteriorment encunyada per Benjamin Constant, que la sustentava damunt de l'importantíssim pilar de la consciència–, baluard des d'on l'individu es veuria després catapultat a la conquesta de l'esfera pública. Tal com avui ho veuen, en canvi, Sennet o Lasch, cadascú a la seva manera i al marge de les seves respectives valoracions, el món privat seria una mena d'últim refugi, on l'individu es replega impotent, un cop abandonada l'esfera pública, per entretenir-hi la seva inanitat, tot lliurant-se a l'esbarjo de la «cultura narcisista».

Ara bé, si el punt de partida d'aquesta mena d'evolució calgués buscar-lo en la variant hobbessiana o lockeana de l'individualisme burgès que Crawford Macpherson batejà com a «individualisme possessiu» o dels propietaris –un individualisme rapaç, mancat d'altres fites que les que fan al seu propi interès– potser no fóra gaire dificultós de concedir als partidaris de la tesi «continuista» que aquella polseguera d'individualisme sols podia haver produït els llocs dels quals ens parlen actualment Lasch o Sennet.

I el que s'acaba de dir, en l'esfera privada, de l'individualisme de Hobbes i Locke també podria dir-se, pel

que fa al món públic, d'aquesta altra cara de l'individualisme d'ambdós pensadors que fonamenta, a la fi, el seu contractualisme.

Doncs bé, la seva teoria del contracte social constitueix, almenys en alguns dels seus designis, una peça de doctrina que tendeix a garantir des de l'Estat –i és d'importància secundària per a aquest punt que es tracti d'un Estat absolutista o liberal– la seguretat dels individus i, sobretot, el respecte de la seva propietat privada, en la mesura que és atribuït decisiu de la seva *privacitat*. Això podria, alhora, suggerir que la polseguera d'aquell contractualisme solament podia produir, en el nostre segle, els llocs del neocontractualisme d'un James Buchanan o un Robert Nozick, per als quals fins i tot el tímid redistribucionisme dels ingressos i les càrregues socials en la «societat del benestar» constitueixen un entrebanc a superar en el seu projecte de legitimació de l'Estat capitalista basat en un neoliberalisme radical.

La pregunta és si no hi ha un *altre contractualisme*, com també, per cert, un *altre individualisme*, del qual ens ocuparem tot seguit³. Quant a aquest altre contractualisme, les seves arrels caldria buscar-les en el Rousseau teòric d'una democràcia més o menys participativa que, sense renegar necessàriament de la llibertat dels moderns de Constant, reivindicaria el que el propi Constant anomenà la «llibertat dels antics», és a dir, la llibertat destinada a permetre la plena participació dels ciutadans en la vida política, segons el model –d'altra banda, un tant idealitzat– de la Ciutat-Estat o la república grecorromana. Aquesta és una «tradició» rousseauiana alguna cosa de la qual, almenys, persisteix avui en contractualismes com els de John Rawls o Jürgen Habermas, especialment del segon, sens dubte més inclinat al republicanisme que el primer.

Però, tornant a l'individualisme, què podríem dir dels teòrics de l'auge de la privacitat, com Sennet o Lasch? En rigor, tant l'un com l'altre es limiten a constatar la feblesa de l'individu –del *jo*, per dir-ho en termes freudians que els són cars– reclòs en el món privat. I, el que respectivament proposen Lasch o Sennet és o bé reforçar el seu *superjo*, o bé obrir les portes del seu *allò*. Ara bé, del partit del *superjo* al qual s'afegeix emfàticament Lasch amb la seva reivindicació ni més ni menys que de «la família», s'ha pogut comentar que fa un tuf –per dir-ho pietosament– «neoconservador», mentre que el partit de l'*allò*, al qual sense defallir s'adhereix Sennet –tot reivindicant la «ciutat anàrquica» i altres facècies– fa la impressió d'una anacrònica flor del 68, descolorida i pansida, com no podia ser d'una altra manera passats ja cinc lustres des d'aleshores.

El partit que, al meu entendre, caldria reivindicar en aquests moments no és pas el de l'*allò* o el del *superjo*, sinó el del *jo* autònom i responsable que en la literatura filosòfica s'identifica –des de Kant, i potser des de Sòcrates– com el del *subjecte moral*. O, amb altres paraules, l'individualisme que s'ha de proposar seria tal

vegada el que anomenaríem individualisme «ètic». És a dir, un individualisme que, d'acord amb aquest qualificatiu, respondria a un concepte normatiu d'individu que implicaria una proposta moral relativa a allò que l'individu hauria de ser més que no pas a allò que, ara com ara, és, atès que l'individu actualment no està gaire allunyat de la descripció o el diagnòstic dels teòrics de l'auge de la privacitat.

Avui dia, quan es parla de l'auge de la privacitat o, encara més, de la *privacitat com a virtut*, el que es diu és, simplement, que els individus que cadascun de nosaltres som amaguen sota aquesta privacitat la seva impotència com a ciutadans, un cop ens sentim exclosos, o en excloure'ns, d'una *publicitat viciosament concebuda*. Trencats els nexes que, millor o pitjor, en altres temps connectaven privacitat i publicitat, món privat i esfera pública, aquell procediment seria, com hem dit, «el darrer refugi» que ens queda, la darrera línia de replegament, la qual, en comptes de fer-nos de catapulta per llançar-nos a participar en la vida política, ens permet de sostreure'ns, en un moviment exactament invers al del nostres avantpassats, a una vida política regida per aparells que se'ns fan aliens, en què ens és vedada una autèntica participació, i dels quals no ens sentim protagonistes. Avancem sobre la reraguarda empesos pels vicis d'una publicitat la immediata conseqüència de la qual és la llunyania o retraïment de l'individu respecte de les activitats de l'Estat, és a dir, el seu ostracisme en el món privat.

Aquí l'individu és encara lliure, però no gaire més que per conrear els seus hobbies i contemplar el vídeo i el televisor, amb una llibertat no inventariada per Constant i que podríem anomenar –no fent broma del tot i per distingir-la tant de les d'antics i moderns– la «llibertat dels postmoderns».

En resum, l'altra cara de l'auge de la privacitat seria el que se sol conèixer com a *declivi d'allò públic*, declivi que, quan el poble s'identifica amb l'Estat i és percebut com a positiu, rep el nom –en paral·lel al del retorn de l'individu abans esmentat– de *retorn de la societat civil*.

El terme *societat civil* no és menys ambigu que el terme *individu*, i de seguida tindrem l'ocasió de referir alguna d'aquestes ambigüitats. Però, de moment, el farem servir com ho fan els teòrics del seu retorn, que solen provenir de l'àmbit ideològic liberal-conservador i que critiquen la que segons ells és una creixent estatalització de la vida social en la ja esmentada societat del benestar, és a dir, en la societat regida per l'Estat «benefactor» o *welfare State*⁴: d'aquest Estat depenen, en efecte, moltes coses en aquestes societats, des de l'atenció a la sanitat o l'educació públiques al control per part d'Hisenda de l'economia, passant per la tutela del sistema productiu en connexió amb sindicats i organitzacions empresarials, a més, és clar, del manteniment de l'exèrcit i la resta de les forces de la seguretat nacional. És

massa feina per a l'Estat, diuen els crítics provinents de la dreta, els quals no solen reconèixer que moltes d'aquestes funcions es limiten a descarregar l'empresa privada de bona part dels costos socials de la producció, així com a garantir la pau social que la fa possible, mitjançant la correcció de greus injustícies que el vell Estat liberal s'havia mostrat incapaç de superar.

Per als qui desaproven aquest suposat excés estatalitzador, l'Estat intervencionista hauria d'eclipsar-se i confiar exclusivament al mercat la resolució dels problemes del desenvolupament i la distribució de la riquesa, de manera que el retorn de la societat civil es manifestarà, d'antuvi, en l'exigència d'una política de «privatització econòmica» que tendirà a retallar les atribucions estatals pel que fa a la producció de béns i serveis (una política, per cert, que de cap manera ha estat exclusiva de governs conservadors com l'anglès d'unes dècades ençà, sinó que ha estat també practicada, fins i tot amb el zel del neòfit, per part de governs pretessament socialistes, com el del nostre país). I si fa no fa podríem dir dels indicis de *privatització* que s'aprecien, tant en l'àmbit del Dret com en el de l'Economia, «privatització jurídica» que es reflecteix en la tendència a la desregulació que tracta d'alliberar el sistema legal de sobrecàrregues, mitgant la intervenció legislativa de l'Estat en una sèrie de camps on fins fa poc se la considerava necessària, si no imprescindible⁵. Doncs bé, la tendència efectiva a la desregulació no es manifesta solament en la desitjable despenalització d'hipotètics delictes que, com el joc o certs tipus de relacions sexuals, descansen sobre un acord contractual entre les parts que conjuntament els cometten, sinó que afavoreix així mateix la contractualització entre els interessats en àmbits com, per exemple, el de les relacions laborals, on la intervenció de l'Estat tenia la missió de protegir jurídicament la part més feble. En aquest cas, la desregulació de les esmentades relacions desiguals es traduirà en una més gran indefensió de la darrera, *privant-la* –també en això consisteix la *privatització*– dels recursos que les lleis i el dret podrien haver reportat a la seva defensa. Però, a part d'això, la marea privatitzadora s'estén onsevolga. Així, no ha faltat qui afegeixi un nou capítol a les privatitzacions econòmica i política que s'acaben d'assenyalar, com seria el cas de la «privatització ideològica» o desideologització esperonada pel *postmodernisme*⁶. Però com que no estic del tot convençut que una tal denúncia de la «desideologització» no s'escori del cantó de l'enyorança de passats monolitismes ideològics, més que de la proposta d'una enriquidora proliferació de les ideologies, m'estimo més posposar per més endavant la discussió d'aquest tercer aspecte de la qüestió (quedi clar que el que trobo refusable de la privatització ideològica és, precisament, la ideologia de la privatització).

Si recapitem breument el que hem dit fins ara, hom diria que les nocions d'individu i de societat civil que fonamentaven la faula de Mandeville continuen, en

rigor, essent les mateixes en què es recolzen actualment –després de gairebé tres segles– els teòrics de l'auge de la privacitat com del declivi d'allò públic. I és per això que ambdós fenòmens han pogut ésser descrits pels partidaris d'aquesta manera d'entendre l'individu i la societat com un retorn de l'un i de l'altra, és a dir, com si res no hagués canviat des del liberalisme clàssic fins als nostres dies. Però alguna cosa ha canviat d'aleshores ençà i, d'antuvi, el que ha canviat és que aquesta clàssica manera d'entendre l'individu –i també la societat civil– resulta insostenible en els nostres dies, o almenys hauria d'ésser així a causa de la seva insuficiència, perquè ni l'individu ni la societat civil sembla que es limitin a ser allò que entenen els administradors de l'herència de Mandeville.

Diguem-ho amb dues paraules: ni l'individu es redueix a l'*homo œconomicus* ni la societat civil es redueix a la *civil society* dels economistes paleo o neoliberal; i així com el terme *individualisme* podria reivindicar la seva extensió a la defensa dels furs d'aquest individu que és el subjecte moral, l'*homo moralis*, també podria emprendre la reivindicació que el terme *societat civil* s'estengui fins a cobrir molts altres sectors socials no inclosos en la denotació tradicional de l'esmentat terme; sectors que, això a part, han arribat a donar peu a l'elaboració d'una crítica de la societat del benestar *des de l'esquerra*, que cal no confondre amb la crítica que se'n fa des de la dreta i de la qual ens acabem de fer ressò.

