

COL·LOQUIS DE VIC (XX)

LA FESTA

COL·LOQUIS DE VIC

XX

LA FESTA

Edició a cura de Josep Monserrat i Ignasi Roviró

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2016

Col·loquis de Vic (20è : 2016)

La Festa : Col·loquis de Vic XX

Referències bibliogràfiques

ISBN 9788499653198

I. Monserrat Molas, Josep.- ed. II. Roviró, Ignasi, 1958- ed.

III. Societat Catalana de Filosofia IV. Títol

1. Festes — Congressos 2. Festes — Filosofia — Congressos
394.2:1(063)

© 2016, dels autors

© d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia,
filial de l'Institut d'Estudis Catalans

Primera edició: octubre de 2016

Imprès a I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana
C/ Sant Joan Bosco, 10 - www.igsantaaulalia.com

ISBN 978-84-9965-319-8

Dipòsit Legal: B 19944-2016

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del copyright, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

INTRODUCCIÓ

El present volum és el vintè llibre d'actes que recull els elements essencials i dóna notícia de les sessions anuals dels Col·loquis de Vic. Fa vint anys, doncs, que any rere any, Vic acull aquest debat permanentment obert sobre temes que ultrapassen les urgències del moment.

Ha passat prou temps perquè els Col·loquis estiguin ben consolidats. El 1996 iniciàrem la primera sessió dialogant sobre «la ciutat»; els anys successius, ens centràrem en «la llei», «la cultura», «la història», «la política», «el dret», «la poesia», «la natura», «la salut», «la identitat», «l'economia», «la memòria», «la modernitat», «la bellesa», «Europa», «la imatge», «l'Estat», «el calendari» i «la guerra». Aquest any, per celebrar-ho, els Col·loquis de Vic han estat dedicats a «la festa».

Per què s'han consolidat? O, dit d'una altra manera, per què els Col·loquis de Vic no han estat víctimes fàcils de l'allau d'iniciatives culturals, com tantes altres propostes del nostre país que, després d'uns meritosos esforços inicials, acaben colgades i oblidades?

Els Col·loquis de Vic s'han consolidat per tres factors importants. En primer lloc perquè les entitats que els convoquen han estat tossudes i, fins i tot en temps de profunda crisi, han volgut mantenir-los i, a més, publicar-ne, any rere any, el volum d'actes. Segonament, perquè aquesta voluntat de permanència ho ha sigut també de les persones que hi assisteixen, veritables artífexs dels Col·loquis. En tercer lloc, perquè els Col·loquis aporten alguna cosa realment escassa en trobades i congressos del gènere. Tot i que sembli una paradoxa, el col·loqui no és habitual en els congressos.

Generalment s'hi va a escoltar i a fer relacions personals. Ja des de l'inici vam voler trencar aquesta dinàmica: per això vam batejar la trobada amb el nom de Col·loquis, on, per sobre les aportacions de cada un dels especialistes, es prima el diàleg entre els assistents.

Estem convençuts que encara queden molts temes sobre els quals és oportú i urgent esmerçar-hi un temps de debat, sense presses, amb mirades diferents i accents plurals; no tant per trobar solucions immediates —sovint màgiques i idíl·liques— sinó per saber-nos fer les preguntes adequades. No tenim pressa: esperem tenir vint anys més per endavant.



LA FESTA

LA FESTA ÉS LA CELEBRACIÓ DEL NOSTRE ORDRE

GREGORIO LURI

Societat Catalana de Filosofia

L'objectiu d'aquesta conferència és, bàsicament, la justificació del seu títol. He d'advertir, però, que encara que la festa es diu de moltes maneres, en el meu parlament em limitaré a les festes comunitàries i periòdiques i deixaré de banda les festes privades, que sovint volen ser una celebració del desordre.

Aquest mes de juliol en un poble d'Albacete, Riópar, em vaig trobar dos cartells penjats l'un al costat de l'altre que convocaven a dos tipus de festa absolutament diferents per al mateix dia de juliol:

El primer cartell convocava a una festa pública i deia el següent:

«Fiestas de Umbría Angulo. Día 25 de julio.

12:30: Misa y procesión en honor a Santiago Apóstol.

Lugar: Pantano de Arroyofrío.

22:00: Bailes tradicionales del “Grupo San Roque de Siles”. A continuación, música y baile»

El segon cartell portava l'encapçalament «Se busca» i la fotografia d'una noia jove del poble. Aquest era el seu missatge:

«Se busca. Laura Serrano Tolmo. Por juerguista, borracha y casadera.

La buscan sus amigos para correrse una buena juerga el día 25 de julio»

La festa que interessa és exclusivament la primera. Espero no decebre ningú si, en conseqüència, deixo de banda el «botellón», els comiats de solter, les bacanals i les orgies. Els he de confessar que la meva experiència en aquestes coses és inexistent i que no sé si té raó Baudrillard quan escriu a *Cool memories* que, en el moment àlgid d'una orgia, un home va xiuxiuejar a l'oïda de la seva parella: «Què penses fer després de l'orgia?». Però tendeixo a pensar que Baudrillard, l'autor de *La guerra del Golf no ha tingut lloc*, ens està parlant d'orgies virtuals, confonent la seva virtualitat amb l'experiència quotidiana del tedi de la societat postmoderna. «Plutôt la barbarie que l'ennui», clamava Theophile Gautier. Avui, quan volem fugir de l'*ennui*, ens acollim a la realitat virtual. No cal que sigui més explícit.

La meva tesi es pot desglossar esquemàticament en els següents punts:

1/ La festa és una celebració cíclica amb un cert caràcter solemne i lluminós. El terme 'festa' remet al plural de 'festus' i aquest al sànscrit 'bhas', *brillar*, d'on es deriva també el grec PHAÎNAÔ. Crec que tots estarem d'acord que si alguna cosa no pot ser una festa és deslluïda.

2/ Una festa és una festa en virtut d'alguna cosa que venera i que és molt més gran que la festa mateixa. Li podem dir noümen, si volem: o Corpus Christi, Nadal, Mare de Déu, Sant Miquel dels Sants, Vic, Catalunya o Naturalesa. Sóc conscient que a les darreres dècades estem assistint a una reconversió turísticocomercial de la festa. Posem per cas la Festa de la Cirera a Santa Coloma de Cervelló (iniciada el 1986), que compta, entre els seus actes, amb el concurs d'escopir pinyols; la Festa Nacional de la Llana i Casament a Pagès de Ripoll; la Festa de la sal d'Empúries (1997) o les Festes del segar i del batre de La Fuliola (1984). Cada any s'inaugura alguna festa, però no totes arrelen. La festa

que aconsegueix arrelar és la que sap dotar-se ella mateixa d'una certa grandesa als ulls dels qui hi van a festejar. Posaré solament dos exemples de festes ben arrelades: la Festa dels Súpers i la Calçotada de Valls. Totes dues són alguna cosa més del que semblen ser. Quan Milan Kundera va escriure *La Festa de la insignificança* estava fent una broma. No hi ha festa de l'insignificant.

3/ La festa es desenvolupa en un temps i un espai determinats que sovint se situen a les fronteres entre el cel i la terra, la terra i el mar, dues estacions de l'any, la collita i la recol·lecció, dues èpoques de la vida d'una generació, etc. i mentre dura la festa, la vida pública es desplaça dels seus llocs habituals (la feina, l'administració, etc.) als espais festius que li són específics.

4/ Encara que els seus rituals són arbitraris, la festa viu aquesta arbitrietat amb —si em permeteu l'expressió— un dogmatisme dúctil. Pot recollir rituals inamovibles, però el conjunt és dinàmic. De fet, la tradició perviu perquè és capaç de digerir novetats. Però a la festa només perviuen les novetats que saben guanyar-se la seva integració orgànica en el vell i l'assentiment col·lectiu, inaugurant així una tradició. La festa es repeteix indefinidament, precisament perquè mai no és idèntica a la de l'any passat.

5/ Malgrat el que s'acostuma a dir, la festa no és la negació del treball. Més aviat és el seu premi i fins i tot es pot veure com la celebració del treball reeixit. El dret a la festa ens el guanyem els dies laborables.

6/ A la festa es viu de manera espontània i satisfeta l'ordre de la nostra pluralitat, unificada per la mateixa celebració festiva. La festa sap resoldre espontàniament un problema polític fonamental, el del *e pluribus unum*. És, en aquest sentit, una representació joiosa del que és nostre: el nostre urbanisme, els nostres monuments, la nostra orografia, la nostra música, els nostres rituals, els nostre menjar, la nostra roba de festa i fins i tot el nostre vocabulari. Gosaré

anar una mica més enllà: la festa és l'experiència col·lectiva de la conjunció joiosa d'allò nostre, d'allò bo, d'allò sant i d'allò legal.

7/ La festa sobrepassa el que estrictament és el calendari festiu. Comença, de fet, per una vigília: *ante festum* o *ante diem festum* (els preparatius, la planificació, les expectatives...). La precedeix un estat d'ànim, que pot prendre la forma d'una ascesi, per exemple d'una novena religiosa, i la succeeix el *post festum*. Un adagi llatí en feia referència: *Post festum, pestum*. Tranquils, no en faré cap comentari escatològic.

8/ Cal insistir en l'especificitat de la praxi festiva. La festa es transcendeix ella mateixa precisament perquè no vol anar més enllà de si mateixa. M'explico: qui fa festa ja en té prou fent festa; no es pregunta què farà després de la festa. Però quan la festa és col·lectiva, precisament per donar forma a una totalitat de sentit i d'acció, assoleix objectivament una dimensió política: afavoreix la copertinença. Quan estava escrivint *L'escola contra el món*, Josep Maria Espinàs m'advertia sovint que aquest terme no era català i vaig haver de carregar-me de raons per poder fer-ne ús un parell de vegades. El que jo pretenia era definir l'escola com una institució republicana de copertinença, entenent que no és el mateix la pertinença que la copertinença. La copertinença subratlla la reciprocitat de la relació comuna i això em sembla el més propi d'una festa. És una figura patètica la del solitari al bell mig d'una festa. Finalment vaig trobar, en un vers de Vinyoli, el terme català que em mancava. «I estimàvem les coses (...)», diu Vinyoli, «I les fèiem nostres per causa / de l'amor que ens havia ensenyat com anostrar-les» (*Llibre d'amic*, VIII). I aquí cal dir que l'ordre polític és en primer lloc la producció d'alguna cosa que persones diferents puguin considerar no seva, sinó de tots. La festa ens anostra.

Al *Tesoro de la lengua castellana*, de Covarrubias, de 1611, he trobat una definició de la festa que m'ha agradat molt més que moltes que m'han sortit al pas als llibres moderns d'antropologia cultural. Diu el següent: «Del nombre latino *festus*. Los gentiles tenían sus días de fiesta, en los cuales *ofrecían sacrificios a sus vanos dioses o celebraban sus banquetes públicos o juegos* [...]. La Iglesia Católica llama fiesta la *celebridad* de las pascuas y domingos y días de los santos que manda *guardar*, con fin que en ellos *nos desocupemos* de toda cosa profana y *atendamos* a lo que es espíritu y religión, acudiendo a los templos y lugares sagrados a oír las misas y los sermones y los oficios divinos y en algunas de ellas a recibir el Santísimo Sacramento y *vacar a la oración y contemplación*. Y si en estos días, después que se hubiere *cumplido con lo que nos manda* la santa madre Iglesia, sobrare algún rato de *recreación*, sea honesta y ejemplar.»

El que ens diu Covarrubias és, en definitiva, el següent: 1/ Sempre hi ha hagut festes i sempre han estat relacionades amb sacrificis als déus, banquets i jocs. 2/ La festa se celebra al lloc reservat tradicionalment per a la festa. 3/ Hi ha alguna cosa cèlebre al voltant de la festa. 4/ La festa autèntica és «de guardar». 5/ A la festa cal desocupar-se d'alguna cosa habitual per deixar-se ocupar per alguna altra. 6/ És també un exercici d'atenció. Aquí he d'afegir que cada vegada estic més convençut que educar és, abans que qualsevol altra cosa, educar l'atenció i l'apetit. 7/ La festa és un vacar. Però abans de vacar, cal «complir amb el que es mana». 8/ A la festa alguna cosa nostra queda vacant i d'aquesta manera ens trobem disponibles per a l'oració, la contemplació i la recreació.

Qui hi ha a la festa?

La festa també es pot analitzar per la mena de gent que hi assisteix, perquè ens mostren la tipologia de la participació festiva.

1/ Òbviament a la festa hi ha qui fa festa i viu immers en l'activitat festiva fent el que cal fer, que és el que sempre s'ha fet. Aquesta és la seva gràcia. El tradicionalisme essencial de la festa té un gran avantatge: tothom sap què ha de fer en cada moment. A la festa no s'improvisa. Les festes, fins i tot les modernes, es programen. I precisament perquè tothom sap què s'espera d'ell mateix i dels altres, és fàcil saber qui sap adaptar-se a les expectatives col·lectives i qui no. Alguns antropòlegs han insistit que la festa és una mecànica impersonal. Però això solament és una part de la veritat. És cert que a les festes tradicionals es congregava la població sovint dispersa d'una comarca al voltant d'uns ritus col·lectius i que era imprescindible expressar-se públicament en un llenguatge comú per poder-se comparar amb els altres. Però a la festa també s'hi va amb voluntat de lluïment personal. La festa és un aparador col·lectiu de la individualitat, per això les mares no et deixaven sortir de casa de qualsevol manera. Es pot sortir de qualsevol manera quan la festa es fa anònima.

2/ De vegades hi podem identificar el punt excèntric d'un foraster. És fàcil identificar-lo perquè es veu una mica perdut. Però precisament per aquesta raó solament ell pot comparar la nostra festa amb la d'altres pobles. És, per dir-ho així, un antropòleg espontani. Ara bé, descriure una fe aliena no té res a veure amb el fet de viure-la com a pròpia. El foraster mai no entendreà completament de quina manera s'entenen a ells mateixos els homes que festegen. La relació del foraster amb les lleis del festival no està mediada per la fe, sinó per la curiositat. A Pamplona el dia 6 de juliol, vigília de San Fermín té lloc el Riau-riau, en el transcurs del qual es canta el *Vals de Astráin* —que no és exactament un vals—, que diu al final d'una estrofa: «porque llegaron las fiestas / de esta gloriosa ciudad / que son en el mundo entero / una cosa singular». El foraster que no ha viscut l'expectativa del «uno de enero, dos de febrero, etc.», no entén que,

efectivament, «llegaron las fiestas», que aquesta ciutat és gloriosa i que les festes de la nostra ciutat gloriosa són l'enveja del món. Al foraster tot això li sembla opinable, mentre que el pamplonès ho tracta amb veritats autoevidents. Al final de cada estrofa del *Vals de Astráin* els assistents criden «riau-riau». El foraster pregunta immediatament què vol dir això. Cap pamplonès ho ha preguntat mai. Per al pamplonès és obvi que «riau-riuau» vol dir «riau-riuau». Cal dir-ho amb claredat: els forasters sovint tenen ben merescuda una immersió forçada al piló.

3/ Hem d'especificar que no hi ha una única manera de ser foraster en una festa. He assistit a la festa de Baba Marta, a Bulgària, acompanyat de bons amics, i m'he sentit completament foraster; amb les gralles i els castellers, si he de ser sincer puc dir que em sento un foraster encuriós, però a la jota de les terres de l'Ebre em trobo gairebé com a casa. Vull dir amb això que a la festa hi ha sempre alguna cosa que transcendeix el localisme. La Festa de l'Ós, de Prats de Molló, té molt a veure amb la de Sant Llorenç de Cerdans i Arles de Tec, al Vallespir, i amb la de La Mata, a Prats de Morella; però la transcendència actual de la sardana és avui Catalunya. Cap festa s'inventa completament a ella mateixa del no res.

4/ Hi ha inevitablement, atesa la congregació de gent a les festes, qui vol fer negoci, comprant o venent diferents productes. És inevitable des del moment que els ajuntaments disposen de departaments de promoció econòmica i turística, així que ens estalviarem les jeremiades.

5/ Trobem, per últim, qui vigila perquè les conductes no traspassin determinats llindars. Això és interessant perquè cada comunitat accepta uns llindars específics sobre el que és permès en el seu dia de festa. Podríem dir fins i tot que en cada festa es fa visible la intel·ligència de cada poble sobre els llindars. Les festes són unes oposicions a l'home assenyat del poble.

El moviment als llandars

Els llandars són el terreny de l'ambigüitat. Si és important la seva intel·ligència és perquè els llandars són també l'ocasió per posar de manifest davant de tothom qui té seny i qui no en té.

Als llandars no es pot fer qualsevol cosa. Per això la categoria «dionisiac», malgrat estar sempre present en els llibres d'antropologia de la festa, no em sembla gens apropiada per entendre el que s'hi esdevé. Nietzsche, de fet, dona molt menys la tabarra amb la dicotomia apol·lini / dionisiac que els nietzschians. I, si més no, per a ell el realment important és sempre la pulsio de la forma. M'he dedicat un parell d'anys a estudiar les seves obres per a piano i vaig descobrir amb quina força de voluntat cercava aquesta pulsio.

El símbol més clar del llandar festiu és el vi i la manifestació més clara de la manca de seny és la incontinença. A la festa esta molt bé beure vi. I fins i tot està molt bé beure molt de vi, especialment del nostre, però allò admirable és beure molt, divertir-se més que ningú i no deixar memòria de cap comportament vergonyós davant dels altres, ans tornar a casa amb una cita amb la noia més maca. Perquè, recordem-ho, la festa no acaba el dia de la festa, sinó quan es compleixen les promeses que s'hi han insinuat.

Així doncs, tot el que s'ha escrit defensant que la festa és una ruptura del quotidià, una violació de les normes establertes, etc., cal prendre-s'ho *cum grano salis*. Quan Julio Caro Baroja en el seu estudi, *El carnaval*, defineix la festa com una immersió de l'individu en l'inconscient dionisiac col·lectiu, cal preguntar-se primer de tot si aquesta afirmació té algun sentit. Seguint amb la terminologia dionisiaco-freudiana que tant s'estimen alguns, ens podríem demanar si hi ha cap possibilitat no anecdòtica que Dionís s'apoderi de l'inconscient col·lectiu. Al meu parer, res fa més por a un poble en festa que una conversió del superjò col·lectiu al nihilisme. A tota comunitat humana, especialment quan es

troba de festa, hi ha sempre actuant una llei natural elemental que diu que el principi repressor no pot ser reprimit. Qui a la festa es deixa arrossegar per Dionís està condemnat a la vergonya de l'endemà. Si al carnestoltes es permetien moltes excentricitats era precisament perquè tothom sabia que allò no subvertia res i que, després d'una excursió d'un dia per l'excentricitat, res no hi ha més reconfortant que tornar a casa i trobar cada cosa al seu lloc.

La tradició clàssica recull aquest perill amb el mite dels centaures i, especialment, amb el seu comportament a les noces de Píritou i Hipodamia. Els centaures van ser invitats perquè representen el més agrest de cadascú de nosaltres mateixos, aquella part encara no completament domesticada que és tan sensible al vi. Els centaures són éssers en part humans i en part animals. L'equilibri d'aquests dos components mai no està completament assegurat. A vegades només de sentir la flaire del vi es desperta en ells la seva animalitat. I si la part animal els domina, la festa ja s'ha arruïnat, prenent la forma, com diu Ovidi, «d'una ciutat presa per assalt». Als pobles saben bé que els dies de festa la policia no dorm. I tots guarden també a la seva memòria aquell any que la festa va anar més enllà dels límits.

Però la mitologia ens diu també una altra cosa que pot semblar sorprenent: que no hi ha més bon educador que un centaure que ha après a dominar els seus impulsos. El centaure Quiró va ser educador de Teseu, Jàson, Hèracles, Aquil·les i fins i tot del déu de la medicina, Asclepi. Maquiavel i Erasme donen molta rellevància a aquesta figura, però em sembla que solament Maquiavel s'adona que si el millor educador és un centaure, és que potser l'humanisme no és suficient per educar l'home. És a dir que el lligam entre allò nostre, allò bo i allò sant no es pot assolir exclusivament a l'escola amb una educació en valors; cal alguna cosa més. Això complementari és divers, però una part de la seva diversitat és la festa.

Una festa és una celebració del *nostre* ordre

La festa confirma el nostre calendari. A diferència de la festa privada, que el subverteix perquè vol fer d'un dia una experiència irrepètible, la festa promet la seva repetició immemorial. Torna periòdicament i ens permet ordenar la nostra agenda. Els nostres avis no sabien què farien un dia laborable del futur, però coneixien, gairebé minut a minut, què farien el dia de la Festa Major. Ningú no volia viure experiències innovadores, sinó la repetició exacta del que sempre s'ha fet. La festa antiga estava al servei del sentit de la realitat. Tant és així que formava part del que s'acostumava a anomenar «usos i costums». La festa actual sembla cada vegada més pendent del sentit de possibilitat.

El sagrat no és ni l'inaudit ni la ruptura de la quotidianitat: el sagrat és la norma, la confiança en l'explicació, la fe en les pròpies forces, la sensibilitat col·lectiva, l'estètica comuna, la cultura comuna, la interdicció del sacrilegi i la legitimació del sacrifici. El sagrat és el miracle de la nostra repetició de la nostra quotidianitat i el nostre ritual. Per això al centre del sagrat no hi ha un símbol anònim, sinó el nostre símbol.