Per exemple, un teòric com Claus Offe, que s'ha ocupat de les «contradiccions de l'Estat del benestar», ha contraposat a la sortida d'aquestes contradiccions per la via conservadora que hem vist de la reprivatització econòmica, jurídica i ideològica –que era una via consistent pel que fa a *despolititzar* d'allò més la vida social, sostraint-la a l'acció de l'Estat–, l'alternativa d'una via progressista consistent precisament en allò que li és contrari, a saber, la politització o *repolitització* d'aquesta vida social per part dels ciutadans, però –i aquí radicaria la novetat de la seva proposta–, *al marge dels seus cursos institucionals* subministrats per l'Estat, com els partits polítics i la democràcia representativa, característics del que en el seu moment es va anomenar «el vell paradigma de la política»⁷. Al capdavall, Offe va contribuir notablement a la teorització d'aquests «nous moviments socials» –com el pacifisme, el feminisme o l'ecologisme– en què hom creia aparèixer una mena de «nou paradigma», el paradigma de «la política no-institucional». Pel que fa, en concret, a l'Estat benefactor, els ciutadans –és a dir, individus i agrupacions d'individus– podrien, per exemple, reclamar més participació en el control de la seva gestió i, així, contribuir a apaivagar els efectes de la seva burocratització o la seva propensió a excloure dels beneficis de la prosperitat els marginats o desafectes al sistema. Però allò en què volem parar esment és que un paradigma de la política no solament

tracta d'«eixamplar l'àmbit de la societat civil», sinó també d'«escurçar la distància que la separa de la societat política», reproduint així la vella aspiració rousseauiana d'acostar tant com es pugui l'*home* i el *ciutadà*. Això no ens hauria d'estranyar, atès que Offe és un deixeble de Habermas, el qual, alhora, tot i que amb moderació, apel·la a l'herència rousseauiana, en altre temps compartida tant per anarquistes com per marxistes –la qual cosa, certament, fa pensar que es tracta d'un llegat equívoc–, si bé ni Offe ni Habermas –ni, per descomptat, els marxistes, que l'arraconaren en la pràctica abans de descreure'n en la teoria, i ni tan sols els anarquistes que encara puguin sobreviure– es fan gaires il·lusions respecte d'una improbable *identificació final de societat civil i Estat*⁸, aspecte que nosaltres, en tot cas, prendrem més endavant.

Però no hi ha dubte que el que sí ha desaparegut de l'escena política, inclosa la política no institucional, és *the longing for total revolution* «l'anhel d'una revolució total» que inclogui un redisseny alternatiu de la totalitat de la societat. Al contrari, el «nou paradigma polític» s'hauria de caracteritzar per un seguit de trets dels quals alguna vegada m'he permès de destacar aquests tres⁹. El primer, la seva *negativitat*. Per dir *no* al món actual no cal tenir idees molt clares –com no les tenim avui– sobre el futur; de la mateixa manera que per protestar contra l'estat actual de la nostra societat no cal apuntar-se a un model social de recanvi que, a més a més, hauria de posar-se indefectiblement d'acord amb la tendència escatològica que la utopia revestia per al marxisme clàssic. El segon dels trets del nou paradigma –que afecta, d'antuvi, a la manera com s'hauria d'articular aquesta protesta negativa– és el seu fragmentarisme.

En la davallada de la utopia, aixecada damunt els pilars d'una filosofia escatològica de la història, també va veure's implicada la noció d'*un únic subjecte històric* cridat a protagonitzar amb exclusivitat o de manera eminent les transformacions socials, com es creia que havia de fer el proletariat. Aquell subjecte s'ha disgregat en una munió de moviments pacifistes, feministes, ecologistes, etc., dels quals abans parlàvem; moviments en què la protesta, de fet, es fragmenta. L'individu a penes tracta d'incidir en l'espai públic a través de moviments organitzats entorn als partits polítics, la qual cosa solament fa, quan ho fa, ocasionalment, amb motiu, per exemple, d'unes eleccions. I si la seva constància en afiliar-se a organitzacions sindicals, tot i que defalleix resulta lleugerament superior, no cal oblidar que dites organitzacions ja fa temps que van deixar d'actuar com a simples corretges de transmissió d'algun partit. Quan un partit, parlamentari o extraparlamentari, aconsegueix treure les masses al carrer, ho fa també convocant-les amb un objectiu parcial o puntualment, com una manifestació en contra del racisme o la xenofòbia. I el propi espai públic, fet i fet, també ha estat a grans trets parcel·lat, de manera que el barri, el lloc de treball o la

Universitat hi compten avui tant o més que unitats més vastes, com ho són les de caràcter nacional-estatal. Els mateixos nacionalismes es mostraran més vius si es tracta de nacionalitats que pugnen pel seu reconeixement que d'autèntiques Nacions-Estat, i no cal oblidar que la noció de sobirania nacional s'ha difuminat una mica i que els mitjans de comunicació massius són capaços d'instal·lar directament l'individu en qualsevol indret de l'«aldea global». El tercer i darrer tret que cal assenyalar és la importància primordial que assoleix en aquest sentit la idea de *dissens*. En cert sentit, aquest tret sembla un corol·lari dels dos anteriors, perquè la idea de fragmentació ja era, d'alguna manera, antitètica a la de consens, mentre que la protesta negativa constituïa en si mateixa una oberta manifestació de dissens. Tanmateix, al meu entendre, la idea de dissens encara és més fonamental que aquelles dues, perquè els moviments negatius i fragmentaris de dissensió dels quals es parlava són moviments protagonitzats per *grups* d'individus, i això vol dir, senzillament, «grups d'individus». El qui dissenteix sempre és, en darrera instància, un individu, i és per això que el dissens revesteix la importància ètica –i no solament política– que revesteix, perquè no debades han de ser els individus els protagonistes de la vida moral. Pel que fa a l'individu, que fonamenta qualsevol subjecte col·lectiu imaginable a l'interior de la societat civil, li seria permès d'inserir-se, alhora, en més d'una col·lectivitat. Una dona, posem per cas, podria veure's a si mateixa com a militant d'un moviment feminista, però això no l'impediria d'interessar-se, al mateix temps, per la pau o l'ecologia, així com afiliar-se a un sindicat o pertànyer a una associació de veïns; és a dir, adoptar una pluralitat de «posicions de subjecte», per dir-ho amb la terminologia d'Ernesto Laclau i Chantal Mouffe¹⁰. El que la participació política aporta a un individu és la possibilitat d'intervenir en les decisions que afecten la seva vida, la possibilitat d'autodeterminar-se en cadascuna d'elles, i la *multiplicitat de les posicions de subjecte* que l'individu adopti «multiplica les seves possibilitats d'autodeterminació», encara que no necessàriament la seva capacitat real d'autodeterminació, la qual depèn evidentment de factors que depassen la voluntat individual.

En tot cas, si més no, li atorgarà la possibilitat de «fer-se sentir» en tots aquests camps. Perquè, com ha posat de manifest Albert Hirschman, ni tan sols els actors del mercat es veuen reduïts a aquest àtom mut i sord que és l'*homo œconomicus*, restringit a l'intercanvi de quantitats per preus amb d'altres àtoms sumits en el silenci de l'anonimat: l'individu parla amb si mateix, però les seves diverses posicions de subjecte el converteixen en «polifònic». Però parla també amb la resta d'individus, amb els quals estableix relacions de cooperació i de conflicte, de manera que les seves «veus de lleialtat o de protesta» transmeten tanta o més informació que els preus, és a dir, permeten reduir més que aquests la incertesa relativa als futurs Estats del mercat,

contribuint fins i tot a transformar-los¹¹; i el que acabem de dir de l'«home econòmic» val també, *a fortiori*, per a l'«home sociològic» o per a l'«home polític». Després de tots aquests, trobarem invariablement el subjecte moral autònom, és a dir, l'«home moral».

Quant als trets de negativitat, fragmentació o dissens que vam considerar característics del nou paradigma polític, serien clarament trets postmoderns, o com potser s'escauria qualificar-los, «transmoderns»¹², on la transmodernitat donaria a entendre una mena d'*Aufhebung* de la modernitat, és a dir, la seva superació i conservació alhora, en comptes del pur i simple anorreament postmodernista.

Es diguin com vulguin, «postmodernitat» o «transmodernitat», el que experimentem avui, gràcies al nou paradigma, és una deflació del vocabulari polític, així com del repertori de significats que els fan de vehicle. En un recent text de Richard Rorty –entre altres coses dedicat a comentar la traducció anglesa d'un parell d'obres de Laclau i Mouffe– s'ha cridat molt oportunament l'atenció sobre aquest fet¹³. Així, quan Rorty escriu, per exemple: «Coincideixo amb Laclau a sostenir que “no hi ha cap raó per creure en l'existència d'un subjecte privilegiat en la lluita anticapitalista”, però m'agradaria esmenar aquesta darrera expressió. No crec que *lluita anticapitalista* vulgui dir gaire avui dia, per la qual cosa suggereixo un desplaçament de l'expressió per una altra trivial i atèrica, com, posem per cas, *lluita contra la misèria humana evitable*. En general, confio que serà possible trivialitzar tot el nostre vocabulari d'esquerres. Suggereixo que comencem a parlar de *cobdícia* i *egoisme* en lloc d'*ideologia burgesa*, de *racions de fam* i *acomiadaments*, en lloc de *valor de la força de treball*, de *despesa diferencial per alumne a les escoles* o d'*accés diferencial a l'atenció sanitària* en comptes de *la divisió de la societat en classes*».

Segons sembla, el precedent és un text provocador, com solen ser-ho els d'aquest «provocador» nat que és Rorty. I, de debò, no estic gens convençut que n'hi hagi prou, per si mateix, per arruïnar l'anàlisi econòmica, sociològica o política de la *vida social* d'inspiració marxista. Ara bé, allò que Rorty considera la «trivialització» del vocabulari polític atorga, en canvi, a la categorització moral d'aquells fenòmens, almenys tanta rellevància com la que concedeix l'anàlisi marxista a les categories provinents de l'economia, la sociologia o la política... i això, sincerament, no em sembla del tot malament.

Abans de concloure amb aquest punt, encara direm alguna cosa sobre la relació entre el vell i el nou paradigma de la política, al qual no li manquen, com es veu, implicacions ètiques. Els darrers anys, Offe –que ja no és el de l'obra pionera sobre els partits polítics i els nous moviments socials– ha moderat un xic la contraposició entre ambdós *paradigmes*, i fins i tot tendeix a defugir la paraula que podria transmetre una idea d'*incompatibili-*

tat, quan més aviat cal parlar de *complementarietat* entre dues maneres d'abordar el que anomenem la *política*¹⁴: si com a *vell paradigma* entenem, en efecte, «Estat democràtic i partits polítics», el *nou paradigma* de «la política no-institucional» no els ha anihilat. Perquè el cert és que els partits polítics continuen essent, ara com ara, un *mal necessari*, i caldria fer el mateix èmfasi en el substantiu que en l'adjectiu, i el mateix podríem dir de l'Estat, entenent com a tal l'Estat social i democràtic de Dret, en alguna de les seves fórmules o variants possibles.

Quan administrativistes i teòrics de l'Estat disputen, com solen fer-ho, entorn de les respectives personalitats jurídiques de l'Administració i de l'Estat, potser la discussió no passi de ser «una tempesta en la tetera acadèmica». La prova d'això és que la crítica d'allò que Foucault batejà com «el poder pastoral» —és a dir, el poder que amb el pretext de garantir i protegir els nostres drets ens oprimeix com tot poder sol fer-ho, i a més ens fa servir com a coartada per perpetuar-se— treu de polleuera de manera semblant a catedràtics de Dret Administratiu i de Dret Públic, fet que constitueix el millor indicatiu que hi tenen alguna cosa en comú. Però la discussió sí ens permetrà ajudar-nos a articular millor el que hem anomenat «l'àmbit d'allò públic», el qual podríem concebre com *un continu* que abastaria, per aquest ordre, *la societat civil no-institucionalitzada, les institucions jurídico-administratives i la política institucional pròpiament dita*. L'Estat plana igualment sobre els darrers trams, però al penúltim d'ells —pensem, per exemple, en l'Administració de Justícia— no li cal estar «institucionalment polititzat», tot i que ho pugui estar per altres vies, com quan el poder executiu envaeix competències del poder judicial, i en aquest cas correspon a la ciutadania o a la societat civil vetllar perquè això no s'esdevingui.

I l'activitat, en canvi, de l'Estat persegueix obertament «objectius polítics» amb una intencionalitat que es troba absent, o que hauria d'estar-ho, almenys, de les pràctiques de l'Administració.

Ara bé, de la nostra caracterització de l'individualisme ètic es desprèn que solament el primer tram del continu és susceptible de consideració moral, en la mesura que la vida de l'Estat hauria d'ésser considerada des d'una perspectiva aliena a l'ètica?

En el seu llibre *Ètica y política*, del començament dels anys seixanta, José Luis L. Aranguren suggerí una línia de resposta¹⁵ que —tot i que han passat més de trenta anys— continua essent mereixedora d'atenció. Aranguren hi distingia tres nivells de l'ètica: en primer lloc, l'*ètica personal* o individual, que seria la base de tota altra ètica; en segon lloc, l'*ètica interpersonal*, que s'encarregaria de regular les relacions socials concebudes com a relacions entre un *ego* i un *alter*, relacions que abasten des de les familiars a totes les que puguin donar-se en el context del que considerem societat civil

(Aranguren atorgava a aquesta ètica el nom d'«ètica de l'alteritat», i aquest *altre* o *alter* tant podia ser l'«altre concret» de Seyla Benhabib com l'«altre generalitzat» de Mead i l'interaccionisme¹⁶; i en tercer lloc, finalment, l'*ètica impersonal* on es desenvoluparia la regulació de les relacions socials que tenen lloc en el pla político-institucional, on l'*altre*, en general, no va més enllà de ser un innominat *alius*, i malgrat això, aquelles relacions haurien d'omplir-se de sentit moral, perquè la impersonalitat no comporta alienat o «alienació» i els *alii*, i jo entre ells, que constituïm el conjunt de la societat, podríem considerar-nos mútuament més com a «aliats» que com a mútuament indiferents o fins i tot mútuament hostils (Aranguren parlava en aquest sentit d'«ètica de l'alietat», donant a entendre que es tracta de l'ètica pública que l'Estat hauria de fomentar promovent l'efectiva democratització de la vida social i transformant-se, ell mateix, en allò que aleshores s'anomenava «un Estat de justícia social»). Quin seria, dins d'aquest esquema, el lloc de l'individu davant de l'*ètica pública*¹⁷?

Al meu entendre, l'afirmació que l'ètica individual fonamenta qualsevol altra ètica, i la vertebrada, hauria d'entendre's en el seu sentit literal, perquè si l'*individualisme ètic* es concep en el sentit que hem anat proposant —i no com a sinònim d'«egoisme racional» o qualsevol altra de les formes d'individualisme que proliferen a recer de les tesis de l'auge de la privacitat, el declivi d'allò públic i d'altres (en aquest cas no s'hauria de parlar d'una ètica transpersonal, ni interpersonal ni impersonal, sinó solament de l'individu a ultrança). És a dir, si l'individualisme es basa en admetre que l'individu sempre es troba «en relació»¹⁸, dintre d'una comunitat o d'una sèrie de comunitats, tan individu seria *jo* com el meu *alter ego* o els *alii*, és a dir, els meus conciutadans. I l'individualisme no s'acontentaria si no prova de fer possible, almenys de manera aproximada i sabent l'extrema dificultat d'assolir aquest ideal, la «confluència de la societat civil i la societat política», perquè no vol dir altra cosa «aprofundir en la democràcia» —en la democràcia representativa institucionalitzada, atès que ara com ara no hi ha una altra— a fi que esdevingui cada cop més participativa, d'acord amb la idea reguladora de la democràcia que a Aranguren li agradava anomenar *democràcia com a moral* per distingir-la de la democràcia com a institució o «democràcia establerta»¹⁹. En darrer terme, aquella aspiració recolliria la rousseauniana d'acostar tant com es pugui *l'home* i *el ciutadà*, dels quals n'és sempre suport l'individu, però amb cura d'invertir el sentit d'aquest acostament —que anava, per a un cert Rousseau almenys més d'esquerra a dreta que no pas a l'inrevés (raó per la qual l'han titllat de teòric de la «democràcia totalitària» i fins i tot de precursor del totalitarisme, sense més ni més, a més d'assignar-li la paternitat del «mite de la identitat de societat civil i Estat»²⁰ (atès que l'objectiu que s'havia d'assolir ja no seria estatitzar la societat civil sinó, per dir-ho així, *sociovilitzar*

l'Estat).

Encara que la terminologia d'Aranguren pot donar peu a alguna confusió, la seva «ètica de l'alietat» o ètica pública mai no s'ha d'entendre com a sinònim d'«eticitat», que és com es tradueix a l'espanyol la *Sittlichkeit* que Hegel oposava a la *Moralität* kantiana o «ètica dels individus». Per a Hegel —és prou sabut—, la primacia de l'eticitat desembocava en la substitució de l'ètica —perquè no hi ha més ètica que la dels individus— per la Filosofia del Dret, però a Aranguren no s'observa gens ni mica un intent de substituir la *consciència moral* pel *codi civil* i la seva ètica pública es limita a reconèixer que —a l'alçada dels temps que corren— la societat s'enfronta a desafiaments polític-morals, com la defensa de les llibertats o procuració de creixents quotes d'igualtat, que l'Estat social i democràtic de Dret (versió actualitzada del seu *Estat de justícia social*) hauria d'ajudar-nos a remuntar. I això el porta a atribuir a l'esmentat Estat un paper actiu com a «agent de moralització» de la vida social que discorre per a Aranguren per dues vies, una de *negativa* o d'«autolimitació del poder estatal» —en la mesura que l'Estat sigui un autèntic Estat de Dret—, i una *via positiva* o de «realització de la justícia», d'acostament del Dret al Dret just, que implicaria l'Estat en la democratització real i no solament formal de la societat, la qual cosa naturalment no depèn ja tant de l'Estat en abstracte, de la política d'Estat més o menys retòricament recollida en les Constitucions vigents, com de les concretes polítiques governamentals, i del seu major o menor grau de concordància amb les bases socials que donen suport als respectius governs.

Quan Aranguren proposava el seu model d'«institucionalització d'allò ètic» per mitjà de l'Estat, ho feia en contraposició amb dos models que en aquelles dates eren alternatius de la institucionalització. El primer, el model del comunisme autoritari dels països declaradament socialistes, l'intent teòric dels quals per assegurar la igualtat es feia a canvi de la llibertat (d'altra banda, avui sabem que aquesta asseveració de la igualtat era poc més que una coartada per mantenir el sistema, atès que el «socialisme real» tenia força més de «real» que de «socialista»). El segon, el model de l'Estat de benestar, llavors en ascens als països capitalistes d'Occident, on la llibertat prevalia sobre la igualtat, tot i que el sistema pretenia, amb més o menys èxit, pal·liar i fer més tolerables les desigualtats per mitjà de la generalització del consum (en això consistia el «benestarisme» blasmat aleshores per l'esquerra, que avui es donaria per satisfeta amb la seva mera preservació, la qual cosa sens dubte constitueix un exemple palmari de l'aplicació de la Llei de Murphy a la interpretació del curs de la història). La sort d'un i altre model la coneixem prou bé: el «comunisme autoritari» s'ha enfonsat estrepitosament i l'«Estat del benestar» es troba en una profunda crisi, si no en fallida (les conseqüències d'aquesta darrera no poden calibrar-se encara, però si hem de jutjar pels alda-

rulls que hi va haver fa uns anys a Los Angeles o, els més recents a Alemanya, per acabar-ho d'adobar farcits de problemes ètnics i racials, podrien no tenir res a envejar del caos en què es troben immergides les zones més conflictives de l'Europa de l'Est excomunista, com els Balcans o el Càucàs).

Quant a l'Estat arangurení de justícia social, continua essent una *aspiració* insatisfeta, perquè hi rau precisament la «democràcia com a moral», si bé en els països europeus aquell anhel ha de fer front a problemes que gairebé no s'albiraven els anys seixanta, el més important dels quals potser sigui la pressió que sobre les democràcies industrials avançades o ja preindustrials exerceix avui un Tercer Món sumit en la fam i la desesperació, però, no obstant això, font encara d'importants matèries primeres, així com d'abundant i barata mà d'obra.

A Espanya, sense anar més lluny, on hem esdevingut porters de la Comunitat Europea, sabem alguna cosa de tot plegat. Els països europeus es resisteixen a concedir *drets de ciutadania* a la població immigrant provinent del Tercer Món, i titubegen entre la segregació cultural —amb el pretext de salvaguardar la pròpia «identitat» i la integració cultural forçosa dels seus membres, fent taula rasa de la seva «diferència», la qual per a ells, és clar, és la seva identitat. La ideologia que millor expressa aquesta vacil·lació és una versió retrògrada del «comunitarisme», d'acord amb la qual l'individu —inclosa la seva consideració com a subjecte moral— no seria altra cosa que una entel·lèquia entès al marge de la comunitat o del «nosaltres» al qual pertany, un *nosaltres* sempre ben delimitat davant un «ells», de manera que, tornant a Mandeville, allò que seria la virtut o el bé i el vici o el mal ho definiria l'*èthos* comunitari de torn, o bé l'*étnos* i àdhuc la raça (i per tant el comunitarisme tindria serioses dificultats per explicar o justificar èticament la convivència política de diverses comunitats en el si de les nostres actuals societats desenvolupades, cada vegada més multiculturals a més de mestisses o plurirracials, i en les quals aquella convivència hauria d'articular-se d'acord amb la «participació» democràtica més que no sobre qualsevol gènere de «pertinença» aliena a la decisió dels interessats).

Davant d'aquest punt de vista, s'imposaria, per tant, la més absoluta tolerància pel que fa a virtuts comunitàries o concepcions comunitàries del bé, però el cert és que no n'hi ha prou amb la tolerància, perquè —amb drets de ciutadania o sense— allò que els immigrants haurien de tenir, en tot cas, són *drets humans*, una cosa que els nostres comunitaristes difícilment podrien veure amb bons ulls, perquè tampoc no ha faltat qui, entre ells, sostingui que creure en els «drets humans» és com creure que existeixen les bruixes o els unicorns. Per tancar amb aquesta qüestió, la present comunicació, què n'ha de dir, d'això, l'individualisme ètic?

Marx, del qui alguna vegada es va poder dir que era

un «individualista radical» segrestat pel marxisme, criticà també en el seu moment «la ideologia dels drets humans», però des d'uns pressupostos ben diferents als del comunitarisme contemporani.