La Verge del Rocío i la Mare de Déu de Montserrat poden ser teològicament intercanviables, però ritualment no ho són. Imaginem-nos per un segon el rebombori que s'organitzaria si aquesta nit uns terroristes culturals les intercanviessin. El nostre ritual defineix el nostre mite en el nostre espai al voltant dels nostres símbols.

Als nostres símbols els entreguem espontàniament la nostra fe perquè són nostres i són nostres perquè els entreguem espontàniament la nostra fe. A canvi de la nostra fe, ells ens entreguen la nostra festa. Podríem dir que anomenem festa el que els nostres símbols ens lliuren a canvi de l'ofrena de fe incondicional que dipositem en els seus altars.

De la mateixa manera que cadascú de nosaltres ens sentim incòmodament finits, la nostra comunitat se sap fràgil i es vol eterna, i, en conseqüència, necessita els seus propis déus, que són els únics legítimats per demanar-li sacrificis i oferir-li festes. Per això cada poble —diu Procle— s’ha de dirigir als déus amb els noms que tenen en la seva llengua, ja que els déus que dominen una regió (*klimatarkhai*) es complauen a ser nomenats en la llengua del seu propi país: Sant Miquel dels Sants, per exemple.

En un dels llibres més seriosos de l’humanisme, *L’elogi de la follia*, el personatge de la Follia ridiculitza el costum propi de cada lloc de reclamar com a particularment seu algun sant amb facultats especials. Però Erasme sap que la política té molt de comèdia i que no es governa un poble només amb sil·logismes, que no hi ha bestiesa més gran que una saviesa inoportuna i que no és gens savi qui no se sap adaptar a la màxima dels convits: «qui no begui, que se’n vagi». La naturalesa —afegeix Erasme—, igual com ha fet amb cada mortal, ha donat també a cada nació, i fins i tot a cada ciutat, un cert Amor Propi Comunitari (*philautia*, es llegeix a l’original). Erasme defineix així la *philautia*: «ipse sibi palpatur», és a dir, celebrar-se o festejar-se un mateix. I afegeix: «Idem si alteri facias, *kolakia* fuerit». O sigui, si aquesta celebració va dirigida a un altre es diu *kolakia*: adulació. Però si l’adulació a l’altre pot semblar servil, la que ens dediquem a nosaltres mateixos, conclou Erasme, «permet que cadascú resulti als seus propis ulls més satisfactori i estimable, la qual cosa suposa ja una part molt substancial de la felicitat».

Pot ser que aquesta defensa de la festa com a amor propi sembli massa narcisista per a algú. Però si l’interès per un mateix no està mancat, certament, de riscos, molt més grans són els riscos del desinterès per un mateix.

Una cultura, en el fons, no és cap altra cosa que un grup heterogeni de persones ballant al so d’una música que

només ells senten. El foraster sempre s'estranya davant dels moviments coordinats del grup, precisament perquè és incapaç de sentir la música que el guia. La sensibilitat auditiva cap a la nostra música no és autònoma, ni la tendència espontània dels nostres moviments a cercar una música a la qual emmotllar-se. L'ideal modern de l'autonomia és molt agosarat perquè el subjecte que creiem que som està sempre subjectat a una música que no hem compost.

Seguint amb la imatge de l'esbart dansaire, podríem dir que no és més autònom qui balla aïllat al so d'una música que només ell sent, sinó qui millor balla, perquè marca la pauta a la resta. Per això l'ètica és una estètica.

Cap tradició —com cap règim polític— és perdurable si no és capaç de generar els seus propis encanteris sobre ella mateixa. Cap tradició —com cap règim polític— es manté en peu únicament per la bondat del seu articulat. Li cal també l'apuntament de la fe de la ciutadania per sostenir-se. Les tradicions i els règims amb una llarga història són capaços de convertir els seus ritual arbitraris en evidències ciutadanes. La racionalitat d'una tradició o d'una institució no es troba en el que diu o fa, sinó en la nostra incapacitat per viure sense elles. En aquest sentit, al mateix temps que donen resposta a la nostra incapacitat ens l'amaguen. Això vol dir també que una cultura no té èxit si no és capaç d'ocultar de manera versemblant la natura. En condicions d'absoluta realitat la ciutat és impossible, perquè és envaïda per l'estat de naturalesa. Per això mateix la primera llei de la política és que l'imperatiu repressor no pot ser reprimit.

Per concloure

Quan la meva mare s'estava morint, va venir a seure al meu costat al pedrís de casa meva un noi que, per entendre'ns, podem dir caritativament que no era el més llest del

poble, però a qui la meva mare s'estimava molt. El noi estava molt trist i volia comunicar-me la seva tristor. Li sabia greu que es morís la meva mare, però això ho podia acceptar. El que el treia de polleguera era la bajanada que li havia dit el mossèn: que en morir-se aniria amb Déu. «Què és Déu per a nosaltres?», em va preguntar. La pregunta és tan terrible que cal ser molt valent o molt inconscient per plantejar-la seriosament. Davant la meva estranyesa, ell mateix es va contestar. «Déu per a nosaltres no és res. La nostra és la Virgen del Olmo». La Virgen del Olmo és la patrona del meu poble, només nostra; mentre que Déu és, al cap i a la fi, de tothom. Em va emocionar profundament aquest noi i encara avui m'emociono en recordar-lo. I sabeu què, si no enteneu el que vull dir amb aquesta història, és que potser ja no us mereixeu una festa major.

Això hauria d'acabar aquí. Des d'un punt de vista retòric, aquesta anècdota és un bon final, però m'estimo més en aquest cas deixar el final obert.

He insistit en la tesi que la teoria de la festa no és la festa, de la mateixa manera que la teoria del joc no és el joc. Es pot ser un gran teòric de la festa sense haver festejat mai o un gran teòric del joc sense saber jugar a res en concret. O, fins i tot, diuen que es pot arribar a ser un tècnic sobre l'aprendre a aprendre sense haver après mai res de manera sistemàtica de cap ciència concreta. Ja entenc que als professors d'història de l'art no els podem demanar que siguin artistes, però això sembla que ens suggereix que a les coses humanes la teoria no va inevitablement de la mà de la pràctica.

Sembla que, en certa manera, per ser teòric s'ha de deixar de ser pràctic i per ser pràctic s'ha de deixar teòric. Hem repetit diverses vegades que qui veu la festa no la viu.

Però em pregunto si la teoria no pot ser també una festa. Una festa singular, certament, però una festa al cap i a la fi. M'agradaria pensar fins i tot que en alguns moments

d'aquesta xerrada hem sentit alguna cosa propera a la co-
pertinença i que hi ha una manera festiva d'anostrar la raó.
Si avui no ho hem aconseguit, sens dubte la culpa és meva,
que no he sabut fer el que —ara us ho puc dir— pretenia fer:
una mena de pregó de festes.

Moltes gràcies i, òbviament, «riau-riau».



FESTA, FILOSOFIA, AMISTAT

ANTONI BOSCH-VECIANA

Universitat Ramon Llull

Preliminars festius

Quan el professor i amic Ignasi Roviró, en nom del Comitè Organitzador, em va invitar a participar amb una ponència en els XX Col·loquis de Vic, em va anunciar, primerament, que el tema d'enguany seria *La Festa*. Essent que parlàvem dels XX Col·loquis de Vic, ho vaig entendre a l'acte. Tot seguit em va suggerir, amb tota confiança, que potser podria parlar sobre la *festa*, la *filosofia* i l'*amistat*. De fet, era això: un suggeriment d'amic que em volia en aquella festa, també meva. No em puc estar de dir-vos que immediatament em va venir al cap el *Lisis* de Plató¹. Aquell suggeriment em remetia a allò que Plató ens transmet en el *Lisis*, un diàleg breu i enrevessat, —«an untraversable min-field», tal com ha escrit David R. Robinson—², en el qual

1. Vegeu els meus treballs: *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*, Pròleg: «L'acció filosòfica entre la dramàtica i la doctrina», de Jordi SALES i CODERCH. Barcelona: Barcelonense d'Edicions 2003, 465p.; i, com a complement (que corregeix alguna cosa de la publicació anterior): «Els "diàlegs socràtics" de Plató com a escenificació d'una *synousia* i el seu valor filosòfic», *Ítaca-Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 20, (2004): 33- 61.

2. David R. ROBINSON, «Recensió de David Bolotin, 'Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis with a New Translation'», *The Classical Review* XXXII, (1982): p. 43.

se'ns narra una *trobada* (συνουσία) entre Sòcrates i una colla de vaillets i joves aplegats a l'interior d'una palestra nova, la palestra del sofista Miccos. Aquell dia se celebraven les festes d'Hermes, el déu protector dels atletes, dels gimnasos i de les palestres. Aquella *conversa socràtica* que ens ofereix el *Lisis* és travessada tota ella pel tema de l'*amistat* (φιλία) —amb pinzellades sobre l'amor (ἔρωσ)—. L'amistat entre Sòcrates i aquells vaillets i joves no només és tematitzada sinó que també és realitzada (*realized*). Vet aquí, doncs, els tres elements suggerits —la *fešta*, la *filosofia* i l'*amistat*—³ aplegats en un diàleg platònic pensadíssim: el *Lisis*, del qual direm més endavant alguna cosa. En acceptar la proposta de participació en aquests XX Col·loquis de Vic vaig fer-me meu el suggeriment brindat. D'aquí, que el títol sigui: *Festa, filosofia, amistat*. En el títol tan sols volia i vull donar fe dels tres mots, encara que en el fet de posar-hi tres mots, en això mateix, ja faig significativa una relació interna perquè suposa prendre els tres mots com a membres d'un mateix conjunt, un conjunt que possibilita obrir i trenar un discurs. La mostració d'aquesta relació és el motor d'aquesta intervenció.

No cal que subratllem que els Col·loquis d'aquest any no pretenen tematitzar ni la *filosofia* ni l'*amistat*, sinó la *fešta*. El tema dels Col·loquis és ben clar. Per això el mot *fešta* encapçala el títol de la meva intervenció. Situo la *filosofia* en segon lloc perquè és, sobretot, des de la filosofia, presa en un sentit amplíssim i integrador, que conversem en el Col·loquis de Vic. L'*amistat* l'he ubicada al final perquè la

3. En grec: ἑορτή, Φιλοσοφία, Φιλία. Curiosament els mots de la família ἑορτή en Plató són poc freqüents (cf. Leonard BRANWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds: Maney & Son, s.v., p. 363), sobretot si tenim present que a *Les Lleis* llegim que hi hauria d'haver una fešta cada dia de l'any (365 dies!) (VIII, 828a7-b3). Més endavant en farem esment (cf. nota 28).

prenc com la llavor sembrada en aquests Col·loquis octubre rere octubre: els fruits els veiem créixer esperançadament en tots nosaltres, i fins i tot amb posterioritat a nosaltres mateixos. Faré la meva exposició sempre amb el sobreentès que els Col·loquis de Vic són uns col·loquis de bons amics festivament aplegats a l'entorn de la filosofia. Els Col·loquis de Vic són una *festa filosòfica d'amics. Festa, filosofia, amistat*. Aquest és l'*ordre experiencial dels mots* en els nostres Col·loquis. Amb les meves paraules espero, en la mesura que en sigui capaç, no espatllar la festa, sinó celebrar-la; no malmetre la filosofia, sinó acaronar-la, ni que sigui amb llenguatge gens filosòfic; no enemistar ningú, sinó fecundar l'amistat.

Fa un moment he esmentat el *Lisis* de Plató. I m'hi he referit com a allò que s'adiu perfectament al títol d'aquesta exposició. No ens endinsarem per un camp de mines intravessable. Només ens servirem del *Lisis* com a plataforma de llançament que encapçalarà allò que direm a l'inici de les nostres reflexions sobre cadascun dels tres mots i de les nocions que ens traslladen. El *Lisis* de Plató ens servirà per arribar fins al nostre present. Molt sovint als que ens dediquem a alguna època històrica de la filosofia que no sigui la present —i encara més si es tracta d'una època antiga— ens envaeix un complex paralitzador: el *complex d'inactualitat*. Només parlem del passat i mai no parlem del present, i això ho llegim com una mancança més o menys greu. Com ha escrit Ignasi Roviró: «Una cultura té tant de present —i tant de futur— com capacitat té de llegir i d'interrogar el seu passat»⁴. És en el present on tenim posats el cap, els peus i el cor; un present curull de problemes que demanen

4. Ignasi ROVIRÓ, «Prefaci: Interrogar textos», dins: Antoni BOSCH-VECIANA, *Lectures gregues*. Prefaci d'Ignasi Roviró, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia. Universitat Ramon Llull 2014, p. 16.

amb urgència de ser resolts. I nosaltres ens refugiem en el passat! Tanmateix el que pretenem és transitar del present vers el passat i del passat vers el present amb un moviment de *retroacció filosòfica* (Balaudé) que pugui oferir gruix al sentit del present. Aquest és el problema hermenèutic fonamental: com transitar els espais i els llocs dels pensaments i de les cultures des del nostre present a d'altres presents, i a la inversa. I tot això ho fem de cara a responsabilitzar-nos del nostre present. No sé si d'aquest complex n'estic guarrit. El fet de servir-me del *Lisis* és senzillament —em fa l'efecte— una bona disposició hermenèutica i una recomanable acció terapèutica. Les cultures que ens han precedit ens poden ajudar a guarir-nos si aprenem coratjosament a transitar-les en totes direccions. Aquelles cultures són, en moltes ocasions, bàlsams per a qualsevol present que les sàpiga traduir. Almenys ens interroguen amb preguntes, sovint incontestables, però hi posen les preguntes. Tal com diu Bartomeu Fiol, el poeta: «Les preguntes / no són sols o principalment per a contestar-se; / sobretot, són per a mantenir-se»⁵. L'interrogant de tota pregunta tensiona cada present. Les preguntes del passat són tensions del present. Les cultures tenen els seus llocs de culte, llocs de molts interrogants. Llocs de culte són, i carregats d'interrogants, la *festa*, la *filosofia* i l'*amistat*.

Festa, *filosofia* i *amistat* són mots que arrelen en els universos culturals grecollatins, encara que les realitats que expressen siguin anteriors, almenys pel que fa a la festa i a l'amistat. Els seus sentits, malgrat les modulacions històriques, remetent a cultures en què el religiós i el polític s'articulaven indistriablement en un conglomerat de sentit, una simbiosi a penes discutida. Avui, per a molts, el religiós i el

5. Bartomeu Fiol, *Les preguntes* dins: *Catàleg de matèries*, Mallorca: El Tall 1998, p. 31.

polític són llegits com a dos àmbits diversos de l'existència humana. Amb tot, Lluís Duch parla de «la fesomia *doble* de tota realitat, esdeveniment o disposició que, d'alguna manera, respon a la fisionomia de l'ésser humà en tant que *homo duplex*»⁶. Aquest *homo duplex* viu la vida resolent-se sempre en una síntesi de contraris (*coincidentia oppositorum*).

La *festa*, la *filosofia* i l'*amistat* tenen al seu darrere el pòsit de segles de sentit que ha anat modulant-se en les diverses experiències de vida personal, política i religiosa dels homes i de les dones de cada present. La *festa* és, dels tres mots, el que més toca de ple el *temps* i el *sentit* de vida humana que en ell s'hi desplega⁷. Els altres mots es despleguen en el temps, no un temps genèric, sinó en l'*ara* i *aquí* de cada present. El sentit de les festes —ja d'ençà de l'antiguitat, encara que avui sovint no sigui així— dotava de sentit la vida humana: tot allò que doti de sentit el temps fa possible el pas del temps *cronològic* al temps *kairològic*, és a dir, fa possible la *història* pròpiament dita perquè la *història* no és altra cosa que *el temps carregat de sentit*; la resta és gairebé mera cronologia. Per això la *festa*, en tant que contribueix a dotar de sentit el temps, permet dotar de sentit la vida i fa que aquesta vida humana —personal i col·lectiva— sigui

6. Lluís DUCH, *Religión y política*, Barcelona: Fragmenta 2014, p. 14 (La traducció és meua. Totes les traduccions que hi ha en aquesta conferència són meves). En general les obres de Lluís Duch han tractat abundantment aquest tema. El llibre al qual m'he referit és d'una importància capital.

7. Milan KUNDERA, en la darrera novel·la, *La fête de l'insignifiance* (París: Gallimard 2014, 144 p.), mira de prendre's la manca de sentit del món d'avui com un moment en què el que cal fer és desplegar el bon humor per tal d'afrontar l'existència humana. La *insignifiance* és, segons Kundera, l'*essència de l'existència* i, per això, cal celebrar-la festivament i no pas oposar-s'hi amb una seriositat mortífera. També és interessant, sobre la problemàtica de la festa moderna, l'article de Pierre MAYOL, «La fête comme fêtes», *Agora. Débats jéneusse* 7 (1997): 13-21.

una vida creadora d'història, de sentit a l'interior del temps. La *festa* ha estat de sempre un dels moments significadors del temps i ho ha estat de tal manera que d'ella —per dir-ho gràficament— se n'ha acolorit el calendari. El sentit no és rectilini, sinó que també s'engendra com a harmonia de contraris. La festa, tal com diu J. Y. Jolif, és «una negació de la monotonia de la vida corrent»⁸. Per això en la festa, d'ençà dels temps antics, s'arriben a violar les regles morals. Durkheim sostenia que «en la festa hom té necessitat de posar-se fora i per sobre de la moral ordinària»⁹. I és des d'aquesta perspectiva que la festa atorga sentit a una vida prenyada de dolors i de goigs.

La *festa* ha estat tractada a bastament en la història de les religions¹⁰. També l'antropologia cultural, la sociologia, i tantes d'altres ciències han abordat la temàtica plural de la festa i de l'amistat. La filosofia ha tingut —qui sap si sortosament— un camp més acotat de cultiu; el propi d'aquesta disciplina. És ben veritat que des de la filosofia s'ha parlat de la festa i de l'amistat; obres no en manquen¹¹. Tots tres mots, doncs, tenen a veure amb la dotació de sentit de la vida humana, ja sigui personal o col·lectiva. Avui parlem

8. J. Y. JOLIF, «L'homme a besoin de fête», *Lumière et Vie*, 58, (1962) : 9.

9. Lluís DUCH, «La festa en la història de les religions», *Qüestions de Vida Cristiana* 41, (1968): 13. Pel que fa a l'etimologia del mot *festa* vegeu PAULY-WISSOWA, XII, col. 2224.

10. Vegeu DUCH, *La festa en la història de les religions*, p. 7-18; i Harvey COX, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1969, 216 p.

11. De les moltíssimes obres que podríem esmentar (Plató, Aristòtil, Ciceró, Montaigne, etc.) només em vull referir aquí a aquestes: *La teoria de la festa*, de Josef PIEPER (Madrid: Rialp 2006² [1963], trad. de Juan José Gil Cremades) i *Politiques de l'amitié*. Suivi de *L'oreille de Heidegger*, de Jacques DERRIDA (París: Galilée 1994). És del tot aconsellable la lectura del llibre de Rüdiger SAFRANSKI, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, traducció de Raúl Gabás, Barcelona: Tusquets 2011 [2009].

de festa, de filosofia i d'amistat des d'un altre *background* cultural, i ben diferent. A Occident ens trobem immersos de ple en un univers nihilista i secularitzat (que de ben segur afecta el sentit de la festa). No només allò religiós s'ha secularitzat, sinó que el mateix sentit ha quedat reduït sota mínims —això si no resta gairebé inexistent—. Vivim en un *final de món*. «La característica més decisiva d'aquest *final de món* és el seu nihilisme. El nihilisme és davant del portal. D'on ve aquest hoste, el més inquietant de tots els hostes.» (diu Nietzsche a *La voluntat de poder*, §1)¹². El nihilisme és la negació de tot fonament i de tota finalitat, és la negació de tot sentit. O, si es vol, és l'afirmació del no-res com a estàndard de l'instant present, l'únic instant on esclata la vida en la seva plenitud. El nihilisme suposa afirmar la identitat entre pensar i ésser, és a dir, suposa reduir l'ésser al pensament: només allò pensat (d'acord amb les regles [lògiques] pròpies del pensament) és. La realitat resta reduïda al pensament. La vida acaba essent negada, essent sotmesa a la lògica del pensament, a la idea. L'únic llenguatge al qual se li reconeix autoritat és el llenguatge lògic. S'ha sentenciat a mort el llenguatge simbòlic del mite¹³. Sobretot la festa ha estat, de fa un temps, tocada pel nihilisme. Sense sentit, no hi ha festa: hi ha gresca. També sense sentit, no hi ha filosofia: hi ha només pensament formal; sense sentit, no hi ha amistat: només hi ha relacions pseudoromàntiques o encaramel·lades, del tot insubstancials.

12. Friederich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kröner 1996, p. 7.

13. Antoni BOSCH-VECIANA, «El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI. Presentació del Cicle Ramon Llull»: Antoni BOSCH-VECIANA, *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI*. (Aula de Ciència i Cultura, 14), Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell 2002, p. 8.

Festa, filosofia i amistat són mots que d'ençà de l'inici del seu recorregut de significació han estat tocats pel sentit i, malgrat les diverses reactualitzacions de significats, encara avui, són aptes per acollir un sentit capaç de conformar i dignificar el llenguatge i l'activitat humana. Només des de la recepció del sentit, només des de la pèrdua de la insignificança, les realitats expressades a través d'aquests tres mots podran obrir-se pas sense dissoldre's en llenguatges de buidor i activitats insignificants.