Va criticar aquesta ideologia per la separació que establí entre aquests drets de l'home i els del ciutadà, separació, en efecte, consagrada per l'Assemblea de la Revolució Francesa en el nucli mateix de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen²¹. En els nostres dies, aquesta separació continua vigent, com ho posa de manifest el cas que acabem de citar dels immigrants del Tercer Món, que ha dut a parlar de l'*estranjer* com una «ferida oberta, o mal cicatritzada, entre l'home i el ciutadà».

Heus aquí, per tant, un bon exemple del problema d'ètica pública o «poli(è)tica»²², perquè es tracta sens dubte d'una ferida que solament l'Estat –un Estat social i democràtic de Dret– podria cauteritzar amb el concurs de l'individu i de la societat civil, la qual cosa demana, d'antuvi, que el pensament de l'esquerra reivindiqui la seva pròpia interpretació d'aquestes nocions d'*individu* i *societat civil* en comptes de deixar-la en altres mans, com fins ara ha anat succeint amb més freqüència que no fóra desitjable.

Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell
11 de desembre de 1996

Notes

1. Hi ha traducció espanyola de l'edició de F.B. Kaye (1924) per Josep Ferrater Mora, Mèxic, 1982.

2. Cfr. Helena Béjar, *El ámbito íntimo (Privacidad, individualismo y modernidad)*, Madrid, 1988.

3. Vegis sobre aquest punt «Entre el liberalismo i el libertarismo» y «Sobre la racionalidad o irracionalidad de la justicia», capítols 5 i 24 del meu llibre *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

4. Cfr. a títol de mostra, els llibres de Víctor Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, 1987 i *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, 1993.

5. En relació amb tot això, cfr. Nicolás López Calera, *Yo, el Estado*, Madrid, 1992, pp. 11 i ss.

6. López Calera, *op. cit.*, esmenta en aquest sentit l'obra d'Alex Callinicos *Against Postmodernism (A Marxist Critique)*, Cambridge, 1989, la caracterització del qual sobre els «postmoderns» com a «els fills de Marx i de la Coca-Cola» (the children of Marx and Coca-Cola) sembla limitar-se, tanmateix, a lamentar que aquests «fills» s'assemblin més a la mare que no pas al pare.

7. C. Offe, «Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional», a: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, 1988, pp. 163-244; *Contradicciones del Estado del Bienestar*, Madrid, 1990.

8. Vegis el meu treball «*Polis without politeia?*», a W. Krawietz-G.H. von Wright (eds.), *Öffentliche oder private Moral? Festschrift für Ernesto Garzón Valdés*, Berlín, 1992, pp. 215-230.

9. Per exemple, en la meua contribució «Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta» a: J.M. González García-Fernando Quesada (eds.), *Filosofía política* (número monogràfic de la revista *Arbor*, 503-504, 1987), pp. 231-258.

10. Cfr. E. Laclau-Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, 1987.

11. Cfr. A. Hirschman, *Salida, voz y lealtad*, Mèxic, 1977; *Interés privado y acción pública*, Mèxic, 1986; *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, Mèxic, 1989 (vegis, també, Enrique García Calvo, «El arte de navegar contra el viento», *Claves*, 20, 1992, pp. 24-31).

12. Prenc aquest terme de Rosa María Rodríguez Magda, *La sonrisa de Saturno*, València, 1991.

13. R. Rorty, «Esperanza social e historia», *Babel*, 1, 1992, pp. 15-24.

14. Cfr., per exemple, Claus Offe-Ulrich Preuss, «Instituciones democráticas y recursos morales», *Isegoría*, 2, 1990, pp. 45-74, i, al mateix número de la revista, Francisco Colom González, «Legitimidad y democracia: dos décadas de un debate inconcluso», pp. 162-169.

15. J.L.L. Aranguren, *Ética y política*, Madrid, 1963, cc. III-V.

16. Cfr. Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nova York, 1992, pp. 148 i ss.

17. Vegis, per a més detalls, el meu treball «Qué es el individualismo ético?», en *Márgenes*, en premsa.

18. Cfr. *ibid.*, així com l'assaig «Primado de la autonomía», *Laguna*, 2, 1993-1994, pp. 7-30.

19. Aranguren, *La democracia establecida: una crítica intelectual*, Madrid, 1980.

20. Vegis «Más allá del contrato social», a: *Desde la perplejidad*, cit, cap. 7, esp. pp. 263 i ss.

21. Cfr. Francisco José Martínez, «El extranjero como cicatriz entre el hombre y el ciudadano», *Sistema*, 113, 1993, pp. 73-90.

22. El concepte de *poli(è)tica*, encunyat per Pablo Ródenas de la Universitat de La Laguna («Poli(è)tica, o el tránsito del interés a la legitimidad», *Laguna*, 2, 1993-1994, pp. 31-48), presideix amb la seva inspiració les ventures dels col·legues canaris que elaboren en aquelles illes la revista *Disenso*.

Textos Vius

Retalls biogràfics

Retalls bibliogràfics

(Selecció a càrrec de Pompeu Casanovas)

Textos Vius

Selecció de textos de J.L.L. Aranguren

«Dios, al revés que la policía, prefiere a los indocumentados.»

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia (1952)

Aquesta petita antologia va romandre exposada al vestíbul de l'Auditori de la Fundació Caixa de Sabadell durant tot el Cicle-homenatge. Va ser dissenyada per Relluc. També hi havia una mostra de llibres del filòsof, així com una selecció d'objectes personals cedits amablement per la família.

Els textos de J.L.L. Aranguren que hem aplegat aquí són el fruit d'una lectura personal. Corresponen a diferents moments de la producció del filòsof. Han estat escollits per distintes raons: alguns són molt representatius de les seves preocupacions principals; d'altres mostren de forma molt sintètica una idea feliç i de difícil expressió; d'altres retraten bé les preocupacions d'un moment concret de la nostra història. Tots, però, finalment, són «Aranguren»: constitueixen la memòria de l'home que lliurement els va voler escriure i compartir amb els lectors. Deixem-li la paraula en aquest punt:

En definitiva, bien sea bajo la forma de autobiografías, memorias o diario, bien bajo la de auténtico grado cero de la escritura, ni tan siquiera realmente verbalizado, todos consistimos en «textos vivos». Explicaré el sentido de esta expresión, de la que ya me he servido en otra ocasión. Hace alusión a un episodio de la historia universitaria española del siglo XIX y a la lucha, dentro de ella, contra el krausismo. Expurgados ya por la autoridad académica los «libros de texto», se cayó en la cuenta de que la medida sería insuficiente si no se suprimía la influencia de los 'textos vivos', como se los llamó, es decir, de los profesores krausistas mismos. Y así se hizo, sentando un precedente para futuras separaciones de profesores. Lo que importa aquí no es, claro está, la anécdota histórica, sino la expresión lingüística tomada en toda su radicalidad. ¿No será que todos y cada uno de nosotros, y no sólo aquellos profesores krausistas, somos «textos vivos»?¹

Hem disposat els textos sense seguir una cronologia linial. En la vida, l'abans i el després no corresponen a un temps i un espai viscuts de manera uniforme. Hi ha moments de tot: temes recurrents, instants de dispersió, èpoques de canvi, i també obsessions empipadorament persistents que s'afinen sense desaparèixer amb el pas del temps. La identitat és un assumpte que ens fuig amb una gran facilitat. Així, hem preferit mostrar la tensió i la llibertat d'esperit del filòsof a partir dels matisos que anava introduint en el seu pensament. No creiem que la seva obra es pugui cloure en interpretacions «definitives» o «d'una vegada per totes». La vida dels textos depèn també dels ulls de qui els llegeixen. I aquests canvien de generació en generació.

He estat més fidel al temps que canviava que no pas al record del que va ser –deia Aranguren en les converses que J.M. Castellet transcriu en Els escenaris de la memòria (1988)²–. Això m'ha passat amb les persones, amb els amics. No sóc fidel als amics i a les coses del passat. Si han evolucionat amb el temps, continuen essent els meus contemporanis. Però si s'han fixat en el temps, en els seus records, en un moment que consideren daurat en la seva existència, els puc ser fidel –més per un cert deure que per inclinació natural–, però el que succeeix és que ja no són amics meus. Hi ha un instint natural de conservació del passat, però jo no el tinc. És més: respecte a les persones, en cap cas no les menystinc, però han desaparegut de la meua vida i no vull trair-me a mi mateix, no puc tornar enrera.

Romandre viu: «textos vius» i, afegiríem, així doncs, «indocumentats». El filòsof mai no va utilitzar arguments d'autoritat. És la urgència dels temes mateixos la que convida al diàleg i produeix una reflexió cada cop més rica i oberta a les posicions dels altres. Si volem entendre el que ara passa –ve a dir-nos– cal que abandonem tot dogmatisme. Les persones no viuen com ho fan perquè sí. El respecte és l'avantsala de la comprensió, i aquesta és el primer element per a la convivència. Només si aprenem a respectar i a comunicar-nos amb aquells que són i pensen de forma diferent a nosaltres, aprendrem també a respec-

tar-nos i a comunicar-nos amb nosaltres mateixos. Tal vegada a guanyar-nos, doncs, dia a dia, la llibertat.

Dit això, m'agradaria afegir breument una altra cosa sobre la meua perspectiva de lectura i el paper de l'intel·lectual en la societat contemporània.

En refer el tema en l'obra arangureniana no he pogut evitar de tenir un sentiment de proximitat i distància, alhora. Breu: em sembla que jo no puc identificar-me del tot amb el paper d'escriure des d'una individualitat única solidària/solitària, per dir-ho amb els seus mots. La nostra és una època on l'investigador sol no va enlloc: en les ciències socials contemporànies –i també en el diàleg filosòfic– el coneixement es troba distribuït en especialitats distintes, totes elles necessàries per dur a terme una sola recerca. Vivim un temps de projectes i equips d'investigació en competència.

Llevat d'alguna trobada ocasional, jo no vaig conèixer personalment Aranguren. He intentat copsar-lo a través dels seus textos. Inevitablement, l'he reinventat doncs. Però fent-ho així, he tingut la sensació que fou un home homogeni; d'una moral i d'una filosofia que anava definint de manera progressiva a l'entorn de punts nodals de reflexió, d'una sola peça. Parlava *als* altres, *per als* altres, però també *pels* altres. Era el seu privilegi. Un mestratge necessari en temps obscurs.

Intel·lectual, avui, designa més una funció que no pas una professió. Hom no és intel·lectual, sinó que aconsegueix una determinada feina amb aquestes característiques dins d'una àmplia gamma de tasques professionals distintes.

Però, com li agradava recordar a Marc Bloch, els homes i dones s'assemblen més a llur temps que a llurs pares. I meditar la història és escollir-la.

Sobre l'intel·lectual

Yo creo que toda cultura es democrática, toda cultura se nutre de instancias vivas, sociales, comunitarias. Es intelectual –dejo aparte los intelectuales en cuanto especializados o «expertos»– el que, ante todo, sabe escuchar lo que no se ha dicho, oír lo que se siente y, por ello, tras ello, puede pronunciar la palabra que muchos buscaban, sin acabar de encontrarla. El intelectual asiste con su propia vida a la existencia no solamente suya, a la existencia de su pueblo. Presta así su voz a los unos, es su portavoz, y procura despertar con su voz la conciencia de los otros, de los enajenados, de los manipulados, de los que, para repetir las palabras orteguianas, no asisten a la existencia, a la suya, que, como ya he dicho, no es nunca sólo suya, que está siempre entretendida con la de los otros. El intelectual ha sido considerado, y se ha considerado a sí mismo con harta frecuencia, como el «maestro» o, según se dice en francés, el maître à penser, el que enseña

a pensar. Más modesto y razonable sería que se considerase como quien asume a modo de oficio, para toda la vida, y no, según es común, para los años de estudiante, el aprender. Aprender de los libros, ciertamente, pero, sobre todo, de la vida, de la realidad, de los otros, de todos. Pensar lo que ellos sienten, y, sin vacilación, comprometidamente, decirlo en voz alta.

[*Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, 1969, pp. 13-14]

[...] no resultará extemporáneo recordar aquella anécdota, más o menos fantaseada, según la cual al visitante de Eugenio d'Ors, su secretaria le dice que tendrá que esperar o volver luego porque «el Maestro está pensando».

Confieso que yo nunca he tenido la experiencia sustantiva, exenta, de «estar pensando». Pienso al leer; al hilo mismo de la lectura, al escribir; al dar clases (nunca en conversación, que para mí consiste, básicamente, en escuchar; y menos en las tertulias, a las que no he asistido jamás); pienso también cuando, acostado, no puedo dormir ni soñar; pero este pensar nocturno e insomne requeriría un análisis aparte.

Así pues, si nunca me pongo a pensar, sino que el pensar se produce principalmente escribiendo, o hablando (en clase), ¿cómo pensar en uno mismo? Es, en sentido estricto, la reflexión. («Reflexión sobre sí mismo» sería, en sentido estricto, una tautología.) Pero, ¿es posible esta reflexión? ¿puede uno volverse enteramente a sí mismo y coincidir mentalmente consigo mismo, de tal modo que el pensar refleje exactamente el ser? No. Sólo se puede reflexionar sobre lo que uno mismo va haciendo, va siendo (y va dejando de hacer, de ser). Va uno siguiendo sus propias huellas, sin poder alcanzar nunca al que las traza; va, como el caminante que lleva el sol tras él («el yo es inobjetable», se dice en la jerga filosófica), detrás de la propia sombra, sin darle alcance. (¿Será sólo una sombra lo que llamamos nuestro yo?) Nos vemos a nosotros mismos en nuestras imágenes. Mas, ¿cómo se producen esas imágenes? Son, ante todo, las imágenes que los demás se forjan de nosotros y, de un modo o de otro, nos comunican; son, después, las imágenes que nosotros nos forjamos de nosotros mismos, desde fuera y, después, como de otros. Y lo que llamamos reflexionar sobre nosotros es reflexionar sobre esas imágenes, sobre la huella que, en nuestro camino, hemos dejado impresas.

[«Reflexiones pudorosas sobre uno mismo», *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, 1982, pp. 179-185]

Sobre Religión

Verdaderamente, la religión que se cree y vive, aquella en la que se cree, madura y muere, conforma al hombre con más fuerza que cualquiera otra condición, que ninguna otra influencia. Según como sea nuestro Dios, así seremos nosotros. Nada es comparable a esta configuración religiosa del modo personal de ser. Subjetivamente, se comprende muy bien. Es que el hombre, antes que ninguna otra cosa, es religioso (o i-religioso, es igual), se siente criatura desvalida, traspasada de veneración por los prodigios del mundo y por Aquel que a través de ellos se revela, pero sólo a medias, sin salir del misterio, encubierto en él.

(Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, 1952, pp. 33-34)

Es mediante decisiones personales y libres como, en el futuro, ha de extenderse la religión; y no, como en el pasado, por el peso de la tradición, o por la fuerza espiritual –y material– de la civilización. La ley íntima de la conciencia habrá de conducirnos, desde dentro, a aceptar la ley revelada de Dios; la imposición autoritaria, desde fuera, tantas veces ejercitada a lo largo de la historia, no puede ya aplicarse al catolicismo.

(«Los católicos en el tiempo de la secularización», 1960, *La juventud europea y otros ensayos*, 1969, p. 67)

En muchas ocasiones he contado una anécdota que le ocurrió a Karl Barth. En las Rencontres de Ginebra se reunían gentes de distinta formación, con distintos puntos de vista, y en el grupo había una persona, un italiano si no recuerdo mal, más o menos marxista, que continuamente estaba insistiendo en la ortodoxia. Cuando se dirigía al Profesor Barth, añadía siempre: «claro, como usted es ortodoxo...». Y Barth estaba ya un poco harto de aquello, hasta que en un momento le dijo: «Pues sí, yo soy ortodoxo, yo soy cristiano. Pero voy siempre acompañado de otro que no solamente no es ortodoxo, sino que ni siquiera es cristiano, y que es como mi sombra. Yo procuro deshacerme de esa sombra, pero nunca consigo hacerlo.» Probablemente, por lo que se refiere a nuestras dudas y a nuestras desesperaciones, a todos nos pasa lo mismo; porque la duda y la desesperación no son sino la otra cara, el envés, el lado negativo de la esperanza.

(Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa, 1987, p. 119)

Sobre Filosofía

La filosofía es sólo «comunicación», contacto de existencia, exhortación, llamada a la libertad interior; al ser sí mismo, a la trascendencia del mundo. Pero esta trascendencia del mundo, ¿significa un abandono del mundo? De ninguna manera. El movimiento envuelve necesariamente el término a quo como su punto de partida. La existencia se hace desde el mundo; necesita de su peso, de su resistencia, de la acción en él. Ni la indiferencia, ni la aventura, ni la huida, ni la «mística» amundana o la pura contemplación, nos abren la vía de la trascendencia. Sólo a través de la tensión, del desgarramiento y de la contradicción podemos llegar a ella, en un llegar que es siempre «buscar». Y este buscar y no otra cosa es precisamente la filosofía.

(Ética, 1958, p. 308)

Dijimos que la moral comporta dos dimensiones, montada la una sobre la otra: moral como estructura (realidad constitutivamente moral del hombre) y moral como contenido (principio del bien y del mal, deberes, prescripciones, etc.). Kant, de una manera confundente, y después Heidegger, Jaspers y Sartre, se mueven únicamente en la primera de ambas dimensiones. Y justamente por eso, en la medida en que es así –quiero decir, prescindiendo de la «materia» moral que, subrepticamente deslizada, se encuentra en ellos–, es una moral insuficiente (aparte, naturalmente, de lo que tiene de falsa). Una ética real y concreta no puede contentarse con reflexiones meramente formales, sino que necesita ser «material», aunque no por ello tenga que ser, necesariamente, «ética de los valores», como parece dar por supuesto Heidegger en el pasaje antes transcrito. A la pregunta de cómo es posible que el kantismo y la filosofía existencial propugnen una moral sin «contenido», hay que contestar que, en la medida en que, efectivamente, esa moral carezca de contenido, es insuficiente. Lo mismo la moralitas in genere que la especificación en bien y mal moral son imprescindibles momentos de toda ética que aspire, verdaderamente, a ser tal.

(Ética, 1958, p. 309)

Si descendemos ahora al nivel del problema moral, se advierte en seguida que la ética existencialista no es, propiamente, ética de los valores, puesto que niega la validez de éstos. ¿Qué mantiene, sin embargo, de común con ella? La

separación del ser y el valor. La idea de la distancia interior, de la no-coincidencia del hombre consigo mismo, es una adquisición definitiva de Sartre, aunque, claro está, no completamente original, porque ahí estaban antes que él Heidegger, Ortega y el mismo Blondel, que percibió claramente la realidad de la desproporción que nos contituye y que se revela en la acción, pues nunca logramos igualar nuestra afirmación. Aquí es donde se encuentra, creo yo, algo de lo mucho válido de la filosofía existencialista, perfectamente separable de su sectarismo. Y por aquí debe buscarse la impronta de la moral existencialista.

(*Ética*, 1958, pp. 130-131)

Sobre Moral

¿Es la violencia, como afirman marxistas y existencialistas, inseparable de la condición humana? Aun cuando de hecho lo fuese –problema éste en cuya discusión no vamos a entrar aquí– lo sería, a lo sumo, como ‘pecado original’ o fomes peccati, quiero decir, como una inclinación que no se debe aceptar a modo de un fatum, sino contra lo que es un quehacer ético luchar, aun cuando esta lucha constituya una tarea infinita. El humanismo, si significa algo, significa lo contrario de la inhumanidad. Por tanto, aun aceptando que todos los humanismos anteriores se hayan fundado sociológicamente sobre la violencia, esto significa que el «nuevo humanismo», si por fin ha de serlo verdaderamente, debe proponerse ante todo la renuncia a la violencia.

(«Sobre el humanismo», 1957, *La juventud europea y otros ensayos*, 1969, pp. 102-103)

Los actos, por pequeños que sean, no nacen por generación espontánea, ni existen por sí mismos, sino que pertenecen a su autor, el cual tiene una personalidad, unos hábitos, una historia que gravitan sobre cada uno de estos actos. El gran error de la psicología clásica ha consistido en la atomización de la vida espiritual. Los actos de la voluntad se tomaban aisladamente, como si se pudieran separar de los otros actos, precedentes y concomitantes, como si se pudieran separar de la vida psicológica entera y de la personalidad unitaria. La vida espiritual forma un conjunto orgánico.

(*Ética*, 1958, p. 214)

Es moral toda acción que favorece al partido, inmoral la que lo perjudica (Lenin).

Lo justo de esta exageración consiste en que la ética social no es un apéndice o aditamento de la Ética en cuanto tal, ni tampoco su mera aplicación a una zona de la realidad, sino una de sus partes constitutivas. Lo cual significa que las expresiones «Ética general» y «Ética individual» no son equivalentes. La Ética general, por ser Ética de la personalidad, ha de abrirse, necesariamente, a la ética social. Por ejemplo, la crítica marxista del capitalismo y la complicidad con la injusticia establecida de quien «no elige», complicidad puesta de manifiesto por Sartre, nos ha ayudado a formularnos esta pregunta, que es, en buena parte, el tema ético de nuestro tiempo: ¿Puede ser considerado como verdaderamente bueno el hombre que acepta, cuando menos con su pasividad y con su silencio, una situación social de injusticia?

(*Ética*, 1958, p.53)

Sobre Política

El burguesismo apolítico y el anarquismo tienen, como se ve, rasgos comunes. La violencia parece, a primera vista, no ser uno de ellos, pero ya hemos visto cómo en un sector de la burguesía, el Ejército, es la manera ordinaria de la intervención política. Se parecen uno y otro, evidentemente, en que ambos sienten el Estado como ajeno y constituido no por todos, por tanto, también por nosotros, sino por «ellos». Unos «ellos» que son el Gobierno, el Parlamento y, a lo sumo, los funcionarios públicos y los partidos políticos. Se parecen en el individualismo y la pretensión –utópica– de sustraerse a la política. El hombre es constitutivamente político y lo único que consigue con la abstención es continuar siéndolo, sólo que deficientemente. En realidad, el hombre apolítico, a su pesar, opera políticamente: bien «dejando hacer», bien desde fuera, en un grupo de presión, sin asumir responsabilidad política. Se parecen, en fin, en considerar ambos el Estado como el mal, que el burgués espera reducir al minimum y el anarquista, más radical, suprimir de raíz. El optimismo, procedente de Rousseau, en cuanto a la naturaleza humana individual y su bondad, es el fundamento antropológico y metafísico de tal esperanza.