Festa

Si rellegim el *Lisis* platònic veurem com es parla de festa —la festa d'Hermes— en dos indrets: al principi (206d1) i al final del diàleg (223b1). La festa d'Hermes és, segons González, «an idea absolutely central to the dialogue»¹⁴. El diàleg té lloc abraçat per aquestes dues referències a la festa. El diàleg es dona *dins* la festa. En el *Lisis*, la festa és el lloc d'acollida del diàleg filosòfic.

La primera referència, a l'inici, situa el lector en la festa principal d'Atenes: la festa d'Hermes era la tercera jornada de les festes Antestèries, la festa de les flors, en el començament del mes de març (Ἀνθεστηρίων)¹⁵. Aquestes festes celebren el pas de l'hivern a l'estiu. Aquesta idea de *pas*, d'*entrada* i de *principi* és constant en els tres dies de festa¹⁶. Un

14. FRANCISCO J. GONZÁLEZ, «How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d», a ANN N. MICHELINI (ed.), *Plato as Author. The Rethoric of Philosophy*, Leiden: Brill 2003, p. 36 (cf. p. 36-43).

15. Cf. MONTserrat CAMPS-GASET, *L'Anné des Grecs* (Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 131; Annales littéraires de l'Université de Besançon, 530), París: Les Belles Lettres 1994, p. 154-156. Vegeu, també, WALTER BURKERT, *Religió griega. Arcaica y clásica*, Madrid: Abada 2007, p. 317-323.

16. *Ibidem*, p. 154.

dels dos déus principals en aquests dies és Dionís —l'altre és Hermes— que entra a la Ciutat en un vaixell amb rodes envoltat per una processó de gent amb màscares que profereixen tota mena d'injúries i insults¹⁷; finalment hi ha una cerimònia sagrada: el *hieros gamos* entre el déu i la *βασιλίνα*, una representació de la *reina*. En definitiva, una festa d'any nou (la primavera), de fecundació, de resurrecció. El primer dia de la festa és el dia que s'obren les *bótes* (πιθοιγία) del vi nou i comença a córrer el vi. El segon dia, el dia de les *gerres o cusos* (χοάς), és quan els santuaris es bloquegen amb cordes perquè els déus no en puguin sortir. Tampoc els comerços obren. En aquest segon dia, quan el *rei* de la festa fa el senyal, tots comencen a beure i, mentrestant, en aquests moments, està prohibit pronunciar cap paraula. A la nit és quan té lloc el *hieros gamos*. El tercer dia, al qual es refereix el *Lisis*, està dedicat a les *olles* (χύτραι) on s'hi couen cereals amb mel. De les olles es mengen els cereals vells esperant i confiant en les noves collites. És un dia en què es pressent la resurrecció dels camps i del vi. És del dia del déu Hermes.

La segona referència a Hermes dins del *Lisis* és per indicar-nos que és en la festa d'Hermes que els esclaus pedagogs, que van a buscar els nois per portar-los a casa seva, al carvespre, ja començaven a estar beguts (ὑποπεπωκότες, en 223b1). Els nois i els joves conversaven sobre l'amistat en plena festa. No tots estaven serens: Hipotales repetia sense parar, segurament a causa d'una mica de vi (ὑποπίη, en 204d1), el nom del seu estimat Lisis (cf. 204c3-d2). Dues vivències festives: 1/ la festa del λόγος, de la conversa fi-

17. Montserrat CAMPS-GASET nega la comparació amb les festes de Carnaval: «fer aquesta comparació [...] implicaria l'adopció d'una altra identitat, una inversió de la vida habitual, cosa que significaria exagerar un element ocasional del qual en tenim poca informació» (Ibidem, p. 156; la traducció és meua).

losòfica engendra amistat; i 2/ la festa de la gresca ritualitzada (els esclaus pedagogs), que només parla cridant, sense deixar-se entendre, sulfuradament, amb impossibilitat de crear res (cf. 223a7-b1). La figura cabdal d'Hermes està relacionada en el *Lisis* amb *eros* i amb la *competició* (la competició entre els amics en la seva lluita [*palestra*] de cara al bé)¹⁸, i, alhora, Hermes és el déu dels límits que invita precisament a transgredir-los¹⁹. La festa no només és transgressora perquè es beu i s'insulta, sinó sobretot perquè, si hom hi reflexiona, la mateixa reflexió, quan conté oposicions insalvables —com en el *Lisis*— és superada / extralimitada en trobar una mediació (τὸ πρῶτον φίλον) i és ressituada en mostrar la impossibilitat d'accedir amb paraules a allò que és l'amistat (cf. 223b8), perquè és l'amistat la que és aporètica, no els raonaments sobre l'amistat que sorgeixen bé. Cal tenir en compte que en el *Lisis* hi ha una refiguració d'Hermes en Sòcrates: Sòcrates, com Hermes, fa de mediació entre el diví i l'humà, i es mostra, contràriament als pedagogs beguts, com el veritable pedagog que beu en els λόγοι. Sòcrates celebra la festa d'Hermes bevent, però bevent en els λόγοι (cf. 222c2)²⁰. Les mateixes paraules conversades entre Sòcrates i Lisis són etiquetades de *festí* pel personatge Ctesip (cf. ἐστιᾶσθον, en 211c11). Estem en plena festa.

La festa és el temps celebrat. És un temps esperat i recordat. La festa no pot conuiuïre amb l'amnèsia (ni amb l'excés de beguda que hi porta): allò festejat resta en l'home com alguna cosa que ha de tornar a ser celebrada, i ha de ser celebrada sempre. És un temps d'intensitat en què la quotidianitat —i el treball, si voleu— es deixa de banda per intensificar la vida i, sobretot, la vida de comunitat (política,

18. Més endavant ens hi referirem.

19. BURKERT, p. 213.

20. GONZÁLEZ, p. 43.

religiosa, de grup, etc).²¹ «El pa i la sal, la festa, el dol i la pau: d'això que es comparteix en depèn la sempre difícil i precària comunitat dels que viuen ensems», diu Esquirol²². Es transcendeix la parcel·la del *jo* individual per participar en l'espai i el temps del que és comú, d'allò que forja comunitat. La festa és com un ritual de pas que provoca l'abandonament del *jo*, a vegades còmodament aïllat, per encarar-lo al comú: aquest pas resulta sovint difícil per alguns, i és viscut com un trencament no volgut per altres; tanmateix, un cop immersos en la participació festiva dels *jos*, aquests se senten atrapats per la festa, pel *sagrat* de la festa, el *Das Heilige* (Rudolf Otto), allò el centre del qual és fora de la identitat: ni el *jo* ni la comunitat s'identifiquen amb la festa, sinó que la reben gratuïtament, celebrant-la. De fet, totes les festes tenen a veure amb el *sagrat*, és a dir, amb allò que és *tremendum*, que fascina. Els infants que participen d'una festa bé ens ho donen entenen: resten bocabadats i esporuguits davant del foc dels diables, però hi volen tornar.

Els dies de festa. Com diu Heidegger, «els dies de festa són dies festius»²³; no són dies buits d'una buidor «causada per la interrupció de la feina» [...] «el fet mateix d'aturar el treball és un deturar-se pròpiament que ens porta cap enfora, cap a un àmbit no experimentat des d'on es determina el

21. Com escrivia Frédéric Bernard en el 1878: «En tots els pobles hi ha una tendència natural a aplegar-se per tal de reposar del treball de cada dia, i per tal de posar en comú i adreçar les joies i els dolors, les pregàries i les accions de gràcia a la Divinitat» (Frédéric BERNARD - Charles Antoine Adam GOUTZWILLER, *Les Fêtes Célèbres de l'Antiquité, du Moyen Âge et des Temps Modernes*, Ouvrage illustré de 23 vignettes par Goutzwiller, Paris: Hachette, 1878, p. 1).

22. Josep Maria ESQUIROL, *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat* (Assaig, 42), Barcelona: Quadern Crema 2015, p. 8.

23. Martin HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Versió castellana d'Helena Cortés i Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2009 [1944], p. 113.

nostre ésser. És traslladar-se cap a un indret d'astorament, cap a alguna cosa que ens causa admiració i espant... Tot s'obre davant l'home... Fer festa és restar lliure de cara a allò desacostumat d'aquest dia de festa, que, a diferència dels dies de cada dia, grisos i sense brillantor, és un dia lluminós»²⁴. «La festa, en el sentit poètic del poeta [Hölderlin], és la festa nupcial dels homes i dels déus»²⁵. «El que és festiu de la festa té el fonament de la seva determinació en el sagrat»²⁶. La festa només és festa dins el sentit, en el sentit: el nihilisme destrueix el sentit i la festa. El sentit té els seus riscos: qualsevol petit detall pot ser ple de sentit; la comunitat, de qualsevol detall que per si mateix no sembla tenir cap sentit, el pot llegir com a quelcom significatiu, cosa que expressa que l'home és un ésser *capax symbolorum*. En aquest sentit resulta il·lustratiu el que llegim en una llarga i interessant carta de Rousseau a D'Alembert: «Planteu una estaca coronada de flors al mig de la plaça, reuniu-hi el Poble i tindreu una festa»²⁷. Adonem-nos de la força dels elements de la festa: 1/ la força del «símbol comú» (estaca coronada de flors); i 2/ la força de la «comunitat festiva» (el Poble aplegat).

24. *Ibidem*, p. 113-114.

25. *Ibidem*, p. 114.

26. *Ibidem*, p. 116.

27. Carta de Rousseau a D'Alembert sobre els espectacles, redactada el febrer de 1758 (cf. <http://www.phil.uu.nl/~rob/texts/RousseauLettre.shtml>, núm. 249). L'encapçalament fa: Jean-Jacques Rousseau citoyen de Genève, à M. D'Alembert, de l'Académie Française, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, de la Société Royale de Londres, de l'Académie Royale des Belles-Lettres de Suede, et de l'Institut de Bologne: Sur son article «Genève», dans le VII ème volume de l'Encyclopédie et particulièrement, sur le Projet d'établir un Théâtre de Comédie en cette Ville. *Dii meliora piis, erroremque hostibus illum*, Genève, M.DCC.LXXXI.

La festa té com a característica que es repeteix²⁸. La festa ens és regalada com a *traditum*, com a quelcom que es transmet d'una generació a una altra²⁹. Es produeix allò que Gadamer anomena «el retorn de la festa»³⁰, una festa que en retornar ni és una altra festa ni és la mateixa festa, idèntica a la que se celebrava en l'origen: la festa sempre és *reactualització*. Això és el que s'indica amb la paraula *celebració*: «*festejar és celebrar*»³¹. La festa «només té el seu ésser en el seu esdevenir i en el seu retornar»³². D'aquí la importància dels calendaris: cal marcar el temps de festa per a la seva celebració; i, en marcar el temps de festa s'està marcant el temps laborable. Amb les festes senyoregen damunt del temps³³. «Només hi ha festa en tant que se la

28. Plató no deixa cap dia sense festa. Per això, fa les festes cícliques anualment. Quan en *Les Lleis* parla de la prescripció de les festivitats religioses i del nombre que d'aquestes ha de tenir la Ciutat, diu: «Abans de tota altra cosa diguem-ne el nombre [*de festes que ha de celebrar la Ciutat*]. Que no manquin en cap dels tres-cents seixanta-cinc dies de l'any a fi que en qualsevol ocasió sigui una única magistratura la que sacrifiqui a un dels déus o esperits i no tan sols en benefici de la Ciutat sinó també de cara als seus ciutadans i a les seves possessions» (*Les Lleis*, VIII, 828a7-b3).

29. PIEPER, p. 45.

30. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [vol. I] (Hermeneia, 7), Salamanca: Sígueme 1977 [1975⁴], p. 168. Vegeu també, més ampliada, la lectura de la festa en Gadamer: Hans-Georg GADAMER, *La actualidad de lo bello* (Pensamiento Contemporáneo, 15), Introducción de Rafael Argullol, Barcelona: Paidós, 2015, 124p.

31. Cf. *ibidem*.

32. *Ibidem*, 168 i p. 168n33.

33. Salvador CARDÚS ha escrit: «El calendari modern, en comptes de permetre'ns una “passejada pel temps” en forma de celebracions festives, repeticions rituals, rememoracions mítiques, ens porta a “fugir del temps” per a la banalització de tota experiència passada i de tot projecte de futur, concentrant tota la força en el moment present» (*Saber el temps. El calendari i la seva significació en la societat moderna* (Hores d'estudi, 3),

celebra»³⁴. I, per això mateix, «l'assistència [a la festa] és alguna cosa més que una simple copresència amb alguna cosa que també la trobem allí. Assistir-hi vol dir participar-hi»³⁵. A vegades *mirar* (θεωρεῖν) allò que s'esdevé en la festa és ja una forma de participació. El θεωρός és el qui participa en una ambaixada festiva. El fet de *mirar* ja és un fet de participació. La participació festiva toca de ple el nucli de l'existència humana i, fins i tot, constitueix aquesta mateixa existència. La vida participa de la festa des dels seus orígens. La festa ens alleuja de les penes i ens permet recuperar el goig al costat dels déus (cf. PLATÓ, *Les Lleis* II, 653d). Per això la primavera, la resurrecció que evocuen les festes de les flors del març atenès (i giro-ní) són celebrades festivament.

Filosofia

Les pàgines del *Lisis* ens posen davant dels ulls la relació entre la festa i la filosofia. Tota la conversa socràtica dibuixada a l'interior de les Hermaies no és res més que un «exercici filosòfic» (Hadot) per encaminar el pensament a disposar la vida amb relació al Bé a través de les relacions amoroses d'amistat. L'ambientació del *Lisis* en les festes d'Hermes possibilita escènicaament la conversa dels grans i dels joves amb els nens, perquè en aquelles festes es permetia que es barreassin nois d'edats diferents³⁶. En aquell dia

Barcelona: Altafulla, 1985, p. 115). Aquest llibre és del tot recomanable en relació amb tot allò que del temps remetem al calendari.

34. *Ibidem*, p. 169.

35. *Ibidem*.

36. Cf. FRANCO TRABATTONI, «La pederastia nei ginnasi e le acclamazioni per i bei Fanciulli», dins: *Platone. Liside*. A cura di Franco Trabatttoni. Testo italiano con saggi di Mauro Bonazzi, Andrea Capra e Franco Trabatttoni, Milano: LED, 2004, p.180-190.

festiu els déus que presidien la festa eren, com ja hem dit, Dionisi i Hermes³⁷. El vi era abundant. En les Antestèries s'obrien els barrils de vi per celebrar, també, el final de l'hivern, quan Apol·lo ja torna a Delfos, com hem dit³⁸. Pels carrers, música, sàtirs, crits, dimonis amunt i avall³⁹. La característica central de la Antestèries era la processó de Dionís. Dionís arribava en un carro-vaixell a la ciutat, seguit per un seguici de sàtirs tocant la flauta i els joves a punt de fer el sacrifici⁴⁰ de cara al seu reconeixement dins de la comunitat que, alhora, amb l'alegria i la celebració desinhibida demanava la fertilitat de les vinyes⁴¹. En el moment solemne d'aquest ritus d'iniciació pel qual els joves s'incorporaven a la comunitat política, Plató hi situa la iniciació —també festiva— dels joves a la filosofia.

Encara que Plató ubica el *Lysis* en les Hermaies, enmig del brogit i la gresca i la solemnitat de la festa, de fet mira de trobar un lloc de més silenci per conversar (dins la palestra de Miccos, prop de la font de Panops): la tranquil·litat (ἡσυχία) és indispensable a la conversa filosòfica

37. Remetem a l'interessant estudi de Clara ACKER, *Dionysos dans les philosophes de Socrate et de Platon*, dins: Clara ACKER, *Femmes, fêtes et philosophie en Grèce ancienne*, París: L'Harmattan 2013, 85-101. Conclusivament hi llegim: «Nietzsche es va equivocar fent de Sòcrates la figura antidionisiàca per excel·lència» (p. 101). De la mateixa autora disposem d'un estudi excel·lent històric i filosòfic sobre la religió de Dionís a la Grècia arcaica i clàssica: *Dionysos en transe: la voix des femmes*, París: L'Harmattan 2002.

38. Christopher PLANEUX, «Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the *Lysis*», *Classical Philology* 96/1 (2001): 65 i 65n22 (cf. l'article sencer: 60-68).

39. Cf. *Ibidem*, p. 66 (i, en general, p. 60-68).

40. «La festa té com a nucli essencial el sacrifici» (DUCH, *La festa en la història de les religions*, p. 13).

41. Cf. *Ibidem*, p. 65n22.

(207a4)⁴². Les palestres eren llocs de lluita, de competició. També eren espais per a la cultura i per al tracte social. Els nois i els joves hi anaven amb el cos nu, el cos que «viu en el temps quotidià, però té necessitat de les paraules per adquirir un lloc en la història»⁴³. La palestra, doncs, es mostra com un lloc adequat per parlar d'*eros*, sobretot amb un home tan entès en *Eros* com Sòcrates, segons se'ns diu en alguns diàlegs (cf. *Lisis* [204b-c], *El Banquet* [177e] i *Fedre* [257a], diàlegs on el cos adquireix un gran valor pel que fa a l'eròtica del pensament que permet l'accés a la Bellesa)⁴⁴. En aquelles festes els nois celebraven sacrificis en les palestres (cf. 206e i 208d).

Plató situa les escenes dialogals en entorns ordinaris per mostrar als lectors com n'és d'important la conversa filosòfica en les seves vides⁴⁵. Si situa el *Lisis* en un dia de festa no

42. La font de Panops es troba situada davant una de les portes principals de la ciutat d'Atenes, la porta de Diocar, que conduïa vers el Liceu, en la banda oriental d'Atenes. Les aigües de la font de Panops regaven els jardins del Liceu. Panops era un heroi atenès que, a més de tenir dedicada aquesta font, tenia també dedicat un temple i una estàtua (cf. BOSCH-VECIANA, *Amistat i Unitat*, p. 241n160 on podeu trobar-hi les referències bibliogràfiques pertinents; resulta de gran utilitat: William Martin LEAKE, *The Topography of Athens with some Remarks on Its Antiquities*, London: Rodwell, 1841², p. 280-281). Podeu trobar la reconstrucció de l'itinerari que aquell dia va fer Sòcrates, comprovat físicament per l'autor del text, dins: PLANEAUX, p. 68.

43. Dorella CIANCI, *Corpi di parole. Descrizione e fisiognomica nella cultura greca*. Prefazione di Giuseppe Tognon. Pisa: Edizioni ETS, 2014, p.9.

44. GONZÁLEZ, 22-36. Cf. Catherine H. ZUCKERT, *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009, p. 513-518.

45. Franco V. TRIVIGNO, «Philosophy and the Ordinary: On the Setting of Plato's *Lysis*», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, (2011): 63. Recordem que Ciceró a *Tusculanes* (5.10) sosté que Sòcrates va ser el primer a fer baixar la filosofia del cel fins a l'àgora i també dins les cases, i va posar en qüestió temes referents a la vida quotidiana dels ciutadans.

és només per una raó de conveniència literària —la possibilitat d'encontre entre petits i adults—, sinó sobretot per una raó de sentit: que la iniciació a la filosofia fos en un dia de festa i justament en aquell dia festiu coincident amb la iniciació dels joves a la vida comunitària de la Ciutat d'Atenes. La filosofia es planteja preguntes ben quotidianes (què és ser amic?⁴⁶) però la seva iniciació demana el reconeixement de la comunitat política i, per això mateix, Plató escull el *kairós* de la festa d'Hermes —dins les festes Antistèries— per celebrar-la. Plató situa molt sovint la filosofia en dies o espais festius. La filosofia està arrelada en la vida de cada dia però neix i pensa en la festa.

En el *Lisis*, Sòcrates es mostra interessat en el pensament (δίαυοια) dels nois i dels joves, no dels nois i joves en general, sinó en el pensament de cadascun d'ells (cf. 205b1-2). Un pensament que es desplega en el dialogar comú (διαλέγεσθαι). Un diàleg que, en el *Lisis*, no arriba a concloure aparentment res, és a dir, acaba en *aporia* (cf. 223b5-8). Tanmateix, de fet, conclou que: a) *s'han fet amics* (cf. 223b5-7); i b) que el *llenguatge* no pot atènyer la *realitat* de manera plena. Plató assenyala els límits i la capacitat fecundadora real de la filosofia. Plató ens mostra Sòcrates com el mestre, el qui ensenya de debò. L'ensenyament socràtic és un veritable *en-senyament* (*in-signare*), un veritable deixar un *senyal* (*signum*) en els seus interlocutors. *Ensenyar* significa deixar un *signum*. I el millor senyal és fer dels deixebles (els *insignats*) uns *amants del saber* i uns amants del *saber del Bé*. Sòcrates, en el *Lisis*, es compta com a amic d'aquells

46. Així s'acostuma a resumir la pregunta sobre el que debat el *Lisis*. De fet en el *Lisis* no es formula mai la pregunta «què és ser amic», sinó que es demana «quina és *la manera* [ὄντινα τρόπον, en 212a5] com un home esdevé amic d'un altre» (212a5-6) i, a partir d'aquí se cerca el *foment* de l'amistat, τὸ πρῶτον φίλον.

amics perquè els ha deixat el *signum* de desitjar ser amants que competeixen per orientar-se en relació al Bé, el Primer Amic, que és l'autèntic Bell. Transformar els objectes teòrics en objectes eròtics és el que fa un bon ensenyant. De tota manera, pertany al misteri de l'aprendre el *com* s'aprèn, malgrat les explicacions de les neurociències. Hi ha un *com* que depassa l'àmbit de l'empíric. El diàleg crític de la filosofia col·labora a respectar aquest misteri.