(*Ética y política*, 1963, pp. 89-90)

Su pregunta final [del debate sobre la postmodernidad] podría ser ésta: ¿se puede ser, tardíamente ya, moderno y, a la vez, postmoderno? Pregunta que acota la situación en que los

españoles nos encontramos. Por un lado, parecemos necesitar, lo que no hemos tenido nunca, un Estado laico (no laicista), no confesional, no contaminado por pasiones religiosas, sino efectivo y que funcione con precisión imparable

Pero este Estado imparable, ¿no será un Estado imposible? Tanto más cuanto que, vistas las cosas por el otro lado, la postmodernidad es la época de la irrupción del sentimiento y aun de la pasión, de la diferencia y la libertad o libertades, de los elementos vitales que no se dejan ahorrar por la racionalidad y que, sin embargo, han de ser intelectualmente comprendidos. Sí, los hombres somos aporéticos, somos nuestra propia contradicción. Hoy sabemos que lo somos, que así somos.

(Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa, 1987, p. 169)

Sobre Dret

Dentro de la misma línea católica de aprecio a la estructura formal, la idea de san Pablo y del Apocalipsis, desarrollada por san Agustín, de la Iglesia militante y la Iglesia triunfante, concebidas como la «Ciudad terrestre» y la «Ciudad celeste», respectivamente, es buena prueba de la interferencia de lo jurídico-político en lo litúrgico, interferencia que el gran teólogo Erik Peterson ha subrayado partiendo de una rigurosa hermenéutica de los textos bíblicos: «Los actos jurídicos de la Iglesia son actos de culto»; «la relación política se ofrece en cuanto la Jerusalén celeste no es sólo templo, sino también Polis» y «el culto de la Iglesia guarda relación primordial con la esfera política». En conexión inmediata con esto se encuentra el hecho de que el cristianismo haya podido convertirse en «Religión de Estado», y el de la existencia de un *Ius divinum*, un Derecho eclesiástico y canónico.

Por el contrario, para Lutero, el Derecho y el Estado son por esencia prerreligiosos, extraños al cristianismo, cosa de los negocios terrenos. No puede, pues, haber propiamente un «Estado cristiano»; ámbos términos se repelen. Y lo mismo debe decirse del *Ius divinum*. [...]

El estilo preterjurídico de la religiosidad luterana se manifestó a las claras con ocasión de las Disputaciones lipsienses. En el curso de ellas se planteó la cuestión de derecho divino, sobre la supremacía del Papa o del Concilio general. Pero Lutero rechaza el planteamiento jurídico a la vez que el eclesiástico, al afirmar que ni el Papa ni el Concilio son infalibles, que entrambos pueden errar. Toda concepción de la Iglesia como reali-

dad «visible» y «jurídica» es contradicha en nombre de la pura interioridad religiosa.

(Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, 1952, pp. 55-56)

Ahora bien, el concepto de naturaleza humana parece hoy, si no inválido, si necesitado de revisión: una ontología del hombre ha de estudiarlo en su dimensión «natural» ciertamente, pero también en su dimensión «histórica», a través de la cual se manifiesta aquélla en su plenitud; y de ahí la constitutiva historicidad de la llamada ley natural.

El derecho natural, parte de aquélla, no está «dado» como «evidente» más que en unos principios comunes –bonus est faciendum, la llamada «regla de oro» y otras reglas semejantes– de carácter enteramente formal. Mal puede suministrar, por tanto, ningún «modelo». En cuanto de esos principios formales se desciende a la realidad, todo se va tornando problemático. Pensemos, por ejemplo, en el «no matar» como regla del derecho natural. ¿Puede ser considerada por encima de toda discusión? Durante mucho tiempo la muerte en la hoguera de los herejes y de las supuestas brujas se ha considerado justa. ¿Quién se atreve hoy a pensar que merecen ser condenados a muerte los disidentes religiosos o aquellas pobres histéricas que eran tenidas por brujas? Pero la misma pena de muerte en cuanto tal, ¿es incontrovertible? Muchos pensamos que no. Algún día aparecerá como tremendamente injusta la imputación total del crimen a un individuo por una sociedad que, en gran medida, es solidariamente responsable de que ese hombre haya llegado a ser criminal.

(Ética y política, 1963, p. 31)

Sobre formes de vida contemporànies

Lo que caracteriza a esta juventud, inclinada a lo positivo, es el desvío de las grandes frases, e incluso de los grandes sentimientos, y su inclinación a un sobrio «idealismo de la utilidad», para emplear esta afortunada expresión de Shelsky. La ayuda al necesitado, la solidaridad concreta, el socorro directo de uno a otro: esto es lo que realmente se estima. En suma, los hechos y no las palabras ni las «buenas intenciones».

Lo que sí ocurre, como reacción de desconfianza respecto de los grandes ideales políticos, ideales que condujeron al desastre, es una privatización de la existencia. El joven de hoy tiende a asegurarse una sólida situación profesional y una satisfactoria vida familiar, a refugiarse en su vida privada, a organizar su hogar con la mayor

comodidad y el mayor gusto posibles, para reunirse en él con sus amigos, escuchar música, poseer una pequeña biblioteca, una refrigeradora y una lavadora eléctricas, vivir dentro de un grato marco, entregarse en los ratos perdidos a sus hobbies... La juventud actual aspira a hacer su vida interesante y agradable y una de las cosas en que, pese a su actitud desengañada, parece creer es en un «arte de la felicidad» modesta, privada y cotidiana. Repárese en que esta privatización de la vida se da incluso en quienes se proclaman comunistas [...]; es más, se manifiesta hasta en los que viven en países comunistas.

[...] Generación, en resumen, escéptica, realista, inclinada a lo concreto, positivo y privado, utilitario, funcional, técnico y, en el sentido que se acaba de explicar, adulta como pretensión de madurez y prudencia, y de ser sui iuris. Pero claro está, por debajo de todo esto, es un estrato más profundo que el de las pretensiones exhibidas y las actitudes adoptadas, generación felizmente para ella, joven, por mucho que lo oculte.»

(«La juventud europea de hoy», 1961, *La juventud europea y otros ensayos*, 1969, pp. 21-23)

Al tender a secarse la fuente religiosa, origen principal del contenido de la moral, el problema, a mi juicio, se presenta en los términos siguientes: o bien el cristianismo se reactualiza, vivifica y deja de estar al servicio de los intereses conservadores, para lo cual es menester que la revolución iniciada por Juan XXIII y el Concilio Vaticano dé todos sus frutos, o bien el mundo occidental tendrá que buscar otra solución. Esta solución moral puede venir por la vía de un neomarxismo crítico en Europa o por la de las problemáticas propuestas que surjan de la «nueva izquierda» americana o europea. Creo que hay dos posiciones de las que, por el contrario, nada se puede esperar: una de ellas es la cerrazón hispánica oficial, de retroceso a la actitud preconiliar en lo religioso, y de apariencias de modernización tecnocrática que, si no fuese porque la padecemos, ni siquiera valdría la pena de mencionar. La otra es la «americanización» de la existencia. Es lo que en otras ocasiones he llamado materialismo práctico.

(*Propuestas morales*, 1983, pp. 105-106)

Notes

1. J.L.L. Aranguren, *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987, p. 62.

2. J.M. Castellet, *Els escenaris de la memòria*, Edicions 62, Barcelona, 1988, pp. 222-223.



Eduardo López Aranguren al costat d'una representació corpòrea de José L.L. Aranguren, al vestíbul de la Fundació Caixa de Sabadell.

Retalls biogràfics

- 1909 José Luis López Aranguren neix a Àvila el dia 9 de juny dins d'una família benestant d'origen basc.
- 1918 Estudia en règim d'internat a Nuestra Señora del Recuerdo, col·legi dels jesuïtes a Chamartín de la Rosa. Durant la infantesa, passa llargues temporades amb els seus avis a San Sebastián.
- 1931 Es llicencia en Dret per la Universitat de Madrid. Ha tingut bons professors: A. Posada, L. Jiménez de Asúa, J. Garrigues.
- 1936 Es llicencia en Filosofia per la Universitat de Madrid. És la Universitat de J. Ortega i Gasset, J. Gaos, M. García Morente i X. Zubiri. Sobretot aquest darrer exerceix una influència decisiva en Aranguren. Guerra Civil: és a San Sebastián i opta conscientment per no exiliar-se a França.
- 1938 El dia 29 de gener, durant la guerra, es casa amb María del Pilar Quiñones Villanueva.
- 1943 Guanya el premi «Misteri d'Elx» amb un estudi sobre el pensament d'Eugeni d'Ors.
- 1945 Es dona a conèixer amb *La filosofia de Eugenio d'Ors*, el seu primer llibre, publicat a instàncies del propi d'Ors. Des del principi, Catalunya i els catalans són especialment presents en la seva reflexió. Serà interlocutor i amic, més tard, de nombrosos intel·lectuals catalans: J.M. Castellet, X. Rubert de Ventós, Salvador Giner, Victòria Camps, Joan Estruch, Salvador Pàniker, Eugenio Triás, entre d'altres. Pel setembre de 1994, en el pregó de la Festa Major de Tarragona declararà: «Lo que aspiro a ser es el mejor amigo castellano, o medio castellano, porque soy mitad vasco mitad castellano, de Cataluña. Es el título que me gustaría tener».
- 1951 Doctorat en Filosofia per la Universitat de Madrid. El seu cercle intel·lectual es compon de falangistes i independents «liberals»: els poetes L. Rosales, L. Panero i L.F. Vivanco; els pensadors D. Ridruejo, P. Laín Entralgo, J.M. Valverde.
- 1952 Publica *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, estudi cabdal en l'anàlisi de les perspectives i actituds ètiques i culturals d'ambdues tradicions.
- 1953 Publica «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración», primer intent clar de recuperació del contacte amb els intel·lectuals espanyols a l'exili, una constant en l'ànim d'Aranguren a partir d'ara. Juan Marichal, Juan David García Bacca, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Juan Ramón Jiménez, María Zambrano, J. Ferrater Mora, Francisco Ayala, van respondre molt positivament. La reacció del règim, fou, com era d'esperar, totalment distinta.
- 1955 Guanya la càtedra d'Ètica i Sociologia de la Universidad Complutense de Madrid, vacant des de la mort de M. García Morente feia deu anys. A part del magisteri, la seva labor serà molt important per la fundació del «Seminario de Ciencias de la Cultura *Eugenio d'Ors*», focus d'intercanvi i de formació intel·lectual per on passarien, entre d'altres, J. Domenach, E. Morin, M. McCarthy, L. Goldmann i R. Barthes. «El Seminario D'Ors fue un lugar de encuentro como no hubo otro en la Universidad de aquel período» –recorda Javier Muguerza, aleshores professor ajudant de la càtedra d'Aranguren (1993). Jesús Mosterín, Víctor Sánchez de Zavala, Ignacio Sotelo, van buscar també formació en aquest ambient. Participa, d'altra banda, juntament amb J.M. Castellet, a les «Conversaciones Católicas de Gredos», organitzades pel Prebere A. Querejazu. Les «trobades» nacionals i internacionals entre escriptors catòlics/no catòlics, escriptors castellans/catalans, marxistes/no marxistes van ser una forma de mantenir el diàleg i la comunicació en temps obscurs.
- 1958 Publica la seva memòria de càtedra amb el títol d'*Ètica*, llibre que es convertiria en punt obligat de referència per a successives generacions d'estudiosos.
- 1963 Publica *Ètica y Política*, rigorós assaig que advoca per una ètica social distinta de la merament personal. «Ètica social» significa un intent de moralitzar la vida de l'Estat des de la societat.
- 1965 Juntament amb els professors E. Tierno Galván i A. García Calvo és separat de la càtedra i expulsat de la universitat espanyola a causa de la seva

pública oposició al règim franquista. El detonant de l'expulsió fou el recolzament que havia prestat a les peticions al Rectorat d'una assemblea d'estudiants a la Ciutat Universitària de Madrid. J.M. Valverde va presentar per solidaritat la renúncia a la seva càtedra d'Estètica de la Universitat de Barcelona. Tal com Valverde va explicar més tard (1993): «Después hice un collage con una foto mía, revestido de toga académica, junto a una pizarra en la que escribía: “*Nulla aethetica sine ethica, ergo: Apaga y vámonos*”, y se la mandé a Aranguren».