El diàleg és la millor manera de pensar a fons el món que ens envolta, i de pensar a fons el sentit de tot, la veritat de tot. En el diàleg es fa palesa una convicció profunda dels pensadors grecs: la convicció que el *jo* no és autosuficient per accedir a la veritat; necessita el *tu* per atansar-s'hi⁴⁷. En Plató, el diàleg és l'eina dialèctica de la filosofia; la matriu on es fecunda el pensament i d'on neix l'itinerari del pensament vers la veritat, una veritat a la qual apunta el pensament (λόγος) sense poder-la aconseguir mai del tot. Tan sols la podem entreveure. El llenguatge del *logos* té límits; la filosofia malda per superar-los, tot dialogant. I així anar construït un teixit de veritats sòlides. La filosofia va de braçet d'aquesta construcció de la veritat en les veritats. I per això era necessària la comunitat filosòfica d'amics, que és el que eren les escoles filosòfiques del món grec antic (i el romà, i...). La comunitat aixoplugava amics i pensament. La veritat era el motiu de recerca de les comunitats d'amics dedicats a viure filosòficament. De fet, a la intempèrie de la comunitat d'amics, l'home resta indefens en el seu pensar: necessita del diàleg que li proporciona la certesa i la

47. Vegeu el meu text: «Rellegir els presocràtics», dins: Josep TEMPORAL, *Pensadors de la Grècia arcaica: Filosofia i Poesia*. Edició bilingüe grec-català. Amb la col·laboració de Josep BATALLA. Introducció d'Antoni BOSCH-VECIANA. Fotografies Pere GRIMAU, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2015, p. 11-30, esp. 23-24.

seguretat de la seva vida i de les seves veritats. Qualsevol home, sigui jove sigui gran, despullat de les seves veritats, és a mercè de tota manipulació. D'aquí la importància de la filosofia per als joves de tots els temps. En una altra banda vaig escriure: «Avui, i en tots els temps, la literatura i la filosofia són eines imprescindibles, i eines de resistència, no només per viure *en* el món, sinó senzillament per *tenir món*»⁴⁸.

El diàleg com a festa ho és pel que significa en relació amb el *logos*, en tant que paraula i en tant que pensament. Recordem aquell text conegudíssim de Heidegger en *Camins de bosc* quan parla de l'obra d'art i del pensar en l'obra d'art, sostenint que «endinsar-se per aquest camí és un senyal de força i romandre en ell és *la festa del pensar*, sempre que es doni per suposat que el pensar és un treball d'artesanía»⁴⁹. Pensar és una festa; i ho és perquè pensar és obrar artesanalment el pensament. Pensar és obra d'art quan en l'acte del pensar el pensament deixa passar a través d'ell el real i el veritable: així el pensar esdevé *obra icònica*, obra que apunta cap al real i el veritable, sabent-se fet de paraules que apunten cap el ver i el real sense, però, mai atènyer-lo. Quan resulta a la inversa, aleshores el pensar només esdevé una *obra idolàtrica*. Pensar és un obrar poètic que acull la paraula d'on es nodreix el seu pensament, una paraula an-

48. Antoni BOSCH-VECIANA, «Literatura i Filosofia. A propòsit del llibre *Estética y Literatura* del professor Giuseppe di Giacomo», *Revista Catalana de Teologia* 40/1, (2015): 230.

49. Martín HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», dins: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial 2014 [1984], p. 8. La cursiva és nostra. No podem oblidar la tesi de Mathias Warnes, *Heidegger and the Festival of Being: From the Bridal Festival to The Round Dance*, Vancouver: The University of British Columbia, 2012 (cf. el text a <https://www.academia.edu>).

terior que és poètica i que els poetes diuen⁵⁰. En la festa del pensar, com ha escrit Plató, «la filosofia és la forma més elevada de poesia [μεγίστης μουσικῆς]» (*Fedó*, 61a).

Els interrogants filosòfics neixen de la vida de cada dia. Per això Plató situa els diàlegs a llocs corrents: places, camins, carrers, cases,... La filosofia parteix de la realitat quotidiana per a transcendir-la; la dialèctica platònica —el *Lisis* n'és un exemple— és capaç de transcendir la quotidianitat; però cal que ens adonem que n'és capaç tan sols a condició que estigui lligada a aquesta quotidianitat i es deixi orientar per les preguntes que la mateixa vida de cada dia li formula⁵¹. De fet, tots posseïm —ve a dir Plató— un motiu intrínsec en nosaltres mateixos, una raó en el quotidià, per interessar-nos pel saber filosòfic perquè també en les preocupacions de cada dia sorgeixen preguntes filosòfiques profundes. I tot això és una festa. Per això Plató ha engalanat la filosofia de festa en el dia en què els nois i, sobretot, els joves s'inicien en la seva pertinença a la comunitat ciutadana d'Atenes, en celebrar-se la fecunditat de les vinyes: la filosofia serà un vi preanunciat en la festa de l'inici de la primavera, quan Apol·lo, tan estimat per Sòcrates, torna a Delfos, l'oracle ver i maleït que ha portat Sòcrates a la mort. Una mort en la qual Sòcrates ha pogut fer una libació als déus amb la cicuta, el vi de la Ciutat que condemna el pensament i la filosofia per corrompre els joves i, sobretot, per atemptar contra la Ciutat en conspiracions *synousials*. De la festa del *Lisis* (iniciació a la filosofia, preparació a la mort) a la festa del *Fedó* (mort, alliberament agraït al déu de la salut, Esculapi). La festa de tota una vida.

50. A banda de tot el que ha estat dit per Heidegger, cal esmentar el llibre pensat de cara als estudiants de Bernard SICHÈRE, *Penser est une fête* (París: Editions Léo Scheer, 2002, 139p.).

51. Cf. TRIVIGNO, 73-76.

La filosofia és un pensar festiu, ple de sentit, amb els altres, que, des de joves, volen transitar i transiten per la vida cercant d'orientar-s'hi, a través del pensament i, doncs, de les paraules, malgrat les ambigüitats amb què topem cada dia, indefugiblement. La vida filosòfica hauria de lluitar contra la banalització de les paraules, com hi lluiten els poetes⁵². I cal tenir ben present que la vida filosòfica és una vida que es viu, alhora, en la soledat del pensament i en l'amistat del diàleg. Soledat i diàleg es fecunden mútuament: no hi pot haver soledat sense diàleg, ni diàleg sense soledat. La tensió entre soledat i diàleg reposa en l'amistat.

Amistat

L'amistat (φιλία) és el fil conductor de la conversa dialògica socràtica del *Lisis*. En el *Lisis*, l'amistat —ja ho hem posat en relleu— no només hi és tematitzada, sinó que hi és realitzada (*realized*): en el seu tematitzar-se en va realitzant l'amistat, des de l'inici mateix del diàleg. Tota la conversa, que es demana per la reciprocitat, o no, de l'amistat, per les seves causes, pel seu fonament en allò Primer Amic (τὸ πρῶτον φίλον) i la familiaritat que es dona entre els amics (οἰκείωσις), està guiada per Sòcrates, que veu en aquells nois i joves un desig de conèixer el per què de les relacions amoroses d'amistat, unes relacions que havien començat amb el jove Hipotales, enamorat de Lisis, i que li canta poemes sense cap valor perquè tan sols lloen el seu amat i la seva família llagoterament. Sòcrates demanarà pel *pensament* que deleja amorosament. Ἔρως, ἐπιθυμία i φιλία —amor, desig i amistat— aniran teixint la conversa.

52. Cf. Lluís DUCH, *La banalització de la paraula / The banalisation of the Word*, Barcelona: CCCB, 2012, 64p.

El *Lisis* ens mostra l'accés dels joves al pensament a través de l'amistat, del desig i d'*eros*. *Eros* tindrà una gran força. L'encontre de Sòcrates amb els vailets i joves davant de l'entrada de la palestra és provocat pels mateixos nois que criden Sòcrates perquè tenen desig de parlar-hi (cf. 203a1-206e2). Són aquells de qui Sòcrates dirà, al final del *Lisis*, que també ell ha esdevingut amic d'ells (ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι, en 223b7). Dos vailets (Lisis i Menexen), dos joves (Hipotales i Ctesip) i l'autèntic amic i filòsof, figura d'*Eros*, Sòcrates. Pocs amics. L'amistat és un bé preuadíssim (cf. 211e2-3: «jo voldria apassionadament [ἐρωτικῶς] posseir amics», diu Sòcrates). Rüdiger Safranski comença el seu llibre sobre l'amistat de Goethe i Schiller amb aquestes paraules: «L'amistat, en el seu sentit més propi, no abunda. Aristòtil ja havia dit: “Estimats amics, no hi ha cap amic”»⁵³.

53. SAFRANSKI, p. 11. Consulteu la recensió que en fa el professor Ignasi Boada i Sanmartín, «Recensió de Rüdiger SAFRANSKI, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*», *Comprendre* 15/1, (2013): 135-141. El professor Boada hi escriu: «L'amistat és quelcom molt excepcional, molt rar. Per això qui ha arribat a ser amic en un sentit eminent i genuí es pot considerar amb raó una persona excepcional» (p. 135). I ens recorda com «Montaigne sostenia que l'amistat era l'esdeveniment en què dues ànimes es fonen l'una amb l'altra: «En l'amistat de què jo parlo [les nostres ànimes] es mesclen l'una amb l'altra i s'hi confonen, amb una mescla tan general, que esborren i ja no poden retrobar la costura que les ha unides. Si se'm força a dir per què l'estimava, sent que això no es pot expressar sinó contestant: 'Perquè era ell; perquè era jo'» (MONTAIGNE, «Sobre l'amistat», Llibre Primer, capítol XXVIII dins d'*Assaigs*, Barcelona: Proa, 2009, p. 313). En canvi, ens recorda el professor Boada (p. 136): «Goethe escrivia a Herder el desembre del 1798 sobre aquesta mateixa qüestió en termes molt més circumspectes, molt més mesurats, tocat per un punt d'escepticisme i de distància: “Si fóssim sempre prou prudents i ens uníssim amb els amics només sota un aspecte que harmonitzés realment amb nosaltres i no exigíssim en absolut la resta del seu ésser, les amistats durarien molt més i quedarien molt menys interrompudes. Però

A través del *Lisis* platònic es va teixint el diàleg sobre l'amistat en un ambient plenament festiu. El diàleg és ple de reaccions humanes: somriures, vergonyes, envermelliments, silencis, mareigs, etc. i, lentament, Sòcrates va conduint no sols el pensament i el diàleg propi del pensar, sinó també l'obra d'amistat entre tots ells. Cap d'aquestes reaccions humanes hi és posada perquè sí, sinó que un estudi detingut del *Lisis* ens mostraria com els detalls humans conformen el pensament: tots ells tenen un sentit sospesat per Plató; tot el *Lisis* és un trenat de pensament i vida, d'un pensament i d'una vida forjadors d'amistat. La dialèctica que s'hi desplega posa en qüestió els copartípcips en la conversa dialogal. El punt àlgid es troba en l'afirmació socràtica que diu «afirmo, doncs, que el bé és el bell» (216d2), afirmació que permetrà assenyalar cap al fonament de l'amistat en el τὸ πρῶτον φίλον (cf. 219c7-d1), en allò fonament primer del sentit de tota amistat. Pavel A. Florenskij ha escrit: «L'amistat és la visió d'un mateix en els ulls de l'altre davant d'un tercer, el Tercer»⁵⁴. L'amistat en el *Lisis* és competició vers el bé: els amics són aquells que lluiten entre ells per atansar-se al bé perquè cap d'ells no posseeix el bé. Això que sosté el *Lisis* és ben diferent de la consideració que Aristòtil fa de l'amistat en la seva *Ètica a Nicòmac*: per Aristòtil l'amistat més completa és aquella que està basada en la *igual possessió del bé* per part dels dos amics; per Plató, en canvi, l'amistat està basada en la *igual manca de bé* que té en comú el mateix *desig*

normalment és un defecte de joventut, del qual no ens en despremem ni en l'edat adulta, demanar que l'amic hagi de ser com un altre jo, que formi una sola totalitat amb nosaltres; durant un temps ens enganyem, però aquest engany no pot durar gaire».

54. Pavel A. FLORENSKIJ, *L'amicizia*, Roma: Castelveccchi, 2013, p. 53. Un llibret indispensable per pensar sobre l'amistat.

de posseir el bé, un desig que sempre serà frustrat per la mateixa condició humana⁵⁵.

En el pensament platònic, com en l'aristotèlic, la *φιλία* està lligada a la Ciutat, a la convivència dins la Ciutat. L'amistat té un caràcter altament polític. En el *Gòrgias*, Plató escriu: «On no hi ha convivència [*κοινωνία*] no hi pot haver amistat [*φιλία*]» (507e5-6); i, més endavant, en el mateix *Gòrgias*: «Diuen els savis que el cel, la terra, els déus i els homes formen una comunitat [*τὴν κοινωνίαν συνέχουν*], lligats com estan per l'amistat [*φιλία*], el millor bon ordre [*κοσμιότητα*], la prudència [*σωφροσύνη*] i la major justícia [*δικαιοσύνη*] i que, per això, aquest tot [*τὸ ὅλον*] rep el nom de cosmos [*κόσμος*] i no el de desordre [*ἀκοσμία*] ni incontinència [*ἀκολασία*]» (507e6-508a3). La festa és una manifestació de la comunió de la Ciutat. La filosofia, com la festa, és un fenomen de comunió. I aquesta festa de comunió en el cas de la filosofia platònica es mostra en la importància atorgada al diàleg: el diàleg és la festa filosòfica per excel·lència; i això Plató ens ho fa notar situant l'escena del *Lisis* (i d'altres diàlegs) en una festa, i la més important d'Atenes, com hem insistit.

Amb tot, cal tenir present l'amistat i els seus riscos. El risc de l'amistat és l'assimilació de l'altre, la fagocitació de

55. Nietzsche, que tant blasma Sòcrates, sense esmentar-lo gens ni mica, ni el *Lisis* de Plató, demostra que el coneix bé. Vegeu què ha escrit en el §15 de *La Gaia Ciència*: «Sens dubte, de tant en tant hi ha sobre la terra una mena de continuació de l'amor [Eros], en la qual aquell desig cobejós que tenen dues persones entre si cedeix el seu lloc a un nou deler i a una nova cobejança, a una set *comuna* i superior d'una idea que està per damunt d'elles: tanmateix, ¿qui coneix aquest amor? ¿Qui l'ha experimentat? El seu nom autèntic és *amistat*» (Friedrich NIETZSCHE, *La Gaia ciència* (Textos Filosòfics, 32), traducció de Joan Leita, edició a cura de Josep Ramoneda, Barcelona: Laia 1984, p. 90). Sembla prou que Nietzsche coneixia el text del *Lisis* i se'n serveix.

l'altre, l'anul·lació de la llibertat de l'altre⁵⁶. En l'amistat és exigible una certa reciprocitat que és, alhora, entre iguals i entre no iguals, perquè el jo no és el tu. En l'amistat hi ha una certa desproporció perquè demana una certa ruptura de la reciprocitat: hi ha una dissimetria entre el jo i el tu. El jo i el tu no es poden confondre. Shakespeare matisa: «Abans, com a germà jo t'estimava, / i avui com la meua ànima et respecto»⁵⁷. L'amistat entre Montaigne i La Boétie es formula en aquests termes per part de Montaigne: «som amics perquè ell és ell i jo sóc jo». L'harmonia neix d'aquesta desproporció que és respectada en la comunitat dels amics. Els amics mai no s'imposen. No tenim obligació de tenir amics o de ser amics, però els necessitem. L'amic és aquell que és amb mi, el que hi és. La relació d'amistat és aquella en què cadascú és únic i promou la unitat de l'altre. Pavel A. Florenskij ha escrit: «El Jo, remirant-se *en l'amic*, reconeix en el seu Jo el seu propi *alter ego*». L'amistat, a més, demana el bon ús de la paraula i també del silenci. I també d'alguna llàgrima: «Les llàgrimes són el fonaments de l'amistat...»⁵⁸. Però també la paraula o el silenci poden ser ocasió de trencament. La figura contrària a l'amic, no és tant l'enemic sinó el traïdor; en tot cas, l'enemic ho és en tant que traïdor. El qui traeix la comunitat d'amistat, traeix, segons els grecs, la comunitat política i ni tan sols les festes exequials del qui ha traït la ciutat poden ser celebrades a la ciutat. Polinices no pot ser enterrat a Tebes: «Quod scripsi, scripsi», digué Creont avançant-se a Pilat. Antígona, tanmateix, es regeix per unes altres lleis, les

56. Cf. Lluís DUCH - Joan Carles MÈLICH, *Ambigüitats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana*, 2/2 (Biblioteca Serra d'Or, 321), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004, p. 311-320.

57. William SHAKESPEARE, *El Rei Enric IV*, Acte V, Escena IV (traducció de Josep M. de Segarra).

58. FLORENSKIJ, p. 60.

lleis divines. La comunitat politicoreligiosa grega s'escindeix tràgicament.

La comunitat d'amics va aparellada a la comunitat política. Comú, comunitat, comunió. Pels grecs, el que és pròpiament comú⁵⁹ —allò polític i allò religiós, inseparablement— constitueix la comunitat ciutadana, que és capaç de celebrar l'amistat del comú. La festa és sempre alguna cosa pública. La festa és l'expressió religiosopolítica de l'amistat, d'una comunió que vertebrava la Ciutat. Gadamer dirà: «La festa és comunitat, és la presentació de la comunitat mateixa en la seva forma més completa»⁶⁰. I aquesta comunitat-comunió s'aprofundeix també amb l'esforç del pensament. Pensament i acció conviuen en l'home i en la Ciutat: el pensament omple de contingut l'acció; i l'acció transforma el pensament. De fet, el pensar és acció; acció festiva, dirà Heidegger.

«El diàleg platònic és purificació i encanteri respecte a educadors, polítics i acadèmics», ha escrit Jordi Sales⁶¹. El

59. George STEINER en la seva conferència al Nexus Institut va dir que «Europa està feta de cafès» (*La idea d'Europa*, Barcelona: Arcàdia, 2004, p. 17). Certament l'Europa de la Primera Guerra Mundial és l'Europa dels cafès, dels cafès de les converses. En la Segona Guerra Mundial podem parlar que l'Europa dels cafès ha donat pas a l'Europa dels cabarets, on el que preval és l'espectacle, no la conversa. I els espectacles volen propaganda. Avui, guiats pels paràmetres de l'espectacle i per la seva derivada, la publicitat, hem substituït el comú polític d'Europa, la unitat d'Europa, per la marca Europa. Llastimosament fem el mateix en relació amb les ciutats: tenim i vivim amb denominacions d'origen, amb marques més o menys de qualitat. Les ciutats no poden fer dels seus ciutadans i dels seus territoris una marca per al comerç despolititzat i despolititzador.

60. GADAMER, *La actualidad de lo bello*, p. 99.

61. Jordi SALES i CODERCH, *¿Què és un diàleg platònic?*, dins: Jordi SALES i CODERCH, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I: Figures i desplaçaments* (Estudis de Filosofia, 7), Barcelona: Anthropos, 1992, p. 32

diàleg platònic construeix la Ciutat. El diàleg és παιδεία. I amb la παιδεία es fa possible fer el pas de la manipulable massa d'homens (οἱ πολλοί) a la veritable ciutadania (οἱ πολῖται). D'aquí la capacitat subversiva de la formació filosòfica en relació amb el poder per bé que, a vegades, pugui caure en el parany no pas de ser un element de subversió, sinó de ser un element justificador del poder o, el que és pitjor, element justificador per llagoteria envers el poder. L'amistat, en tant que està fonamentada en relació amb el Bé i en tant que exerceix el seu ofici polint els amics per mitjà del diàleg, reequilibra harmoniosament les relacions interpersonals i les relacions polítiques dins la Ciutat: l'amistat és un lloc de comunió, un espai de pensament (i, doncs, de sentit) i el fogar de tota festa. Tanmateix l'amistat és molt delicada i exigeix tenir-ne cura. Perquè, fins i tot celebrant-la —i precisament a causa dels excessos festius—, les amistats tambalegen o fins i tot es trenquen. La festa també és delicada, sobretot quan la festa s'omple de continguts que res tenen a veure amb el seu sentit.

I acabem...

Festa, filosofia i amistat són *llocs* on és possible desplegar allò de més humà que hi ha en tots nosaltres. Són llocs on el jo individual pot fer experiència de comunitat autèntica, amb totes les tensions que l'home i la comunitat sempre revelen. Una experiència nascuda d'*eros* que crida a celebrar, pensar i viure el des-aïllament del propi jo. L'ésser humà esdevé plenament humà amb i per als altres: la festa,

(podeu veure les p. 32-42). Al final del capítol esmentat, Jordi Sales ha escrit magistralment: «El diàleg platònic és una forma literària d'exposar (en el doble sentit de fer-la manifesta i de fer-la vulnerable) la recerca filosòfica» (p. 42).

la filosofia i l'amistat ens fan possible aquesta experiència d'alteritat i fan possible una vida d'autèntica comunitat. Festa, filosofia i amistat són els llocs eròtics per excel·lència, llocs on podem viure amb passió amorosa el que és humà, la nostra humanitat; i són els llocs des d'on gaudir el tast d'una experiència viva i enriquidora del celebrar, del pensar i de l'estimar. Festa, filosofia i amistat són llocs d'encontre que també ens permeten l'experiència del dolor, el dels altres i el nostre: són el lloc de l'impuls a l'acció o les accions. En l'encontre hi ha silencis, mirades, desigs, i qui sap si algunes paraules.

De fet, la vida es va formant i conformant a través d'encontres gairebé sempre contingents. La nostra vida és el resultat dels encontres que hem anat fent. Els bons encontres a la vida són aquells encontres que ens obren el món a molts mons, encontres fets de passió amorosa; són encontres eròtics. I d'aquests encontres contingents en sorgeix l'amistat que demana ser celebrada perquè exigeix la presència del pensament i de la vida, pensament i vida de cadascun de nosaltres mateixos i de tots en comú, com a pensament i vida que pensen i viuen de cara no només a si mateixos, sinó de cara als altres (visquin en ciutats, facin camins de refugi en mars moridores o en indrets de filats).

Quan fa vint anys dels Col·loquis, d'aquest lloc d'*amistat* que són els Col·loquis, ho volem *celebrar*. I no és això, els encontres contingents —per a molts ja no— esdevinguts *amistat* en el *pensament*, una *festa*?

Moltes gràcies.

REFLEXIONS FILOSÒFIQUES SOBRE LA FESTA. ENTRE TEMPORALITAT I ETERNITAT

GIUSEPPE DI GIACOMO

Università La Sapienza (Roma)

A Grècia, per anomenar la festa, usaven la paraula *theoria*, que originàriament significava «contemplació festiva». Es tracta d'una contemplació perquè, si ens situem en el relat de l'Èxode, Déu treballa els primers sis dies i després reposa. Quan diu a Moisès: «Heu de fer com jo he fet» (és a dir, no es treballa el dissabte), Déu convida el poble, reunit al peu del Sinaí, a guardar almenys un dia consagrat únicament a la divinitat. Per això, el tercer manament («Recorda de santificar la celebració») ocupa una posició preeminent, ja que en això es fonamenta la relació entre Déu i l'home; així en el tercer manament es fa referència a la necessitat d'interrompre el treball a fi de contemplar el *sentit* del treball mateix. Podem imaginar-nos que Déu, després d'haver treballat i creat el món (allà on el text veterotestamentari diu «reposà»), pensi únicament en allò que ha fet, és a dir, que contempli la seva pròpia obra. És llavors que Déu celebrà una festa, aquella que consisteix en la contemplació del món que Ell havia creat. L'home autènticament festiu no necessita que li recordin de celebrar les festes, raó per la qual allà on el text diu: «Recorda de santificar la celebració», ens situa ja en una època on el tractament de la festivitat cal ser «recordat», i per tant, en cert sentit, aquest es troba ja

«perdut». Perquè sigui possible aquest «recordar», un cop perduda la memòria d'aquella felicitat original, pel fet que la festa és ja devaluada, i on ella mateixa no pot acomplir-se ja en un present de plenitud, caldrà santificar la festa a fi que l'home pugui ser realment purificat; caldrà doncs retornar a allò original i, d'aquesta manera, redimir-se.

La festivitat tràgica del cristianisme, és a dir, el Divendres Sant, és la festa del Crist a l'hora nona: «Pare, Pare, perquè m'heu abandonat?». És la festa de l'abandó, d'aquell abandó que esdevé després que el Fill s'hagués entregat completament a la voluntat del Pare: «Es faci la teva voluntat», i en el moment en què renuncia radicalment a la seva pròpia voluntat el que troba és l'abandó del Pare. Sembla que l'experiència cristiana es troba fundada en la radicalitat del Divendres Sant, en tant que la Creu no és concebuda com un «moment», és a dir, com un «camí» — del finit a l'infinit, de la temporalitat a l'eternitat —, sinó més aviat és reconeguda com aquell moment, el de l'hora nona, el moment del crit, on pròpiament l'infinit dolor del món és unit a la infinita joia de l'encontre del temps amb l'eternitat; en la Creu convergeixen finit i infinit. Aquí se situa el cristianisme de Dostoievski, un cristianisme on no hi ha cap atenuant i on el finit no ha de ser redimit sinó assumit en la seva pròpia finitud. Per a Dostoievski, de fet, Crist no és crucificat per «eliminar» (*tollere*) el pecat i el dolor del món, sinó per prendre-li (*tollere*) l'última paraula, remetent-lo a Si mateix i així compartint-lo amb tota la humanitat. És aquest aspecte del «compartir», de participar, el que trobem exactament en la festa.

Si observem el comportament propi de l'home arcaic, allà on aquest és colpejat per la realitat del món exterior, i atenant-nos als actes pròpiament humans, els actes d'aquell no presenten un valor essencialment autònom. Un objecte o una acció prenen valor i esdevenen reals en tant que participen, d'una manera o altra, d'una realitat que els és

transcendent. Enmig d'una multitud de pedres, posem per cas, una pedra esdevé «sagrada» —i en conseqüència està immediatament plena d'ésser— perquè constitueix el que Mircea Eliade anomena «hierofania», és a dir posseeix un *mana*, o el seu ésser traça cert simbolisme, o també perquè remet a una acte mític, etc. L'objecte apareix així com un «recipient» d'una «força externa» que li dóna especificitat respecte d'allò altre, li atorga *sentit* i *valor*. Així l'home arcaic no coneix cap acte que no remeti a quelcom anteriorment posat o viscut, posat o viscut per un altre que no és home; el gest, doncs, pren *sentit* i adquireix realitat en tant que remet a una acció original. Cal afegir que en la societat tradicional, allò important de la vida pròpia del dia a dia ha estat revelat *ab-origine* per déus o per herois, i on l'home no fa altra cosa que repetir *ad infinitum* aquell gest exemplar i paradigmàtic, com succeeix pròpiament en la festa.

La concepció ontològica «arcaica» consisteix en el fet que un objecte o un acte esdevé real només en tant que *imita* o *repeteix* un arquetip; de tal manera que la realitat es configura de manera exclusiva en virtut de repeticions i participacions, i on tot allò que no té un model exemplar on remetre's es troba privat de *sentit* i és mancat de realitat. Aquesta concepció pot semblar paradoxal si pensem que l'home tradicional es reconeixia únicament com a real en ocasió de la festa, que era pròpiament el moment en què deixava de ser ell mateix i fruïa en la imitació o repetició del gest d'un altre. L'abolició del temps profà i la projecció de l'home cap a un temps mític es dóna únicament en el moment en què esdevé el moment del ritu festiu. La resta de la seva vida transcorre en un temps profà i buit de significat, propi d'una vida erràtica. Des d'aquest punt de vista, és interessant remarcar com la festa dels «salvatges», en la qual apareix imponent la «necessitat», hagi estat sempre la festivitats «de la guerra». Per a l'home «civil», l'activitat guerrera es presenta com a necessària, i fins i tot és considerada

com el lloc on la «necessitat» es manifesta de manera més clara: hi ha la necessitat de combatre per al sobirà, la pàtria, els ideals, etc. També per als «salvatges» la festivitat de la guerra està condicionada per necessitats, tanmateix aquella serà el moment on la necessitat de combatre trobarà confirmació i representació ritual.

Avui en dia assistim al conflicte entre dues concepcions diferents: la concepció arcaica, arquetípica i ahistòrica, i la moderna, post-hegeliana i historicista. Veiem com els homes de la civilització tradicionalista consideren la historicitat i es defensen d'ella, ja sigui abolint-la periòdicament per mitjà de la repetició d'una cosmogonia regeneradora, ja sigui atorgant als fets històrics un significat metahistòric, no únicament consolador sinó fonamental per integrar-los en un sistema coherent i ben articulat, on el cosmos i l'home ocupen el seu lloc específic. En la concepció tradicionalista —temps cíclic i regeneració històrica— es posa en joc la possibilitat de l'eterna repetició, la qual ha acabat penetrant en la filosofia cristiana. De fet, per al cristianisme el temps és real en virtut del sentit que li atorga la Redempció; aquella línia que dibuixa el sentit de la humanitat des de la caiguda inicial fins a l'assoliment de la redempció final, un sentit que és únic perquè l'encarnació és un esdeveniment absolutament únic. En el rebuig de la concepció arcaica d'arquetips i repeticions, s'endevina la recança que té l'home modern per la naturalesa, és a dir la voluntat de l'home històric d'afirmar la seva autonomia. La diferència fonamental entre l'home arcaic i el modern rau en la valoració positiva que aquest segon fa dels esdeveniments històrics i la seva novetat. Aquella novetat que en la concepció tradicionalista constituïa moments buits de significació o d'infracció de la norma. L'home arcaic coneixia també la història, però era història que remetia a allò original i mític.

Per comprendre la sortida de l'home de la concepció arcaica i l'esdeveniment de la societat civil, l'*Oresteia* d'Ès-

quil presenta un valor paradigmàtic. En l'obra *Il Giogo. Alle origini della ragione*. Eschilo, Emanuele Severino sosté que per a Èsquil el camí que ens allibera del dolor és el camí de la veritat, és a dir, el camí de la *episteme* és pròpiament la cura del dolor. Així, segons Severino, si per a Nietzsche la tragèdia grega és el «sí» al dolor de la vida, en Èsquil es pronuncia en canvi un «no» al dolor; on el dolor no seria, com afirma Nietzsche, la causa del saber veritable, sinó que tal saber seria allò que pot curar el dolor. Si la veritat ens salva del dolor i de l'angoixa per la mort és perquè coincideix amb aquell Sentit que dóna en darrer terme el sentit a la totalitat. Així, el saber ens salva de l'angoixa de la mort perquè ens revela el sentit del tot, en el transitar del devenir a la immutabilitat, a l'Ésser. Ara bé, és en Èsquil on es troba l'Ésser com a negació del devenir i per tant de l'angoixa per la mort. En la gran festa amb què culmina l'*Oresteia*, les Erínies són dutes pels atenesos a la cova subterrània d'Ogiges, i esdevenen així Eumènides. Aquesta festa-sepultura no és únicament la metàfora on expressar el periple de l'home des d'una concepció on el valor suprem estava representat pels vincles de sang al naixement d'una societat representada en la institució del tribunal, sinó que més aviat manifesta la submissió del devenir (que s'identifica tant en les divinitats ctòniques com en les olímpiques) a la llei immutable del tot. En les *Eumènides*, les divinitats ctòniques i olímpiques abandonen la seva naturalesa específica i oposada per traspassar més enllà del mite i assolir la unitat en el sùmmum de la saviesa. *Grosso modo*, per a Èsquil el món del mite no és allò vertader; de tal manera que la gran festa amb què conclou l'*Oresteia* és de fet la sepultura no només de les Erínies sinó també i alhora d'Atenes i Apol·lo, i de tots els déus olímpics, inclòs Zeus: és pròpiament la sepultura que duu el diví més enllà del mite. En les *Eumènides*, en virtut de llur síntesi entre elements contraposats, de déus antics i nous, esdevé possible el sorgiment de la filosofia; no és d'estranyar

que l'*Oresteia* acabi amb l'afirmació que Zeus i les Moires «van junts». Superada la seva forma específica, esdevenen ambdós la veritat que culmina en la saviesa. L'*Oresteia* s'inicia amb la contemplació i amb l'espera angoixant de trobar llums dins de la nit, i acaba amb la flamarada de la llum de la veritat. La transformació de les Erinies en Eumènides ens situa en la superació del mite. Si per a Èsquil la veritat no és el simple reconeixement del devenir sinó la inscripció d'aquest en l'eternitat, per a Nietzsche, en canvi, la tragèdia consisteix a assumir el «sí» de la vida i la unió amb aquesta, és a dir en «l'etern plaer del devenir». L'eternitat, que Nietzsche intueix en la tragèdia, és l'eternitat del devenir i de la seva indefugibilitat. En Nietzsche, l'etern retorn no significa que tot sigui etern, sinó que expressa la voluntat de destruir tot valor immutable. Concretament, la possibilitat de veure l'essència del tot no és competència de la veritat epistèmica sinó de l'art, ja que només l'art pot transformar l'angoixa que provoca l'atrocitat de l'existència en una «representació amb la que sigui possible viure».

D'altra banda, són molts els autors que relacionen l'art i la festa, entre els quals cal destacar sens dubte H. G. Gadamer, qui a *Art com a festa*, afirma que la festa és un esdeveniment col·lectiu, i que fins i tot n'és la manifestació més completa. Si «fer festa» significa no treballar és perquè mentre el treball ens separa i ens divideix, la festa es defineix fonamentalment pel fet que res no és privat, sinó que tot és compartit de manera pública. Que la celebració sigui un art és perquè en virtut d'ella ens reunim sense poder dir quin és el motiu concret d'aquesta reunió: hi ha en ella mateixa aquella «finalitat sense fi» que Kant atribuïa a l'obra d'art. És en motiu de la naturalesa temporal de la festa que podem arribar a comprendre la festivitat i temporalitat de l'art. De fet, quan diem d'una festa que és celebrada és perquè aquesta «celebració» mostra la naturalesa temporal de la festa i la seva no disponibilitat en una temporalitat cro-

nològica. Ens trobem aquí amb dues concepcions distintes de la temporalitat. La primera és la pròpia del «temps per a alguna cosa», del temps que és a disposició i cal omplir-lo en tant que temps buit; l'altra experiència del temps està relacionada amb l'art i la festa. A diferència del temps per omplir, del temps buit, l'altra experiència temporal es manifesta com a plenitud: exemples fonamentals d'aquesta segona experiència del temps podrien ser la infància, la joventut, la maduresa, la senectut i la mort. Ens trobem aquí amb quelcom que no es pot calcular, ja que la continuïtat homogènia del flux del temps, pròpia del càlcul i el rellotge, no ens diu res de la joventut o de la senectut. El temps en què quelcom és jove o vell no és el temps del rellotge. És un temps que inclou una discontinuïtat: algú de sobte es fa vell o de sobte veus que algú ja no és el nen que era. El que diferencia aquesta temporalitat és el seu temps, el temps propi de cada cosa. Això sembla també propi de la festa, ja que aquesta, mitjançant la seva festivitat, duu en ella mateixa la temporalitat, interrompent la línia cronològica: això és pròpiament «fer festa». Per això, la naturalesa d'aquest temps que pertany al càlcul i que roman a disposició queda cancel·lada en la festivitat de la festa.

Quant a la relació entre art i festa, és natural que aquesta ocupi un lloc capital en el romanticisme, des de Tolstoi fins a Flaubert; ara bé, serà Marcel Proust l'autor per excel·lència del tractament de la festa en la literatura moderna; fins i tot quan es tracta d'una festa «cruel», ja que Proust l'ofereix al Déu-temps: és el tema de la *matinée* del Príncep de Guermantes, concretament el *Bal des têtes*, on el protagonista retroba després de molts anys persones que coneixia, els rostres de les quals, però, estan marcats ara pel «temps destructor». Per contrastar aquesta força de destrucció del temps, al final del *Temps retrobat* el Narrador es conjura a realitzar aquella obra amb la que sempre pensa i perquè li atorgui l'eternitat. En certs esbossos d'entre els anys 1910

i 1911 hi trobem una evocació al *Parsifal* inserida en la narració de la *matinée*, en la qual Guermantes ofereix als seus hostes un concert wagnerià. En aquesta versió, el Narrador, que arriba tard i no pot entrar a la sala del concert, espera a la cambra de l'antiga Biblioteca que aquest faci alguna pausa. Mentre espera, reconeix en una frase musical el *Incantesimo del Venerdì Santo*. L'elecció del *Parsifal* no és escollida a la babalà: la qüestió sobre la que reflexiona aquesta obra de Wagner és la salvació. Ara bé, hi ha un lligam molt fort entre el destí de Parsifal i el del Narrador de la *Recherche*. Parsifal, durant la primera etapa de la seva vida, és incapaç de desxifrar els misteris als quals assisteix (el ritu del Graal celebrat per Amfortas) i de comprendre realment el dolor dels altres (la malaltia del mateix Amfortas). Aquesta situació representa amb eficàcia la joventut del Narrador, presoner dels seus desitjos egoistes i insensibles amb el sofriment de l'àvia i d'Albertine. No falta tampoc, a la *Recherche*, la seductora *fanciulle in fiore*, amiga d'Albertine, que remet a la donzella-flor que tempta Parsifal en el jardí del mag Klingsor. Tots aquests elements junts inciten sens dubte Proust a inserir la referència explícita al *Parsifal* en el *Tempo ritrovato*: el viatge de Parsifal estableix en la narració una al·legoria perfecta de la maduració de Marcel. També aquest, fins que no arribi la revelació definitiva que farà d'ell un cubista, és clos en la ceguesa de l'egoisme i de la luxúria de la vida. Retornar amorosament sobre el passat per omplir-lo de vida, serà la seva manera d'alliberar-se de l'esclavitud del desig. Tanmateix, en la versió final del *Tempo ritrovato* la referència al *Parsifal* és eliminada; potser perquè Proust es va adonar que «l'obra» que ell volia crear no podia sobreposar-se al temps, és a dir, no podia assolir la redempció definitiva del finit; redempció que li semblava reconèixer en el *Parsifal*.

D'altra banda, si bé *Parsifal* mostra la convicció de l'art com a redempció, contra la qual ja havia polemitzat Nietzsche

che, una mirada més atenta sobre la famosa batalla que clou l'obra wagneriana —«Redempció del redemptor»— podria demostrar que ens trobem paradoxalment en una concepció de la redempció similar a la de la filosofia de Nietzsche, i no únicament del pensament de Dostoievski. En altres paraules, el mateix *Parsifal* ens situaria en condicions d'alliberar-nos de la idea d'una redempció transcendent, ja que la batalla «Redempció del redemptor» significaria la redempció de l'home de la necessitat de redempció. En aquest sentit, Proust probablement hauria pogut conservar en l'edició definitiva de la *Recherche* la referència a Wagner, ja que en contra d'alguns estudiosos de Proust i Nietzsche, aquesta expressaria lúcidament la consciència que l'Absolut no pot unir-se amb el finit, així com Proust mostraria en les darreres línies de la *Recherche* com l'extratemporal, l'Etern per tant, no pot donar-se si no és en *el temps*.

És evident que no és possible donar una definició concloent de la festa, fins i tot encara que existeixin aspectes que permetin reconèixer-la, com és el fet que constitueixi una experiència col·lectiva i de cohesió social. En aquesta línia, podria pensar-se-la com una realitat on intervenen oposicions radicals: sagrat / profà, individu / comunitat, norma / transgressió. Així, la religiositat antiga es fonamentaria principalment en la certesa de la naturalesa pròpia del cosmos; on, per als grecs, l'ordre espiritual es mostra com ordre còsmic i n'és la suprema revelació festiva. La religió antiga és una religió que no es projecta en la temporalitat, sinó que els seus déus són déus d'aquest món i d'aquesta existència humana. Fins i tot la més primitiva de les religions posseïa un contingut espiritual, en virtut del qual el temps ordinari era transformat en temporalitat festiva, podent-se considerar la religiositat antiga com a religiositat festiva per excel·lència. Entre els pobles primitius de tot el món, la dansa és quelcom comú i sagrat alhora, més que no pas en les societats civilitzades, ja que la dansa és festiva en

la seva pròpia essència. L'art no fa altra cosa que situar la festivitat a dins de la realitat, en una atmosfera que testimonia la presència divina; és a dir, no fa altra cosa que dilatar el moment festiu, elevant la festa més enllà del temps mateix. A diferència de la quotidianitat, la creació és una activitat festiva, i alhora la festa també conté un aspecte creatiu. En general, en l'essència de la festa hi apareix una *quietud* que s'oposa a la *inquietud* de la vida quotidiana, ja que la festa revela el sentit de l'existència ordinària; l'essència del que envolta l'home i de la força que actua en la seva vida; aquella força que, en qualsevol context, manifesta la importància que té per a la humanitat la dimensió contemplativa.

Per veure la diferència que hi ha entre la festivitat antiga i moderna, caldria introduir la qüestió de la «secularització», aspecte fonamental del món modern en què vivim i que es troba contraposat al regne de Déu propi de l'antiguitat, regne que està més enllà del món i del temps per raó de la seva eternitat. La secularització és, per tant, allò constitutiu de la modernitat, en la qual s'ha anat donant un procés d'ocultació del «sagrat». En general, no hi ha millor raó que la del Carnestoltes per posar-ho tot «a l'inrevés»; R. Caillois, per exemple, sosté que en la festa tots els excessos eren legals: ja que calia atemptar contra la norma perquè tot es reordenés, com en l'època mítica, on el curs del temps era capgirat, donant peu a la profanació de totes les normes que salvaguardaven l'ordre natural i social de l'estat de coses. En la festa, per tant, s'actua contra les regles: som en aquell àmbit de manifestacions folklòriques i de tradicions medievals on, evocant el «món a l'inrevés», hi convergien per exemple la «terra de Cucanya» o la «festa dels folls». A propòsit d'això, i fent referència al mateix Caillois, Horkheimer i Adorno escriuen a la *Dialèctica de la Il·lustració*: «En el plaer, els homes s'alliberen del pensament i s'evadeixen de la civilització. En les societats més antigues aquest retorn era situat i realitzat de manera co-

munera en la festa. Les orgies primitives constitueixen l'origen col·lectiu del plaer». Que la festa religiosa tradicional i autòctona imposi una relació de continuïtat entre passat i present, a fi de conservar usos, costums, o rituals significa que allò més important és que aquesta festivitat ha garantit sempre una cohesió social. A l'època moderna, aquest interès apareixerà en aquella litúrgia laica que assolirà la seva expressió més visible i dramàtica en el context dels totalitarismes. Per guanyar-se, conservar i incrementar el vistiplau de les masses, la religiositat política es fa present en règims totalitaris tals com el feixisme, el nazisme o l'estalinisme, els quals imposen creences i rituals en què no es troba una referència a un Déu transcendent, i on tot és controlat de forma oculta per l'Estat.