1969 És nomenat professor permanent (*Full professor*) de la Universitat de Califòrnia, Santa Bàrbara. Després de la separació de la seva càtedra visita regularment diverses universitats europees i americanes. Al nostre país, és convidat pel Centro de Enseñanza e Investigación de Madrid i per Ramon Folch a l'Escola de Disseny Tèxtil de Barcelona. Viu de prop la revolta d'estudiants de la Universitat de Califòrnia. Entra en contacte amb l'etnometodologia i la sociologia nord-americana de la vida quotidiana. Aquest fet es reflectirà més tard intel·lectualment en la seva obra posterior.

1972 El dia 14 de desembre Aranguren visita Sabadell per primera vegada per inaugurar un cicle de quatre conferències organitzat per l'Aula d'Informació Cultural de l'Acadèmia de Belles Arts de Sabadell. Aranguren va parlar amb el comissari de policia al costat. La seva va ser la primera i l'última conferència del cicle previst, que va ser suspès per ordre governativa.

1976 Torna a Espanya. Li és retornada la seva càtedra d'Ètica i Sociologia. Durant la transició política multiplica els seus esforços a favor de l'entesa, el diàleg i la democràcia. Això no obsta pel manteniment d'una crítica distància pel que fa als aspectes menys laudables del procés.

1977 Es jubila i és nomenat Professor Emèrit de la Universitat de Califòrnia.

1980 En el pròleg de la reedició d'un dels seus primers llibres, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952) escriu: «Hoy pienso que realmente me ocupé de religión, no porque no se permitía hablar con la más mínima libertad de política, sino porque, *al revés*, la política nunca me ha importado, de verdad, sino desde el punto de vista ético, y que los temas últimamente capitales para mí son los sociales y morales, los culturales en general, los religiosos en particular, y muy poco los estrictamente –estrechamente– políticos. A cada uno lo suyo, y lo mío, ciertamente, felizmente también, *no* es la política.» Malgrat aquesta afirmació, que transpua ja certa distància respecte a l'eufòria de la transició, Aranguren participarà políticament cada cop més –escrivint, opinant, criticant. L'any 1987 escriu: «el intelectual, yo lo he repetido mil veces, es el “profeta del presente”, quien da forma conceptual a lo que sus contemporáneos sienten y viven, sin acertar a expresarlo, o a expresarlo suficientemente».

1982 És l'hora del reconeixement. Rep la Creu de Sant Jordi, concedida pel President de la Generalitat de Catalunya, i el Premi de Ciències Socials «Francisco Giner de los Ríos». Més tard, rebrà



Aranguren a Sabadell el 14 de desembre de 1972, amb el comissari de policia a la seva dreta. (Vegis Retalls biogràfics, any 1972.)

també la «Gran Cruz de la Orden de Alfonso X el Sabio» (1985), el «Premio Nacional de Literatura» pel llibre *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1989), el Doctorat «Honoris Causa» per la Universitat Carlos III de Madrid (1993), i el Premi «Príncipe de Asturias» en Humanitats (1995).

- 1991 Una trentena d'exdeixebles i amics del filòsof publiquen el llibre-homenatge *Ética día tras día* amb motiu dels seus 80 anys. En relació a l'acte que, pel mateix motiu, li és dedicat el 20 de setembre de 1989 al Palau de la Generalitat, Joan Estruch escriu al diari *Avui*: «Des de la seva càtedra d'Ètica i Sociologia, a Madrid, ha exercit una influència notable sobre una colla de generacions d'estudiants. Però també l'ha exercida, a través dels seus escrits, sobre molts d'altres que mai no hem anat a les seves classes. Ell ha afirmat que mai no havia volgut crear una escola de seguidors (perquè per damunt de tot ha volgut respectar sempre la llibertat creadora de cadascú). I
- això no obstant, són molts els que es consideren deixebles seus. En una societat en la qual abundaven els professors, però no hi havia veritables mestres, Aranguren n'ha estat un. Mestre de filòsofs, mestre també de sociòlegs, i mestre de ciutadans lliures i responsables.»
- 1992 Forma part del Consell Assessor de Sanitat, òrgan de caràcter consultiu del Ministeri de Sanitat. Publica *La vejez como autorrealización personal y social*. Participa políticament en tant que intel·lectual, sense estalviar cap crítica, però, als qui consideren la transició democràtica com un procés definitivament acabat.
- 1994 Feliciano Blázquez comença la publicació de les seves «Obres Completes», en sis volums.
- 1996 José Luis L. Aranguren mor a Madrid el dia 17 d'abril. Pocs dies abans, havia declarat en una entrevista concedida a la seva neboda, Begoña Aranguren: «Me gustaría que se me recordase como ahora me veo a mí mismo: autocrítico y humilde.»

Retalls bibliogràfics¹

Llibres

- La filosofía de Eugenio d'Ors*, Edic. y Publicaciones Españolas, Madrid, 1945; ed. ampliada a Espasa Calpe, Madrid, 1981, Col. Selecciones Austral nº 87, amb pròleg de J.L. Abellán.
- Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1952; reed. Ed. Alianza, Libro de Bolsillo nº 760 Madrid, 1980.
- El protestantismo y la moral*, Ed. Sapientia, Madrid, 1954.
- Catolicismo día tras día*, Ed. Noguer, Barcelona, 1955.
- Crítica y meditación*, Ed. Taurus, Col. Ensayistas nº 8, Madrid, 1957.
- Ética*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958; reed. Alianza Editorial, Col. Alianza Universidad, Textos, nº 19, Madrid, 1979.
- La ética de Ortega*, Ed. Taurus, Col. Cuadernos nº 1, Madrid, 1959.
- La juventud europea y otros ensayos*, Ed. Seix Barral, Col. Biblioteca Breve nº 159, Barcelona, 1961.
- Ética y Política*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.
- Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Ed. Taurus, Col. Cuadernos nº 47, Madrid, 1963.
- El futuro de la Universidad*, Ed. Taurus, Col. Cuadernos nº 56, Madrid, 1963.
- Religiositat intel·lectual*, Ed. 62, Barcelona, 1963.
- Obras Selectas*, Ed. Plenitud, Madrid, 1965 (1.170 pp.).
- Remanso de Navidad y examen de fin de año*, Ed. Plaza Mayor, Madrid, 1965.
- La comunicación humana*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1965; reed. Tecnos, Col. Ventana Abierta, Madrid, 1986
- Moral y Sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Edicusa, Madrid, 1965; reed. Taurus, Col. Ensayistas nº 212, 1982.
- Lo que sabemos de moral*, Ed. Gregorio del Toro, Madrid, 1967.
- El marxismo como moral*, Ed. Alianza, Libro de Bolsillo nº 101, Madrid, 1968.
- El problema universitario*, Nova Terra, Barcelona, 1968 (dues edicions, en castellà i català).
- La crisis del catolicismo*, Ed. Alianza, Libro de Bolsillo nº 184, Madrid, 1969.
- Memorias y esperanzas españolas*, Ed. Taurus, Col. Ensayistas nº 64, Madrid, 1969.
- El cristianismo de Dostoiewski*, Ed. Taurus, Col. Cuadernos nº 100, Madrid, 1970.
- Juventud, Universidad y Sociedad*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1971.
- Erotismo y liberación de la mujer*, Ed. Ariel, Col. Ariel Quincenal nº 82, 1972.
- San Juan de la Cruz*, Ed. Júcar, Col. Los Poetas, Madrid, 1973.
- Moralidades de hoy y de mañana*, Ed. Taurus, Col. Ensayistas nº 95, Madrid, 1973.
- El futuro de la universidad y otras polémicas*, Ed. Taurus, Col. Ensayistas nº 108, Madrid, 1973.
- La cruz de la monarquía española actual*, Ed. Taurus, Col. Cuadernos nº 118, Madrid, 1974.
- Entre España y América*, Ed. Península, Col. Ediciones de Bolsillo nº 339, Barcelona, 1974.
- La cultura española y la cultura establecida*, Ed. Taurus, Col. Ensayistas nº 137, Madrid, 1975.
- Planificación educativa*, Ed. Nova Terra, Col. Nueva Síntesis nº 1, Barcelona, 1975.
- Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Col. Lo que tiene que decir, Madrid, 1975.
- ¿Qué son los fascismos?*, Ed. La Gaya Ciencia, Col. Biblioteca de Divulgación Política, 1976.
- Estudios literarios*, Ed. Gredos, Col. Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos nº 242, Madrid, 1976.
- Contralectura del catolicismo*, Ed. Planeta, Col. Ensayo, Barcelona, 1978.
- La democracia establecida. Una crítica intelectual.*, Ed. Taurus, Col. Ensayistas nº 162, Madrid, 1979.
- El oficio del intelectual y la crítica de la crítica*, Ed. Vox, Col. Metamorfosis, Madrid, 1979.
- Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Ed. Taurus, Col. Ensayos nº 201, Madrid, 1982.
- Bajo el signo de la juventud*, Ed. Salvat, Barcelona, Col. Temas Clave nº 67, Barcelona, 1982.
- España: una meditación política*, Ed. Ariel, Col. Ariel Quincenal nº 178, Barcelona, 1983.
- Propuestas morales*, Ed. Tecnos, Col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo, Madrid, 1983; amb un nou Apèndix en la segona edició de 1984.