Cal posar èmfasi en l'estreta relació que el concepte de «festa» guarda amb el de «mite». Es pot entendre el mite com a narració on el subjecte de la qual se situa en una temporalitat distinta del seu present immediat —en un temps fundacional— i que té la funció d'establir els fonaments de tot allò que es troba situat en el seu món. La construcció o reconstrucció del temps passat en virtut del mite posa en relleu el tema de la memòria col·lectiva, que és el record o conjunt de records d'una experiència viscuda i / o evocada per una col·lectivitat, en la memòria de la qual el passat és part integrant. Una concepció lligada a la de «memòria cultural» —de què parla J. Assman— com a «transmissió de sentit» i que s'associa a la qüestió del record, la identitat, la formació d'una tradició dintre la diversitat d'imatges simbòliques, és justament la de mite garant de la identitat comuna. A part del mite, un segon element determinant tant en les religions com en les festes civils, és el ritu, que es caracteritza per la seva repetitivitat i dimensió col·lectiva. Mitjançant el mite s'accedeix a un ordre simbòlic distint del quotidià, i sense considerar-lo menys real que aquest darrer. En religió, el ritu té per fun-

ció treure el món del caos i regenerar, així, l'ordre còsmic, social i religiós.

En el món antic, segons Nietzsche, la figura de l'home dionisiac està associada amb l'embriaguesa i les orgies, i on aquest no té altra missió que la d'expandir els límits del seu Jo, traspasant la seva subjectivitat, en tant que el gran desig de Dionís és sempre el d'evadir-se de si mateix, negar l'Ego i capbussar-se en l'indefinit i el caos; alliberar-se dels límits del Jo i del dolor que aquests comporten, i fent explotar així el *principium individuationis*: aquest és el sentit profund de l'home dionisiac. La pregunta pertinent és si la metàfora dionisiaca és adient per als temps en què és anunciada, tenint en compte que, si la societat industrial era concebuda per a la producció, la societat postindustrial ho és per al consum i els plaers. L'hedonisme dionisiac es manifestaria no només en la incandescència de la festa sinó sobretot en la vida quotidiana. Des de la vida ordinària fins als grans instants de la festivitat col·lectiva, la societat contemporània contindria també un aspecte dionisiac, entès com l'anul·lació del principi d'individuació i relacionat amb l'emotivitat col·lectiva. Ara bé, la societat de consum significa doncs el «renaixement de Dionís»? El model de socialització que s'anuncia seria el de «les orgies»? L'hedonisme de la nostra cultura es comprendria sota el signe de la pèrdua d'individualitat i dels misticismes col·lectius? Realment una lectura com aquesta constitueix un posicionament completament erroni sobre aquesta qüestió. Si en part és cert que la comunitat revifa, és cert també que les actituds i aspiracions individualistes emergeixen de forma inexorable, fet que significa que, en lloc de prendre relleu els aspectes lúdics i festius, la societat es presenta amb un sentit radicalment antidionisiac: no es dona la reencarnació dels valors d'orgia, sinó la realitat paradoxal de la modernitat individualista. Si en la cultura antiga els homes tendien al culte de Dionís, a fi d'alliberar-se de la seva feixuga individualitat, era perquè

amb l'experiència de l'èxtasi i el frenesí transgressor, Dionís ofería als mortals la joia de traspassar els límits de la seva identitat individual. Ara bé, la societat actual del consum ofereix un model de felicitat diametralment oposat.

El que ara ens trobem són els plaers privats del consum, i la dispersió i pluralitat d'aquells plaers, excelsos en funció del gust de cadascú, amb el resultat d'una creixent individualització en el mode de vida. No es dona cap «sortida de si mateix», cap dissolució del principi d'individualització; l'univers contemporani és el de la privatització i comercialització del temps lliure. L'ocultació de Dionís no implica el retorn als plaers sensorials, sinó que esdevenim una cultura hedonista regida per la dispersió, el canvi accelerat, i la fantasia-espectacle: era una nova civilització de la felicitat sensata la que es proposava. Emperò, encara que antidionisiaca, la societat consumista no ha reeixit evidentment en l'eradicació de tota forma d'èxtasi o sensació forta, com mostren la droga, l'alcoholització o la disbauxa. Més aviat, ens priva de fer de Dionís el mite emblema de la nostra època, ja que si bé Dionís era qui donava la joia i riquesa en el retorn a l'Edat d'Or, actualment les drogues signifiquen l'infern de la dependència i de la mort.

És interessant notar com les festes contemporànies atenuen la dimensió i la participació col·lectiva, en la preferència d'un «hedonisme consumista» i de l'espectacle. No és d'estranyar que dels anys seixanta ençà, la festa es presenti amb *happenings* o aglomeracions de festivals Rock i Pop, amb el resultat que, per molt tradicional que fos, ara es presenta com a ideal de protesta o «transpolític», animat pel desig de subversió de l'estat de coses o de canvi de forma de vida. Aquest retorn a la festa està acompanyat per una allau de manifestacions noves: Festa de la Música, del Cinema, de la Neu, de la Fruita, de les Llums, etc.; arreu apareixen noves festivitats on convergeixen el cultural i el lúdic, l'històric i el turístic, el tradicional i el comercial. Així doncs la

dimensió moderna de la festa és la mercantilització de la cultura, de la promoció mediàtica i del turisme de masses. Alhora, tot un reguitzell de festes registren una espectacular inflació del nombre de participants: com més s'accentua el procés d'individualització més s'assisteix, paradoxalment, a esdeveniments festius multitudinaris, siguin públics o privats. Per això, al voltant dels anys vuitanta varen aparèixer discoteques gegantines que acollien milers de persones, desvirtuant la naturalesa temporal pròpia de la festa, així com el seu sentit social.

Sabem, doncs, que en la definició natural de *festa* aquesta té per objectiu la celebració d'una divinitat, d'un ésser, d'un esdeveniment, al qual la col·lectivitat li atorga un sentit especial. A part de perpetuar la memòria i de conservar vives les tradicions, la festa té com a aspecte essencial la referència al passat, sigui de tipus religiós o de tipus històric. En relació amb això, multitud de festivitats actuals tenen com a propietat no tant el manteniment dels elements essencials de la cultura comuna, sinó la potenciació de la vida dels individus. No es tracta tant de fer viva la memòria, com de transformar el present en quelcom lúdic i recreatiu: què és el Nadal sinó un munt de regals en la mirada entusiasmada d'un infant? Allò que compta ara no és ja el fenomen que es commemora sinó la diversió per a la qual aquell era només un pretext, compta menys la memòria del passat que l'hedonització del present. Arreu la festa està regida per la lògica dels plaers de l'espectacle i el consum: la festa tradicional entorn de la memòria ha estat substituïda per una festa consumista i banal, centrada en el present. Afloren de fet noves festivitats que comparteixen la propietat de mantenir-se fora de tota referència a la memòria, com poden ser la festa del Mundial o de la Música: són festes que no remetent al passat ni acullen la riquesa de sentit religiós i històric.

En la societat consumista d'ara, triomfa la festa òrfena de passat i d'esdevenidor, una festa absent de sentit, alimen-

tada només pel frenesí de la diversió i del consum. Com explicar el retorn de les grans festivitats col·lectives juntament amb el fort individualisme que impera actualment? Celebrant fins a la sacietat els plaers i la diversió, en l'era de l'abundància es tendeix a substituir els aspectes tradicionals per un sistema centrat en allò lúdic i en la immediatesa recreativa i la fantasia. No hi ha contradicció entre el gust per les grans aglomeracions festives i la hipertròfia individualista del present contemporani; ja que com hem vist, si la festa tradicional tenia la funció de regenerar l'ordre còsmic i reforçar els vincles col·lectius, ara en canvi aquesta només serveix per perseguir la felicitat dels individus. De fet, la participació en aglomeracions festives posa de manifest una elecció individual, un acte de lliure adhesió. La festa és un instrument d'autodeterminació i afirmació d'un mateix en una època on la identitat col·lectiva no és donada ja sense més: l'individu que se cerca té molt més a guanyar que a perdre. On existeix avui en dia el Carnestoltes com a tal? El Carnestoltes era el temps joiós d'un món «a l'inrevés» que es traduïa en la festa que trencava els usos i la moral establerta. Ja no trobem res de tot això; enlloc ja no són abolits els usos i normes en vigor de la vida ordinària. Actualment la festa no capgira res, no atempta contra cap regla o tabú; som situats enllà de les subversions i transgressions, i fins i tot allò extraquotidià ha esdevingut una manifestació de l'hegemonia del quotidià.

El Carnestoltes era l'ocasió de riure en la festa, del riure que es presentava en forma de paròdia de la vida ordinària i en forma de disfresses; un riure popular que era finit, com era finit el riure de Dionís. Ara l'home que riu és abans de res el consumidor d'una pel·lícula, de la varietat i l'espectacle mediàtic, i és per tant un riure del tot diferent del riure del jove pastor del *Així parlà Zaratustra*, de Nietzsche. En el capítol «La visió i l'enigma», Zaratustra es troba un pastor que està sent asfixiat per una serp negra que se li ha enfilat a

la boca. Zaratustra li crida per dir-li que li talli el cap d'una mossegada, i just quan el pastor ha fet això, aquest riu amb un riure com mai havia sentit Zaratustra. Aquest és el riure de la celebració d'aquell que ha superat la temporalitat lineal, és a dir, el temps que *tendeix cap a* la redempció, temps que està representat aquí per la linealitat de la serp negra. Temps que ha assumit «l'etern retorn», on el retornar no és però dels mateixos fets sinó de la seva possibilitat, cosa que implica justament la possibilitat d'un món diferent del d'avui que, com apunten Nietzsche i Adorno, és una possibilitat confiada només a l'art.

Traducció de Xavier Semillas



TOUJOURS PARIS ÉS UNA FESTA: FAUSTO COPPI GUANYA EL TOUR DE 1952

CONRAD VILANOU

Universitat de Barcelona
cvilanou@ub.edu

D'entrada s'ha de dir que el títol d'aquesta comunicació inclou l'expressió *Toujours Paris*, que correspon al nom d'un espectacle de Maurice Chevalier que es va representar durant l'ocupació alemanya¹. Si la Gran Guerra va afectar negativament el món dels espectacles, no sembla que fos així després de la fatídica primavera de 1940 atès que París va continuar sent una festa². Altrament, el fet que París sigui una festa remet al conegut llibre de Hemingway, publicat pòstumament el 1964, per bé que recull els records dels anys passats a la capital francesa durant la dècada dels vint. A més, va escriure *Festa* (1926), un conjunt de descripcions centrades en els «encierros» de Pamplona, que inclou referències a Sant Sebastià, on Hemingway va respirar l'ambient ciclista de la Volta al País Basc³. D'alguna manera,

1. S. GASCH, *París, 1940*. Barcelona: Editorial Selecta, 1956, p. 150.

2. A. RIDING, *Y siguió la fiesta: la vida cultural en el París ocupado por los nazis*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011.

3. E. HEMINGWAY, *Fiesta*. Barcelona: Penguin Random House [Debol-sillo], 2013, p. 272-275.

França ha estat el bressol d'aquest esport que, pel fet de recórrer a l'ús de la màquina, es pot considerar com quelcom inequívocament modern. Així es van organitzar curses clàssiques que van tenir la capital de França com a punt de sortida i arribada, fins que el 1903 es va començar a disputar el *Tour*, una iniciativa de *L'Auto*, una publicació de qui agafaria l'any 1919 el color groc del *maillot* de líder⁴.

Hemingway i els espectacles esportius

Les cròniques sobre París ens diuen que la capital de França era una festa molt abans que els americans arribessin poc després de la Gran Guerra. Les festes privades que organitzaven els ianquis a París, ja fos en els caus dels artistes, en els cafès o en els cabarets-*dancings* segons el deixant de la bohèmia finisecular, contrastaven amb les festes populars als carrers organitzades per les autoritats franceses en ocasió del 14 de juliol, que fomentaven l'esperit patriòtic malmès després de la Primera Guerra Mundial.

En el moment que Ernest Hemingway (1899-1961) va sojornar a París, la seva vida es repartia entre els cafès on escrivia i els hipòdroms on apostava. De fet, a París la disbauxa s'havia imposat des de mitjan segle XIX, gràcies als vents romàntics d'una joventut que vivia la bohèmia. És clar que la bicicleta va ser una màquina que va despertar l'interès de les avantguardes, de manera que els artistes es van fixar en aquest aparell que Ramon Casas va fer aparèixer en diferents pintures. Tal com ha indicat el professor Solé Blanch, els joves que van ser mobilitzats durant la Gran Guerra van bastir el «destí d'una generació

4. A. IZAGUIRRE, *Plomo en los bolsillos. Malandanzas, fanfarronadas, traiciones, alegrías, hazañas y sorpresas del Tour de Francia*. Madrid: Libros del K.O., 2013, p. 21.

perduda»⁵. Així es va trencar aquell miratge, segons el qual França vivia feliç abans de la guerra del 14, el temps de *La Belle Époque*, un món de seguretats falses i aparents.

John Glassco —un canadenc amb afanys literaris— descriu l'ambient de disbauxa d'aquella alegria continuada amb festes particulars que es perllongaven durant tres i quatre dies, i en què amb dòlars a la butxaca tot era possible: amants, jocs d'atzar, apostes, drogues, pornografia, espectacles, begudes etíliques, malalties venèries, etc. París, per als americans, era sinònim d'alliberament i transgressió, per bé que molts anaven a buscar la inspiració com George Gershwin, que va compondre *An American in Paris*, obra simfònica estrenada el 1928. Amb altres paraules: París era un bordell autoritzat on tot —si més no abans del crack de 1929— resultava barat⁶.

Un esperit esportiu com Hemingway, que vestia xandall com els boxadors, no va oblidar les manifestacions esportives i així adquiria publicacions especialitzades per estudiar les possibilitats de victòria dels diferents cavalls, alguns dels quals eren drogats pels propietaris. La vida era alegre, eren joves feliços —«però llavors no ho sabíem»⁷— i l'alcohol circulava amb abundància, cosa que contrastava amb les limitacions de la llei seca americana. Després de perdre a les apostes hípiques, un amic li va fer descobrir el món del ciclisme; les carreres als velòdroms. Hemingway comenta l'ampli ventall de possibilitats dels programes de les carreres ciclistes, on els accidents eren freqüents. A *París era*

5. J. SOLÉ BLANCH, «L'educació sentimental d'una joventut perduda: fragments de vida bohèmia del París finisecular i la Gran Guerra», *Temps d'Educació*, 39, (2010): 269-280.

6. J. GLASSCO, *Memorias de Montparnasse*. Madrid: Alfaguara, 2008, p. 121.

7. E. HEMINGWAY, *París era una festa*. Barcelona: Penguin Random House [Debolsillo], 2015, p. 184.

una festa recull la mort en el velòdrom de Gustave Ganay, el 23 d'agost de 1926⁸.

En conjunt, la literatura de Hemingway —titllada a voltes d'infantil— transmet una visió un xic tràgica de la vida que no té res a veure amb el París festiu que hom podria deduir d'una primera aproximació a aquells anys vint, una època d'aparent felicitat en què va arribar a la majoria d'edat una generació perduda per la guerra, segons la facècia de Gertrude Stein: els joves que havien retornat del front bèl·lic integraven una generació perduda⁹. Simptomàticament l'any 1935 apareixia el llibre *Una generació destruïda per la guerra*, un aplec d'escenes viscudes pel soldat alemany Eric Maria Remarque, descrites en el seu famós llibre *Res de Nou a l'Oest* (1929)¹⁰. Ben bé es pot dir que aquella generació més que perduda va ser destruïda per la guerra.

Malaparte, el ciclisme com a metàfora

Entre aquests joves podem esmentar Curzio Malaparte (1898-1957), un esperit afrancesat que tot i les vel·leïtats feixistes se sentia un membre més de la generació del 14. En els fronts de la Gran Guerra havia lluitat contra els alemanys i va patir greus lesions pulmonars per culpa dels gasos que van precipitar la seva mort. Amb el pas del temps es va convertir en un intel·lectual camaleònic, per bé que es va vantar d'haver estat confinat pel feixisme i, per tant, d'haver estat un opositor al règim de Mussolini, al qual va donar suport durant anys.

8. *Ibidem*, p. 59.

9. *Ibidem*, p. 61-69.

10. *Una generació destruïda per la guerra*. Narració d'escenes viscudes pel soldat alemany Eric Maria Remarque i descrites en el seu famós llibre «Res de Nou a l'Oest». Una traducció íntegra i directa de l'alemany per Joan Alavedra. Badalona: Proa, 1925.

Malaparte va tornar a París després de la Segona Guerra Mundial i llavors, entre 1947 i 1948, va escriure un diari on es defensa de les acusacions de col·laboracionista amb el feixisme i on descriu el declivi d'Europa i constata que França està perduda i acabada¹¹. Tot i això, el París de la postguerra del 45 va continuar sent una festa i així Malaparte segueix una vida de dandi. Probablement, el París que va trobar el 1947 confirma la decadència francesa, la falta d'una identitat forta després dels cataclismes de les dues guerres mundials, una lluita que encara es veuria reflectida en el Tour que es corria per equips nacionals —un signe ben modern que poc té a veure amb el protagonisme postmodern dels sponsors— i que no es va disputar entre els anys 1940 i 1946, és a dir, durant 7 edicions. L'any 1950, Bartali es va retirar juntament amb l'equip italià de la carrera durant la dotzena etapa Saint-Gaudens-Perpinyà, el 26 de juliol, després de ser acusat d'haver provocat la caiguda del francès Jean Robic.

Al cap i a la fi, la bicicleta —precedent de la motocicleta i de l'automòbil— és una mostra més de la modernitat per bé que alguns campions com Bartali reflecteixin els valors del món d'ahir, aquell univers que es va esquerdar després de 1918 i que es va liquidar definitivament després de 1945. No obstant això, Gino Bartali va guanyar les edicions del Tour de 1938 i 1948, mentre que Fausto Coppi ho va fer en les de 1949 i 1952. Les comparances entre ambdós ciclistes són constants, ja que representaven coses ben diferents en aquella Itàlia sacsejada pels esdeveniments polítics: Coppi era el progressista, que trenca amb els convencionalismes socials en abandonar la seva família per una dona casada — la Dama Bianca— amb el consegüent terrabastall mediàtic

11. C. MALAPARTE, *Diario de un extranjero en París*. Barcelona: Tusquets editores, 2014, p. 77.

en una època que no acceptava el divorci i repudiava l'adulteri. Mentrestant, Bartali exemplificava l'home del passat, de la tradició, que prega i dona gràcies a Déu¹².

Coppi, signe dels nous temps

Fou llavors quan Malaparte poc abans de l'inici del Tour de 1947, quan s'acabava d'instal·lar a París, va publicar un breu text sobre les *Deux visages de l'Italie, Coppi et Bartali*. Als ulls de Malaparte, Bartali patentitza l'home religiós, pietós i metafísic, el campió que Mussolini va utilitzar per a major glòria de la Itàlia feixista, mentre que Coppi simbolitza la modernitat secular i mecànica, l'home que no vol saber res d'hipocresies i cinismes. «Coppi est le champion du monde nouveau enfanté par la guerre et par la libération: il représente l'esprit rationnel, scientifique, le cynisme, l'ironie, le scepticisme de la nouvelle Europe, le manque d'imagination des nouvelles générations, leur *credo* matérialiste»¹³.

Si Bartali és humà i confia en Déu, Coppi és una màquina, una mena de motor anunciat pel futurisme que només confiava en les pròpies forces. Si Bartali —tot i ser toscà— representa el món agrari i rural del Sud d'Itàlia —aquell ambient que Carlo Levi va descriure a *Crist s'ha aturat a Èboli* (1945), on el ciclisme apareix com una sortida perquè els joves abandonin la pobresa— Coppi és l'home nou, identificat amb el Nord d'Itàlia, el que correspon a la indústria i al progrés, és a dir, a la burgesia llombarda i la Fiat torinesa.

12. A. IZAGUIRRE, *Plomo en los bolsillos. Malandanzas, fanfarronadas, traiciones, alegrías, hazañas y sorpresas del Tour de Francia*, op. cit., p. 73

13. C. MALAPARTE, *Les deux visages de l'Italie. Coppi et Bartali*. Paris: Bernard Pascuito éd., 2007, p. 40.

El Tour de 1952 marca el triomf definitiu de Coppi en un equip que els integra ambdós, Coppi i Bartali, sense oblidar Magni, gràcies als esforços del director tècnic Alfredo Binda. En la crònica que escriu Mario Fossati queda clar que Coppi —el guanyador del Tour de 1952— era el campió modern, tal com confirma que fos primer també al Giro d'aquell any amb Magni en el segon lloc i Bartali en el cinquè¹⁴. Enfront de Coppi, Bartali —terciari carmelita— mostra els valors cristians i així no sobta que salvés moltes vides de l'Holocaust d'una manera silenciosa i exemplar.