- Abrir caminos a los jóvenes*, Ed. Edimurtra, Barcelona, 1985 (dues edicions, en castellà i català).
- El buen talante*, Ed. Tecnos, Col. Status Questionis, 1985.
- Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Ed. Tecnos, Col. Ventana Abierta, 1987.
- Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987, 1988.
- La vejez como autorrealización personal y social*, Instituto Nacional de Servicios Sociales, Madrid, 1992.
- Obras Completas*, Feliciano Blázquez (ed.), Ed. Trotta, 6 vols., Madrid, 1994-1996.
- Articles (selecció)**
- «La filosofía de Eugenio d'Ors», *Escorial* 48 (1944): 351-387.
- «Sobre el talante filosófico de Miguel de Unamuno», *Arbor* XI, 36 (1948): 485-503.
- «Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de Antonio Machado», *Cuadernos Hispanoamericanos* 11-12 (1949): 383-398.
- «Lectura política de Quevedo», *Revista de Estudios Políticos* 49 (1950): 164-168.
- «André Gide», *Arbor*, XVII, 64 (1951): 579-589.
- «La evolución intelectual de los intelectuales en la emigración», *Cuadernos Hispanoamericanos* XI, 38 (1953): 123-158.
- «El bien moral supremo», *Anuario de Filosofía del Derecho*, III, 2 (1955): 19-45.
- «Pedro Laín, el problema de España y la esperanza española», *Papeles de Son Armadans*, 6 (1956): 325-335.
- «El oficio del moralista en la sociedad actual», *Papeles de Son Armadans*, XV, 40, (1959): 11-22.
- «Programa para una ética rigurosamente filosófica», en *Estudios Jurídico-Sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz Lacambra*, Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad, pp. 551-555.
- «Carles Riba y la poesía religiosa (a propósito de tres oradores)», *Papeles de Son Armadans*, XXIII, 68 (1961): 133-144.
- «Unamuno in person and in faith», *The Texan Quarterly*, Spring, 1 (1961): 25-31.
- «Un concepto funcional llamado Derecho Natural», *Anuario de Filosofía del Derecho*, IX (1962): 1-8.
- «La moral de Góngora», *Revista Hispánica Moderna* (New York), LXVIII (1963): 281-301.
- «La mujer desde 1923 a 1963», *Revista de Occidente*, III, 8-9 (1963): 231-243.
- «Américo Castro», *Papeles de Son Armadans*, 60, 110 (1965): 1.
- «Unamuno y nosotros», a G. Bleiberg and E. Inman Fox (eds.), *Spanish Thought and Letters in the Twentieth Century Miguel de Unamuno*, Vanderbilt University Press, Tennesse, p.p. 21-50.
- «Marxismo y antimarxismo de Julián Besteiro», *Cuadernos para el diálogo*, 52 (1968): 36.
- «El diálogo futuro entre marxistas y cristianos», en *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Alianza Ed., Madrid, pp. 203-214.
- «Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto 'De la filosofía'», a *Homenaje a José Gaos, Dianoia*, México, XVI, 16 (1970): 157-163.
- «Problemas éticos y morales en la comunicación humana», *Revista de Occidente*, X, 106, 1972: 22-44.
- «Ética del lenguaje», a *Doce ensayos sobre el lenguaje*, Fundación Juan March, Madrid, 1974.
- «Los intelectuales católicos en España», *Concilium*, 101, (1975): 87-94.
- «Testimonio y símbolo democrático en Dionisio Ridruejo», a *Dionisio Ridruejo, de la Falange a la oposición*, Ed. Taurus, Madrid, 1976.
- «En memoria de Alfonso Querejazu», en *Conversaciones católicas de Gredos*, La Editorial Católica, Madrid, pp. 269-271.
- «La cultura española frente a la nueva situación sociopolítica», *Arbor*, XCIX, 387 (1978): 308-315.
- «Ética de la penuria», *Revista de Occidente* I, 1 (1980): 67-75.
- «Autobiografía», *Triunfo*, noviembre (1981): 53-59.
- «Sobre la normalización lingüística de Cataluña», a *Por la normalización lingüística de Cataluña*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació, Barcelona, 1981, p. 21.
- «Comunidad, lenguaje, y uso litúrgico del euskera», *Arbor*, CXIV, 445 (1983): 59-67.
- «Por una izquierda neocontestataria», *El País*, 15/9/1984, p. 9.
- «Utopía y libertad», *Revista de Occidente*, 33-34, (1984): 27-35.
- «La juventud europea a lo largo de cuarenta años», *Papers*, 25 (1985): 19-22.
- «La historia de la universalización de los Derechos Humanos ante la criminalización y el Derecho Penal», Universidad del País Vasco, San Sebastián, 1985: 55-84.
- «Para una ontología de las pasiones», *Revista de Occidente*, 58 (1986): 145-147.
- «Cuestiones fundamentales desde la ética», a *El delito desde la antropología cultural*, Universidad del País Vasco, San Sebastián, 1987: 19-41.
- «La ética protestante», a V. Camps (ed.), *Historia de la Ética I*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987, p.p. 189-192.
- «Administración, Estado y Ética», en *Anuario de la UNED*, Málaga, 1987: 19-23.
- «Filosofías racionalistas, filosofías no éticas y Kant», a

- E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p.p. 23-28.
- «Arboleya y su camino hacia la sociología», en *Homenaje a Enrique Gómez Arboleya*, Universidad de Granada, 1988, pp. 11-17.
- «La doblez», a C. Castilla del Pino (ed.), *El discurso de la mentira*, Ed. Alianza, Madrid, 1988, pp. 21-27.
- «Moral española de la democracia 1976-1990», *Claves de la Razón Práctica*, 3 (1990).
- «Mi ambigua memoria de Madrid», *Revista de Occidente*, 128 (1992), pp. 104-108.
- «La filosofía en la vida y la vida de la filosofía», *Isegoría*, 7 (1993), pp. 5-22.
- «El Yo, el sí mismo, el otro y el Otro», *Revista de Occidente*, 140 (1993): 9-11.
- «Biografía y autobiografía», *Letra Internacional*, 29 (1993): 33.
- «Prensa y opinión pública: la prensa como agente de cambio», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 14 (1993): 73-75.
- «Una moral mundana», *Anthropos*, 37 (1993): 175-178.
- Prólogo a «Sobre la Religión», *Anthropos*, 161 (1994): 53-55.
- «El filósofo y el artista» [sobre Ortega i d'Ors], *Album de las Letras y de las Artes* 43 (1995): 78-83.
- Bibliografía sobre J.L.L. Aranguren (selecció)**
- RICART TORRENS, J.; *En torno a Aranguren y la autocrítica*, Ed. Cristiandad, Barcelona, 1956.
- CARPINTERO, H.; *Cinco aventuras españolas: Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías*, Ed. Revista de Occidente, 1967.
- GRACIA, F., MUGUERZA, J., Y SÁNCHEZ DE ZAVALA, V. (comps.); *Teoría y Sociedad*, llibre d'assaigs en ocasió dels seixanta anys de J.L. Aranguren, Ed. Ariel, Barcelona, 1970. [Artículos de V. Sánchez de Zavala, E. Lledó, J.C. García Bermejo, F. Gracia, A. Deaño, J.S.-P. Hierro, J. Muguerza, C. Solís, M. Sacristán, E. Díaz, J.M. Maragall, J.R. Recalde, J.A. del Val, C. Moya, D. Núñez, A. Elorza, G. Tortella, R. Morodo, L. García Ortega, J.M. Valverde, J. Aguirre, X. Rubert de Ventós]
- DONA-FOLONGO, D.; *Le moralisme politique de José Luis Aranguren*, Université de Toulouse, 1976.
- MORENO ORTEGA, M.; *La función del intelectual en la sociedad. Aproximación al pensamiento de Aranguren*, Universidad de Comillas, Madrid, 1976.
- TEROL LOZANO, J.L.; *Catolicismo en el pensamiento de José L. López Aranguren*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1986.
- BONETE PERALES, E.; *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- MUGUERZA, J., QUESADA, F., RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.); *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Ed. Trotta, Madrid, 1991.
- BLÁZQUEZ, F.; *José Luis López Aranguren: medio siglo de la historia de España*, Ed. Ethos, Madrid, 1994.
- Homenaje a J.L.L. Aranguren*; Revista de Occidente, Madrid, 1972. [Artículos de M. Aguilar Navarro, G. Bueno, J.M. Castellet, R. Ceñal, F. Chueca Goitia, J. Ferrater Mora, P. Garagorri, D. García-Sabell, L. Gil, A. Jutglar, P. Laín Entralgo, R. Lapesa, J.A. Maravall, F. Orts-Lorca, D. Ridruejo, F. Rodríguez Arados, F. Sopena, A. Tovar, J.M. Valverde]
- Sobre la violencia y la ética*, Homenaje al profesor José Luis L. Aranguren, *Revista del Conocimiento*, Madrid, gener 1985. [Artículos de A. Fierro, E. Bonete, C. París, J. Lozano, F. Savater, J. Sádaba, M. Zambrano, J. Rof Carballo, F. Calvo Serraller, J.E. Rodríguez-Ibáñez, O. Uña, J.L. Abellán, E. Tierno Galván, J. Ortega Spottorno, J. del Amo, M. Mínguez, L. Cremadas, L. Alas]
- José Luis L. Aranguren. Propuestas morales: Problematicidad y actitud ética*; *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*. nº 80, gener 1988. [Artículos de A. Ortiz-Osés, P. Laín Entralgo, J. Muguerza, A. Cortina, G. Vilar, J. Jiménez Lozano, E. Guisán, V. Camps, E. Bonete, J. Gómez Caffarena, J.E. Rodríguez Ibáñez, J.J. Coy]
- José Luis L. Aranguren*; *El Ciervo* 468 (1990): 4-17. [Artículos de J.J. Coy, P. Cerezo Galán, J.M. Díez Alegría, S. Giner, J. Muguerza, T. Calvo Martínez, N. Bilbeny, J. Gómez Caffarena, J.M. Alemany, E. Bonete]
- Aranguren, símbolo de ética y compromiso*; *Diario El País* 18/IV/1996, pp. 32-36. [Artículos de R. García, F. Savater, B. Aranguren, E. Miret Magdalena, C. Gurméndez, J. Estefanía, Reyes Mate, V. Camps]
- AGUIRRE, J. «La libertad religiosa en J.L.L. Aranguren», *Cuadernos para el diálogo* 30 (1966): 11-42.
- BLANCO, A. «De lo moral a lo jurídico en Aranguren», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada) 23-24 (1983-84): 29-79.
- CARANDELL, J.M. «Ser jove amb el professor Aranguren», *Papers* 25 (1985): 23-30.
- DÍAZ, E. «Aranguren: la democracia como moral», *Sistema* 134 (1996): 109-115.
- FERRATER MORA, J. «Aranguren», y «Temple», *Diccionario de Filosofía*, Círculo de Lectores, T.I p.p. 194-95, T. IV, p.p. 3212-14.
- JIMÉNEZ, J. «El gran heterodoxo», *Creación. Estética y Teoría de las Artes* 12 (1994): 158-159.

- LAÍN ENTRALGO, P. «Aranguren humanista», *Cuadernos para el diálogo* 31 (1966): 27-28.
- PONS, P. «Desde la ética: Aranguren», *Ajoblanco* 67 (1994): 43-46.
- RIBAS, O. «José Luis L. Aranguren», *Ajoblanco*, 53 (1993): 48-55.
- SORIANO, J.C. «Los intelectuales han renunciado a su conciencia crítica» (Entrevista), *Turia. Revista cultural* 31 (1995): 165-175.
- SÁNCHEZ DE ZAVALA, V. «Aranguren, educador», *Cuadernos para el diálogo* 30 (1966): 32.

Nota

1. Aquesta bibliografia és merament introductòria. Per a una bibliografia més completa, el lector pot acudir als treballs bibliogràfics d'Enrique Bonete y de Feliciano Blázquez. Cfr. *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* nº 80, gener 1988, «José Luis L. Aranguren. Propuestas morales: Problematicidad y actitud ética», «Bibliografía de y sobre J.L. López Aranguren»: 26-35; E. López-Aranguren, J. Muguerza, J.M.^a Valverde (eds.),

Retrato de José Luis L. Aranguren, «Bibliografía», Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1993, pp. 94-99. Vegeu també la bibliografia comentada de Feliciano Blázquez, «José Luis L. Aranguren: ensayo bibliográfico» a *Ética día tras día*, Ed. Trotta, Madrid, 1991: 449-484. Hi ha una bibliografia final del mateix autor a *Obras Completas*, vol. 6: *Estudios literarios y autobiográficos*, Ed. Trotta, 6 vols., Madrid, 1994-1996.