L'edició d'aquell Tour de 1952 va començar a Brest el 25 de juny i va acabar a París el 19 de juliol, després d'una llarga etapa entre Vichy i la capital. Així s'unien aquelles dues visions de França, l'eterna de París i la col·laboracionista de Vichy. A més de vencedor, Coppi va guanyar cinc etapes i el premi de la muntanya, mentre que Bartali va ser quart a la general. També Itàlia va ocupar el primer lloc en la classificació per equips. Amb la victòria de Coppi, tot i el fracàs rotund de l'equip francès, París tornava a ser una festa que entronitzava un «campió únic», l'home modern, l'home-màquina preludi del cyborg, una mena de superhome que entrava en la llegenda en uns temps nihilistes i post-metafísics d'una Europa que s'ho havia venut tot, el cos, l'ànima i la pell. No obstant això, i com en l'escena cinematogràfica de Casablanca (1942), sempre ens quedarà París, toujours Paris, la ciutat més turística del món que, a més a més, corona els campions com Fausto Coppi, un signe dels nous temps postmoderns o, si es vol, hipermoderns, és a dir, més moderns que mai.

14. M. FOSSATI, *El Tour de Francia. Fausto Coppi hacia la gloria*. Madrid: Gallo Nero, 2015, p. 121.

TEMPS DE FESTA

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ

Societat Catalana de Filosofia – Universitat de Barcelona

Per començar, dos fets recents. El primer el protagonista John R. Searle fa pocs dies quan en l'entrevista que li va fer el diari *Ara*, per la seva vinguda a la Càtedra Ferrater Mora, va dir: «La realitat humana és consciència, intencionalitat, llenguatge, lliure albir, ètica, estètica... [...]. Els diners, les propietats, els governs, els matrimonis, les festes, el llenguatge». El segon és la traducció al castellà del llibre *El aroma del tiempo* de Byung-Chul Han. Un llibre sobre el temps i la vida que relacionem amb Searle perquè tot allò que ell ha posat en l'esfera del «món humà» és temporal. I és que, en paraules de Pere Salabert, «l'ésser és temps humanitzat per la consciència dels records».

A partir de l'estudi de l'obra de Heidegger, Byung-Chul Han, posa sobre la taula molts dels problemes que es relacionen amb allò que Searle ha posat com a elements definidors de la vida humana i arriba, finalment, al problema que actualment hi ha entre el temps de treball i el temps d'oci per veure com amb l'empobriment del temps s'ha empobrit la vida humana, fent una afirmació sobre la singularitat de la festa: «los días festivos tienen otro significado muy distinto. No son días libres de trabajo. Son un tiempo de oración y de ocio, y tienen su propio significado. El calendario medieval no es un mero contar los días. En su fundamento subyace

un relato, en el que los días festivos construyen estaciones narrativas. Son puntos fijos en el fluir del tiempo que anudan esta narrativa, para que no se escurra. Construyen fragmentos temporales que dividen el tiempo y le dan ritmo»¹. És clar que per afirmar això no cal anar a l'època medieval. Vinguin als Països Catalans. Aquesta vivència qualitativa del temps a través de la festa és una de les nostres singularitats i un dels nostres màxims valors.

Aquests dos fets mostren que cal penetrar en la consciència a través de la noció de temps i des d'allò concret que dramatitza la festa. Com veuen, sobre la taula hi tenim un grapat de fets interessants i de conceptes que, quan els relacionem amb la festa, adquireixen un àmbit de reflexió interessant i necessari. De fet, com bé saben, a la dècada del 1970 (pels avenços tecnològics i els canvis econòmics i socials) la festa era a punt de desaparèixer. Era una cosa anacrònica, però a les dues dècades posteriors la festa ha crescut i ha agafat un paper important en la cultura catalana². Per què? Aquesta és una pregunta que cal resoldre adequadament³.

1. Byung-Chul HAN, *El aroma del tiempo*, Barcelona: Herder, 2015, p. 127.

2. Dues dades que ho exemplifiquen, en relació a la ciutat de Barcelona, són les 33 colles de geganters i les sis colles de castelleres que hi ha en l'actualitat a la capital de Catalunya (a banda de la resta d'elements del seguici festiu).

3. Sense entrar en una anàlisi del que ha passat en festes majors de poblacions com Mataró, Tarragona o Vilanova i la Geltrú i Barcelona (per esmentar casos ben diversos de puixança significativa els darrers 30 anys), i sense entrar a discernir sobre l'impacte del fet casteller i del món dels Balls i de les Colles de Diables (que han resituat l'antic paper de la sardana), podem posar com a exemple singular i aclaridor del que volem presentar el cas de la japonesa Yuko Iwase, qui, després de conèixer el món casteller, va estudiar antropologia i ha fet una tesi doctoral sobre els castells. Un cas que interessa perquè, a banda de la seva percepció dels

Per a nosaltres es tracta d'una rehabilitació de l'antiga noció aristotèlica d'oci. Ens expliquem: en la societat contemporània, filla de la modernitat, el temps es divideix en temps de treball i temps de consum. L'oci és consum i el consum és: 1/ «autoproducció»! (com des de fa uns anys estudia Marie-Anne Dujarier), treball no remunerat del consumidor en pro de la productivitat de les empreses (hom es compra i s'imprimeix les entrades i els bitllets d'avió, consulta els comptes d'estalvi *on-line*, es munta els mobles d'IKEA es posa la gasolina al cotxe (així les empreses redueixen despeses). I és 2/ creació de parcs temàtics i realitats virtuals. Una fugida cap al món de la ficció. Per tant, en el «temps de consum» o bé dediquem el diumenge a anar a comprar a grans àrees comercials, o bé anem a parcs temàtics o fem de turistes o bé ens dediquem a tasques d'autoproducció. Aleshores, la festa? No pertany al temps d'oci. I no pertany al món del treball. Què és el temps-de-festa? Té un rol diferenciat del temps-de-treball i del temps-d'oci. I és un rol que hem de relacionar amb dues nocions gregues (de vida mediterrània): la d'oci i la de misteri. Primer, sabem que per Aristòtil en la vida hi ha el temps d'oci (*skhole*) i el temps sense oci (*a-skhole*), el primer és el de la tranquil·litat i el segon aquell en què no hi ha tranquil·litat. L'un és el de la llibertat i l'altre el del treball que ens aferra a les necessitats pecuniàries. L'oci és aquell que ens obre a les activitats lliures que són les pròpies de l'home lliure, el qual es dedica a desplegar el plaer, les accions belles i polítiques, la teoria,

valors i de les emocions que desperta fer castells (ella en fa amb la Colla Vella dels Xiquets de Valls), constata com per a la generació del seu sogre (és casada amb un català, tot i que viuen al Japó), els castells eren una cosa de poble, rural i antiga. Però quan hi va participar, amb ella i per ella, va ser el primer d'emocionar-se. (Vegeu: *El Periódico de Catalunya*, 10 de setembre de 2015).

la diversió i la contemplació⁴. Per tant, l'oci és ben diferent en aquell moment i avui⁵. Segon, sabem que la festa posa en pràctica una litúrgia que és un ritual que sacralitza el temps. Per què? Perquè expressa el misteri de la vida i una cosmogonia. «Misteri» és un mot d'origen grec que implica dues coses: primer, que allò que se'ns mostra no és tot el que hi ha ni tot el que hi pot haver. Segon, que allò que se'ns mostra a través de l'expressió és un «sagrament». I això vol dir que és un signe sensible d'un efecte espiritual, és a dir, que informa, forma i transforma el nostre mode d'ésser. I és que la festa, la dansa, la música i l'art ensenyen i permeten habitar la realitat. Només cal que mirem danses tan arrelades a casa nostra com els Balls de Cercolets, els Balls de Gitanes i els Balls de Valencians i, tots ells, els posem en relació amb altres com la Tarantel·la Napolitana. Conjunt de danses arcaïques estretament emparentades i plenes de simbolismes⁶. El temps-de-festa el trobem arrelat en aquest dos conceptes arcaïcs, i ben viu a casa nostra, proporcionant sentit i valor a la vida humana a partir de la seva qualificació del calendari. La festa és un dimensió fonamental de la vida individual i col·lectiva.

4. Vegeu: ARISTÒTIL, *Política* (1333a - 1338b) i *Ètica nicomaquea* (1095b). Aquesta noció d'oci, que se situa entre el treball i la inactivitat, l'heretà l'època medieval i, Sant Agustí, per exemple, parla de l'«otium».

5. No és debades que del mot *skhole* també en vingui «escola». Ja en l'època contemporània l'han rellegit autors com el sociòleg Pierre Bourdieu o l'economista Throstein Veblen per tornar-lo a posar en circulació dins una societat contemporània que ha perdut la vivència que es produeix en la festa catalana.

6. Vegeu: Joan CUSCÓ, «300 anys del Ball de Cercolets.» *El 3 de Vuit*, Vilafranca del Penedès, 28 d'agost de 2015.

Reflexions sobre la festa

A la Catalunya contemporània l'interès per la festa ha estat ben viu. Des de perspectives, inquietuds i ideologies ben diverses la intel·lectualitat catalana s'ha ocupat constantment de la festa: Manuel Milà i Fontanals, Gaietà Vidal i Valenciano, Tomàs Carreras Artau, Pere Bohigas, Pere Grases, Rodolf Llorens... Evidentment, no entrarem a veure què han fet tots aquest autors relacionats amb la filosofia a Catalunya, però cal remarcar la constància de l'interès. Començarem per veure el lligam entre la festa i el temps, cosa que ens porta a la pregunta que hem formulat sobre el sentit i el valor de la festa en la cultura catalana d'avui. La noció de temps és capital per comprendre la realitat i la vida, la natura i la cultura. I també el desplaçament de la forma d'ésser que anomenem «humana» i, com ha notat i anotat Ferrater Mora, adquireix un sentit especial en la festa a través del que definim com a «tradicció». L'ésser esdevé humà *a través* i *en* el temps. El temps permet la quantificació i la qualificació de la vida humana, com ho expressa la festa. Ho va intuir bé Gadamer en relacionar l'experiència de la bellesa amb la vivència de la festa. Fet i fet, la vida humana es mou en dos calendaris que són fonamentals per a la festa: el cicle solar (amb els solsticis) i el cicle lunar (hereu de les societats agràries), els quals en la festa se solapen i es creen uns moments en què l'espai que habitem és sacralitzat (en el sentit ampli del terme). És a dir, moments en què es transforma la nostra percepció i es posa en escena un imaginari en el qual allò individual i allò col·lectiu, nacional i local, nacional i universal (com passat, present i futur) s'entrellacen. En aquells moments en què el temps adquireix aroma.

D'altra banda, la festa trenca amb el temps quotidià o productiu (tant el de treball com el de consum) i, en fer-ho, genera noves formes de sociabilitat i sentit de pertinença i de cohesió (per la seva transversalitat). En la festa la tradició actua com un tipus de continuïtat que és un procés

de creativitat, lent però constant. Un dels processos a través dels quals actua és la transformació del temps-històric en temps-mite convertint fets i personatges històrics en memòria compartida a través de la llegenda. Un exemple del segle XIX són els Balls de Serrallonga (encara ben vius), dos exemples actuals són la Fil·loxera de l'Infern / Festa des Vermar (que organitzen els Dimonis de Binissalem) i la Festa de la Fil·loxera (que es fa a Sant Sadurní d'Anoia) i les celebracions dels fets històrics del 1714 a partir de representacions festives en poblacions com Sant Quintí de Mediona i Olesa de Montserrat.⁷ I un cas excepcional el localitzem l'any 1954 quan Alexandre Cirici Pellicer participa en la creació dels gegants i nans de Caldes. Uns gegants de fisonomia romànica concebuts per recordar l'època en què es va fundar el país i que personifiquen la força i la gràcia. La força amb tots els colors de la terra i una espasa i un llibre de la llei sabent que la força només es pot exercir supeditada a la llei (ell). La Gràcia vesteix els colors del cel i del dia (amb la nit i els núvols). I porta l'almorratxa que perfuma la vida. I uns nans irònics i grotescos que representen la gent que habita el país, amb les seves qualitats i defectes. Són tipus psicològics: els ètics (a qui agrada l'acció), els estètics (a qui agrada o mou la sensibilitat) i els dialèctics (que responen al pensament). I de cada tipus hi ha: el bo i el dolent. Dels ètics, l'enamorat i el colèric; dels estètics, el poeta i el concupiscent; i dels dialèctics, el savi i el sofista. I el savi i el sofista els encarnen: Eugeni d'Ors i Miguel de Unamuno. I com que són dos personatges que no li agradaven gaire —a Cirici Pellicer—, a d'Ors el caracte-

7. Aquestes són la festa de «El Mata-degolla» i la «Festa dels Miquelets», respectivament. Cal dir que actualment i seguint l'exemple dels antics Balls Parlats i del teatre de carrer, arreu del país es fan festes iberes i medievals i, sobretot, la Festa del Renaixement de Tortosa.

ritza un color verd pujat, que és el color de la bilis, i el cap d'Unamuno és un cap de mussol⁸.

Una definició de la tradició-com-a-continuitat-de-la-creativitat la trobem a *Les formes de la vida catalana* (1944), de Josep Ferrater Mora: «El català se sent segur de si mateix quan té consciència del que està fent [...]. Catalunya és substancialment tradicionalista, si per tradicionalista entenem, no una doctrina, sinó una forma de vida, això és, una manera de respectar el passat [...]. Aspirar a la continuïtat de la vida significa primordialment voler que la vida tingui sentit [...] Continuïtat dins la vida individual i continuïtat dins la vida col·lectiva s'impliquen»⁹. La vida és moviment i complexitat. I la continuïtat no és una evolució lineal sinó, moltes vegades, desconcertant; molt propera al que avui coneixem dels sistemes vius d'alta complexitat. És una construcció sense treva en què el passat i el futur es coimpliquen i es transformen. «Passa amb els actes que tenen tradició, que prolonguen i alhora absorbeixen el passat, el mateix que amb una frase truncada a la qual s'incorporen successivament nous elements. Aquests elements no poden juxtaposar-se a l'atzar; es troben, en certa manera, condicionats pels anteriors. [...] En lloc de limitar-se a ampliar la frase, l'omple de noves significacions abans totalment insospitades. [...] Una vida humana així edificada canvia sense treva. [...] La vida no serà ja aleshores una sèrie de fugisseres i ràpides espurnes, sinó un foc molt semblant al foc de què ens parlava Heràclit: un foc eternament vivent, que s'encén amb mesura i s'apaga amb mesura»¹⁰. Una mesu-

8. Vegeu: AADD, *Homenatge de Catalunya a Alexandre Cirici. (1914-1983)*, Barcelona: Ajuntament de Barcelona / Universitat de Barcelona, 1984.

9. Josep FERRATER MORA, *Les formes de la vida catalana*, Barcelona: Edicions 62, 2012, p. 48-49.

10. *Ibidem*, p. 43-44.

ra que oscil·la entre el romanticisme i l'utilitarisme, que és una manera de gestionar l'herència transformant-la (mantenint-la viva) i que justifica el que és justificable. Que la vida tingui sentit-compartit. Aquestes quatre ratlles de Ferrater servirien per fer una tesi doctoral sencera, ben gruixuda i ben sucosa (diguem-ne pantagruèlica). No ho farem, tranquils. Acotarem les paraules per tractar de la importància de la tradició-com-a-continuïtat-de-la-creativitat (que és la definició que manta vegada hem repetit) i de la importància de la sociabilitat lligada a la festa. Abans de començar, però, deixem ben clares les imatges plàstiques que ens acompanyen. Si Ferrater i Mora posà com a símbol de la cultura i de la tradició la Sardana (pel mestratge rebut de d'Ors però amb calçador), per nosaltres cal canviar-la. Si del que es tracta és del «foc d'Heràclit», hem de posar com a imatge els Castellers (com ben encertadament van veure Pujols, Ynglada, Dalí...). Per això i perquè són la màxima expressió del model festiu del Penedès i Camp de Tarragona, que és el que s'ha implantat amb èxit arreu de la cultura catalana (i en algunes parts del món). Amb la singularitat del País Valencià, en què la implantació de les Muixerangues ha fet el seu paper vital.

En el transcurs de les darreres dècades hem dedicat molt de temps i esforç a buscar dates i més dates sobre tot el que envolta la festa. Cada poble volia ser el primer i el més antic en tot i cada investigador donar la notícia més sonada. Certament, cal saber-ne el màxim perquè per cada mínima intervenció cal tenir tot el que puguem a l'abast, i més. Però ho hem fet amb afany erudit i garrepa, egoista i amb poca traça. Això ens ha portat a una de les frases de Ferrater que pot semblar més incomprendible, aquella segons la qual el futur i el passat es transformen. I és ben bé així: hem reinventat un munt de coses fent veure que eren «autèntiques» i hem «tergiversat» i canviat el passat a gust i a cor que vols a partir de falses veritats, de paraules infames i de veritats a

mitges (a vegades amb bona fe i altres amb molta mala llet). En la vida cultural passa com en la memòria individual: els records mai no són literals i sovint hi ha autoengany. I les paraules del present han canviat el seu passat i, també, el seu futur. El problema brosta quan el temps-d'oci actual penetra el temps-de-festa i fa que oblidem el simbolisme (la densitat i l'aroma) inherent al temps-de-festa, essent aquest un efecte molt actual en què han primat nocions com «participació» i «passar-s'ho bé», al preu que sigui. Per tant, la festa és, també, un difícil equilibri entre seny i rauxa (que ho és entre les nocions d'oci, antiga i contemporània).

Festa, sociabilitat, identitat

Una altra frase interessant és la de la «continuïtat dins la vida individual i col·lectiva». La festa és un trencament de la vida quotidiana (dels seus horaris, de les formes de relació, dels carrers....) i és aquest trencament el que permet la continuïtat de la comunitat, el rebrostar de la consciència individual i col·lectiva, és a dir, la possibilitat de donar sentit a la nostra forma de viure i d'ésser. Un exemple nítid el trobem en la comunitat catalana del Quebec. Al Casal Català s'hi va crear una colla castellera després que un quebequès fes una estada a Barcelona i participés de la colla dels Castellers de Gràcia. En crear una colla allà, a l'altre costat de l'Atlàntic, va fer, potser sense voler-ho, que es produís una reactivació de la comunitat catalana i catalanòfila del Quebec, com conta Èric Viladrich, responsable del programa d'estudis catalans de la Universitat de Mont-real (ARA, 19/08/2013).

Viure la tradició i actuar-hi i estudiar-la ha de ser per comprendre millor la nostra manera de viure. Per fer que el passat no sigui alguna cosa llunyana i morta, sinó una possibilitat real. El folklore és un nus on s'hi relliguen molts passats. El folklore són aquelles expressions que permeten

obrir-nos a la festa i a la comunitat, sortir de la individualitat per ser-membres. Si el treball diari separa i disgrega, la festa fa tot el contrari. Ho deien els bons amics de la recent creada Muixeranga de Vinaròs en una entrevista: «formar part d'una muixeranga dóna la sensació que formes part d'un ens on tots i totes tenim una funció important, des de la persona més xicoteta fins a la més gran. Tots units amb l'objectiu comú d'alçar una estructura humana [...]. Les muixeranges [...] tenen una funcionalitat festiva [...] i aquesta visió festiva és per a nosaltres un tant revolucionària en el sentit que no discrimina per raons de sexe, d'edat, de cultura, religió ni fins i tot polítiques.» (Lacalamanda.com; 16/07/2013).

Saber fer festa és un art, els antics ho sabien bé. I la solemnitat de la festa és, d'una banda, el silenci i, de l'altra l'espetec potent del tro, de les campanes i de les gralles. Vegeu els castellers a plaça: la solemnitat és el silenci quan la construcció puja, inseparable de l'espigueta de la gralla que l'acompassa. La festa és, també, una activitat i un retorn, la intensitat i la continuïtat d'allò que fuig. Per això ens uneix i per això, en paraules de Gadamer (que bé subscriu Ferrater): «*tradició* no vol dir mera conservació, sinó *transmissió*. I la transmissió no implica deixar intacte el vell, limitar-se a conservar l'antic, sinó aprendre a concebre-ho i a dir-ho en cada present»¹¹. És una doble activitat. Molt difícil. Transmetre també és traduir d'una generació a una altra.

La transmissió (que és memòria) és la clau de volta i aquesta ha de ser molt exigent, sigui oral o escrita, com la trobem en els cants polifònics renaixentistes ben vius en terres d'Itàlia. Però no només hi ha transmissió en el retorn. El retorn també és sociabilitat (de la família, dels amics...).

11. Hans-Georg GADAMER, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós / ICE / UAB, 2010, p. 116

Retorn a la vila, a la infantesa, als vells amics... Un retorn que es produeix en nivells fins i tot insospitats: sopars d'exballadors de les comparses, de les parelles dels organitzadors, tertúlies i debats, assaigs als carrers, «concerts» i «rutes pels bars»... L'expressió ho diu ben clar i català: tota cuca viu! Hi ha una sociabilitat multitransversal i hom fa mocadors, samarretes i tot tipus d'elements identificatius. Esmorzars, dinars, sopars i moltes hores a peu dret (abans i durant la festa). La festa és una manera de viure i mostra formes de viure (no se celebra de la mateixa manera a Sitges que a Vilafranca o a Vilanova i la Geltrú). Hi ha coses que, tot i la proximitat i la pertinença a un mateix model, no es poden trasplantar d'un poble a un altre. Són la idiosincràsia de cada festa. Cal viure-les des de dins. A més, en els mesos de juliol, agost i setembre a Catalunya es produeix un fenomen curiós: és l'esclat de les festes majors, que podríem dir que comencen amb la Patum de Berga per Corpus i acaben per la Misericòrdia a Reus (o la Mercè a Barcelona). O, si ho volen, per Sant Jordi arreu i fins a Santa Tecla (a Tarragona i a Sitges), que pel cas és el mateix. Aquest és un fet que no passa en altres països. Ho copsà bé l'Eugeni Xammar en anar a l'exili l'any 1939. És allò d'anar de vacances després de la festa major del poble o d'anar de festa en festa intentat ser-ne molt més que un simple espectador-turista.

Breu conclusió

Hem vist una sèrie d'elements que creen identitat col·lectiva i participació (amb ús d'elements simbòlics), que actuen com a rituals de pas (les rutes de bars o fer-se responsable d'un Ball de Bastons...), com el temps de festa genera noves dinàmiques socials transversals i disposa d'elements únics per fer-ho: els àpats i el beure (com les begudes etíliques de cada festa), la sàtira social (Diables i

Balls Parlats)... El temps-de-festa és una vivència directa de la cultura. Els qui en participen no són consumidors. I la festa viu envoltada de creativitat (i d'un patrimoni immaterial de gran vàlua artística, històrica i simbòlica) i genera experiències estètiques importants. El temps-de-festa és el mur de l'entropia del temps-productiu (de treball i d'oci) de la societat neocapitalista. Per això remet a una visió d'oci lligada a la filosofia d'Aristòtil i al pensament medieval, i a una visió de la qualitat del temps vinculada a la qualitat de la vida com han volgut rehabilitar pensadors contemporanis (Pujols, Bourdieu, Veblen...). Mostra el lligam entre temps i vida i la constitució temporal del mode d'ésser humà. I en la festa aquest lligam adquireix un alt valor afegit a partir, moltes vegades, de rituals simples (com la ballada de la Jota dels Gegants de Valls, després de Completes per la festa major de Sant Joan, o el toc de músiques emblemàtiques, com els Goigs a Sant Fèlix a Vilafranca, els pasdobles Amparito Roca i El Bequetero a Tarragona, Mataró i Sitges)... La festa és una experiència de la bellesa i dels plaers, sense mediadors ni mediacions. Un encaix singular entre identitat individual i col·lectiva; i local i nacional¹². Un nus temporal entre el temps físic (els cicles de la natura, la vivència del cos...), el temps cultural (els rituals, els costums....) i el temps humà (èxtasi emocional, sociabilitat intergeneracional i interclassista...). És un nus temporal en què la creativitat, la representació i l'expressió adquireixen vida (a través de l'herència, de la repetició...). Una creació de sentit del temps i una negació de la monotonia. És una creació més èpica que lírica a través de l'amistat (com a filia) i de

12. La festa manté aquell caràcter de les antigues celebracions a Dionís, com a presentació i representació del ritual. Vegeu: Pere SALABERT, *La màquina del teatre. Per a una biografia del teatre*, Lleida: Punctum i Master Universitari en Estudis Teatral, 2013, p. 13-18.

l'erotisme i del desig. I coparticipa en la plenitud del temps humà, que hem dividit en tres grans àmbits, a través d'un estret lligam entre música, festa i poetització (diguem-ne creació d'un imaginari simbòlic i legendari compartit) de la vida.



L'ESTRUCTURA TEMPORAL DE LA FESTIVITAT D'ANY NOU COMA MODEL ALTERNATIU A LA TEMPORALITAT KAIROLÒGICA HEIDEGGERIANA

JOAN GONZÁLEZ-GUARDIOLA
Universitat de les Illes Balears

El programa filosòfic de Heidegger que desemboca a *Ésser i Temps*, però que ja s'està duent a terme durant la dècada dels anys 20, consisteix a tornar a plantejar la qüestió del sentit de l'ésser a través d'una sèrie d'investigacions hermenèutiques sobre uns llocs textuais determinats en els quals s'hauria de destacar allò que Heidegger anomena «indicacions formals de la facticitat». Com ens suggereix Gadamer, cada vegada que Heidegger parla de «facticitat», podríem substituir-ho aproximadament per «inconceptuabilitat»¹. Però allò inconceptualitzable, allò de l'experiència que no pot ser expressat a través de conceptes, sí que pot ser «formalment» indicat. Que la indicació formal de la facticitat desemboqui en llocs textuais que impliquen interpretacions sobre la comprensió del temps és perfectament solidari amb el sentit de la tesi general heideggeriana segons la qual el sentit de l'ésser descansa sempre sobre el sentit del temps. L'exemple paradigmàtic que posa Heideg-

1. Veg. GADAMER, 2002, p. 328ss.

ger d'aquesta indicació formal de la facticitat és l'estructura kairològica del temps tal com la trobaríem en la primera carta de Pau als de Tessalònica. Aquest text, redactat tan sols 20 anys després de la mort de Crist, aproximadament cap a l'any 50 dC, suposa el testimoni escrit més antic del cristianisme. La significació ontològica del model paulí rau, segons Heidegger, en la força de l'advertència contra la relaxació (potser més que contra la desesperança) que està generant en les comunitats cristianes primitives la demora de la parusia: «Quan la gent es pensi que tot està tranquil i en pau, aleshores, de sobte (*aifnídion*), els caurà damunt la devastació, com els dolors a la dona embarassada, i no se'n podran escapar» (1Te, 5, 3). «De sobte» és la paraula fonamental en la interpretació heideggeriana del model paulí, ja que suposa una desvalorització de la cronometria com a confiança en el món: no valen càlculs ni mesures respecte a la vinguda del Dia del Senyor, només el manteniment de la vida en la vetlla i la sobrietat (1Te, 5, 6), com si l'extraordinari pogués irrompre en qualsevol moment².

Heidegger apunta contra la «pau i la tranquil·litat» (*ei-réne kaí aspháleia*) que alguns membres de la comunitat de Tessalònica «afirmen» (*ôtan légein*). Aquesta «pau i tranquil·litat» s'associen amb el comportament mundanal (*welthaften Verhalten*), que no porta en si mateix cap motiu per al desassossec³. Aquesta «pau i seguretat» afirmada per alguns membres de la comunitat de Tessalònica serà associada amb l'absorció del *Dasein* en les coses del món com a conducta significativa de la caiguda (*Verfallen*), tal com serà caracteritzada posteriorment a *Ésser i Temps*⁴. De la mateixa manera que la conducta inautèntica (*uneigent-*

2. GA 60, § [26], p. 102.

3. GA 60, § [26], p. 103.

4. *SuZ*, § [27], p. 126.

lich) del *Dasein* en la seva absorció en les coses del món ha de ser superada per una resolució precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) que apunta cap a la seva possibilitat més elevada d'existència (que en Heidegger no resultarà ser altra cosa que la mort)⁵, la «pau i seguretat» en la que inautènticament s'han relaxat els tessalonicencs serà interrompuda per la vinguda del Dia del Senyor «com un lladre a la nit». Segons Heidegger, aquest «nucli temporal» fort de la carta de Pau als tessalonicencs és una experiència prèvia i fundant (*grundlegend*) respecte a problemes «metafísics» com el de l'eternitat de Déu, que la filosofia medieval tendirà a privilegiar, i ajuda a ressituar el problema escatològic com el centre de la vida cristiana⁶. La primera indicació formal de la facticitat de la vivència cristiana de la temporalitat és doncs, segons Heidegger, la interrupció kairològica, que motiva tot un programa vital de vida en la vetlla i la sobrietat. Parafraçant Johann Baptist Metz, Heidegger semblaria coincidir en el fet que «religió és igual a interrupció»⁷.

Ara bé, podem interrogar-nos: ¿per què aquesta interrupció ha de ser kairològica i anticronomètrica? ¿Per què ha d'estar tan fortament mancada d'elements cosmològics i ha d'esdevenir tan fortament «antropologitzada»? ¿En quina situació deixa una determinació tan rígida del nucli temporal fort del cristianisme cap a la kairologia a un concepte tan important com el de la festa? ¿On queda la interrupció de la

5. *SuZ*, § [60], p. 298.

6. Aquesta «re-escatologització» de la teologia estava en el programa de la teologia protestant de l'època, i la fixació d'aquestes categories heideggerianes en la interpretació de les cartes de Pau tindrà una forta influència en la teologia existencial de R. Bultmann.

7. J. B. METZ, 1979, p. 180. A les *Tesis extemporànies sobre l'apocalíptica* de Metz d'aquest text es troba un intent interessant de re-escatologització de la teologia (projecte sovint abordat des de posicions protestants) a partir de claus interpretatives catòliques.

vida, no kairològica, sinó festiva? ¿Com podem interpretar que la majoria d'esdeveniments que interrompen la marxa de la nostra vida siguin celebracions religioses? ¿O és que no són aquestes celebracions religioses prou dignes de ser considerades «interrupcions», i s'acaben també dissolent en la vida mundana? ¿Són les festes «interrupcions» de la vida que està absorbida en la cura, o han acabat sent una mera extensió d'aquesta cura a través del concepte del descans?

Massa preguntes per afrontar-les en aquesta breu intervenció. Amb tot, no les volem afrontar metodològicament des d'una lectura dedicada a assenyalar les possibles insuficiències de la interpretació heideggeriana de la carta de Pau⁸. Volem, al contrari, presentar un model alternatiu d'«indicació formal de la facticitat» que rescati el sentit originari i fundant de l'experiència de la cronometria i de la mundanitat tot ubicant-les com a condicions de possibilitat de la interrupció festiva. Trobarem aquesta indicació formal de la facticitat en el model de la celebració primordial de la Festa d'Any Nou.

* * *

Un dels conceptes clau de la història del calendari és el d'any. La idea ontològica de l'any és la d'una unitat de la di-

8. Ens dedicarem tan sols a indicar algunes d'aquestes possibles insuficiències: (a) la interpretació heideggeriana inverteix, tant en importància com en l'ordre de la interpretació, les dues preguntes que inquieten la comunitat: (1) la preocupació pels que ja s'estan morint sense veure l'arribada de la parusia, que es presumia imminent, (2) la preocupació pel moment (*kairos*) de l'arribada de la parusia. Heidegger posa tot l'èmfasi en la segona de les preocupacions, fent de la primera una simple derivació subordinada. De fet, alguns intèrprets proposen que tot el fragment de 5, 1-11 podria correspondre a un estrat redaccional posterior, un afegit de l'escola paulina, sobre la immediatesa de la parusia tal com es tro-

versitat dels cicles sota un de sol que els engloba; és la idea d'un *cicle dels cicles* a partir de la mesura del qual obtenim l'orientació respecte a tots els altres. L'any és el primer cicle llarg a conquerir; el cicle del món constituït com a tal. La constitució d'aquest cicle implica dificultats tècniques molt considerables, i una extraordinària tasca d'acumulació de dades necessària durant força generacions per acabar constituint un calendari anual més o menys regular i sòlid; fet que, com a tal, i de manera definitiva, no es completarà fins a la modernitat⁹.

ba al fragment justament anterior (4, 13-18), tot expressant la primera inquietud (veg. per exemple Vidal, 2006, p. 106; Piñero, 2015, p. 109). Això ens obligaria a llegir la preocupació pel moment com una preocupació *segona* respecte a la primera, la preocupació pels morts que no han assistit a la parusia. Però més enllà de precisions filològiques, que Heidegger justament podria adduir com a secundàries a la «cosa» pensada en la interpretació fenomenològica adequada del sentit de la temporalitat cristiana, aquí la secundarietat redaccional sí que sembla presentar una secundarietat en l'estructura de la temporalitat: la preocupació pels *altres* passaria per davant de la inquietud solipsista pel *kairos*, pel moment de la vinguda, que en un primer moment no seria, en la fe, motiu de cap interrogació. **(b)** Heidegger no sembla tenir en compte l'expressió doble, única en tot el corpus textual de Pau, que s'empra per referir-se a la vinguda del Dia del Senyor: el text parla de «temps i moments» (*tón chrónon kaí tón khairón*). Per què aquesta doble fórmula? Què fa que el text de Pau hagi de distingir, per única vegada en totes les cartes paulines (un Pau que acostuma a reiterar expressions a mode de «fòrmules»), els «temps» dels «moments»? Quina relació hi hauria entre els dos conceptes aquí posats junts? Si el «temps» refereix al temps mètric, i el *kairos* és el temps qualitatiu i propici, la despreocupació ho és respecte a ambdós. Quina vinculació hi ha entre ambdós perquè Pau els posi junts, tot indicant que d'això és *del que no s'han de preocupar*? Algú esperaria com a mínim el plantejament d'aquesta especificitat textual en una interpretació de quelcom tan rellevant com la indicació formal de la temporalitat cristiana...

9. Hem dedicat tota una investigació a explicar acuradament la «història de sentit» d'aquest procés; veg. GONZÁLEZ GUARDIOLA, 2007.

La idea ontològica de l'any és la de tancament i unitat de processos temporals de natura força diversa¹⁰. Hi ha certa associació entre la idea del món i aquesta estructura del «cicle de cicles» que implica la seva unitat. Això és el que sembla deduir-se de la significació ontològica de l'any en els rituals d'Any Nou de pràcticament la totalitat de civilitzacions arcaïques. L'estructura d'aquests rituals d'Any Nou ha estat ben estudiada per Eliade com a element important de la seva tesi de l'etern retorn com a substrat de l'ontologia arcaica. En el cas de l'any, explica Eliade, es presenta una enorme diversitat de rituals d'Any Nou, diversitat en la qual es comparteixen, però, algunes estructures comunes: la regeneració de l'Any és la regeneració del món, que entra en decadència i prepara el seu proper renaixement¹¹; això enllaça la fi de l'any amb la fi del món i amb la repetició de l'acte cosmogònic en la nit en la qual s'inaugura l'Any Nou: en la cerimònia d'Any Nou s'assisteix per tant a l'inici del món, que ressorgeix de les seves cendres i repeteix el seu acte de constitució¹². Eliade afirma:

10. No ens atrevim a dir de tots els cicles de la *physis*, perquè, com veurem, no acostuma a haver-hi una idea d'exhaustivitat ni d'excessiva exactitud en el sentit de l'any de l'ontologia arcaica, malgrat haver-hi indiscutibles proves que permeten associar l'any a alguna idea de «tancament» i unitat de diverses complexitats cícliques.

11. Eliade associa l'Any Nou amb l'aixecament del tabú de la nova collita, que així és proclamada comestible i inofensiva per a la comunitat. Això explica que en les comunitats basades en el conreu de diverses espècies, que tenen maduresa en diferents estacions, assistim a diverses celebracions d'Any Nou. Amb tot, la idea ontològica de l'any és la de tancament i la d'unitat de processos temporals de natura força diversa.

12. La idea de l'associació entre l'any (temps) i el món (espai) està força ben documentada en una enorme diversitat de cultures. En moltes llengües de poblacions aborígens d'Amèrica del Nord, els conceptes d'any i món es diuen amb la mateixa paraula. Els yokut diuen: «el món ha passat» per expressar que ha passat un any. Els yuki tenen una estructura

«Una regeneració periòdica del temps pressuposa, de forma més o menys explícita, una creació nova, és a dir, una repetició de l'acte cosmogònic... Els nombrosos exemples analitzats mostren clarament que l'expulsió anual dels pecats, malalties i dimonis és en realitat una temptativa de restauració, encara que sigui momentània, del temps mític i primordial, del temps pur, el de l'instant de la creació. Tot Any Nou és tornar a reprendre el temps en el seu començament, és a dir, una repetició de la cosmogonia. Els combats rituals entre els dos grups de figurants, la presència dels morts, les saturnals i les orgies són altres elements que denoten, per diverses raons, que a la finalització de l'any i a l'espera de l'Any Nou es repeteixen els moments mítics del pas del caos a la cosmogonia.»¹³

Per això, l'Any Nou és (com, per altra banda, la pràctica totalitat de festes) epifania de la repetició. «La creació del món es reproduïx cada any», escriu Eliade. El ritual d'Any Nou pot ser considerat com una conjura contra la precarietat de la constitució mundana: no s'hi espera simplement la re-constitució del món en la repetició dels ritmes de l'any,

similar amb la paraula *Terra*. Quan ha passat un any, diuen: «la Terra ha passat» (ELIADE, 1998, p. 56). L'arquitectura és sovint també un bon indicador d'aquesta concepció: alguns edificis són autèntiques representacions espacials del calendari. Alguns exemples d'això els trobem, per exemple, a la Xina, on la *ming-t'ang*, o casa del calendari, es compon d'una base quadrada (com la terra) i un sostre circular disposat com el cel, on se senyalen les variacions en les posicions del calendari. Naumann comenta que la casa del calendari és, al mateix temps, una casa del món (NAUMANN, 1999, p. 40). A l'Índia, l'associació entre Prajapati, déu de la creació, i l'any, és sovint reiterada (veg. *Brhadaranyaka Upanixad*, 1.5. 15-16), i el *Shatapatha Brâmana* (X, 4, 2,2) assenyalava que «aquest Prajapati, l'Any, està format per 720 dies i nits; per això l'altar té 360 pedres de tancament i 360 maons». En el taoisme, «el Buf del Cel fa una revolució completa en un any» (MASPERO, 2001, p. 510).

13. M. ELIADE, 2000, p. 60.

com si aquesta re-constitució estigués ja assegurada, sinó que se la demana i se la reclama mitjançant l'acció ritual¹⁴.

El ritual mateix ens dona la pista per respondre contra quin terror desmundanitzador es formula la necessitat de fixar i mesurar l'any: el terror que el temps que ha de venir no repeteixi, en la seva forma, el temps que ja ha estat. Jacques Attali ho ha explicat força bé: «A tot arreu, segons els mites i les llengües, el futur és perillós si no és repetició del passat. La possibilitat d'enunciar un futur com un re-

14. Aquesta estructura temporal es conserva des dels estrats més arcaics fins als sistemes religiosos de les primeres civilitzacions complexes, tot i que aquesta conservació adopta formes diferents. En el cas de Mesopotàmia, la vinculació entre l'any i el món s'interpreta des del determinisme que implica la interdependència entre les vides humanes i els cossos astrals, en la seva doble articulació, política i cosmològica. Bottéro descriu així la celebració babilònica de l'Any Nou: «Todo giraba fundamentalmente alrededor de la imagen de un nuevo comienzo universal: renovación del poder del rey, pero sobre todo de la gran aventura de la creación del mundo y de los hombres, después de la formidable victoria que había valido a Marduk su promoción. Como si en el pensamiento de esas gentes todo fuera radicalmente frágil y perecedero, en dependencia constante de la acción soberana de los dioses, hasta el punto de que sólo su intervención, perpetuamente repetida, podía impedir que las cosas perecieran y desaparecieran. El mundo comenzaba de nuevo verdaderamente con el año, en una sucesión de ciclos anuales, y éste es un aspecto que hay que retener de la visión religiosa de los antiguos mesopotamios: más bien, sin duda, un sentimiento confuso, ligado a su profunda convicción de dependencia total, que una teoría definida como tal», BOTTÉRO, 2001, p. 191. Frankfort assenyala encertadament que l'anietat mesopotàmica respecte a la festivitat d'Any Nou és bastant específica respecte a altres grans civilitzacions, com l'egípcia, atès que en el ritual mesopotàmic la festivitat es divideix en dues parts diferenciades: un primer cicle, culminat pel dia de la primera determinació del destí (8 de Nisan), de significació més estrictament cosmològica, i un segon cicle, culminat pel dia de la segona determinació del destí (12 de Nisan), de determinació més específicament política (veg. FRANKFORT, 1976, p. 347). Però això no vol dir que Egípte desconeguï el sentit de la vinculació entre el calendari

torn al passat és condició per a la supervivència del grup»¹⁵. Aquest «que el temps que ha de venir no repeteixi en la seva forma el temps que ja ha estat», és el que anomenem *irreversibilitat*. Així doncs, el ritual d'Any Nou es conjura contra la irreversibilitat. Eliade considerava aquesta acció ritual, que es conjura contra la irreversibilitat fonamentada en un «terror a la història»¹⁶ present arreu en el cas dels éssers humans arcaics.

i el món, sinó que l'interpreta d'una altra manera. Frankfort assenyala que «los egipcios estaban expuestos a dudas y temores con respecto a sus propios destinos personales, especialmente en lo que se refería a la supervivencia tras la muerte, pero estaban totalmente seguros del destino de la sociedad. Su mundo estático no ofrecía la posibilidad de un nuevo comienzo verdadero, y para ellos nunca existió un día de la expiación ni una determinación del destino» (*ibid.*, p. 351). En el cas egipci, la finalització de l'any no és la finalització del món, però la persistència del món és la persistència del calendari, fins i tot més enllà de la mort individual. És la relació inversa a Mesopotàmia, però amb aquesta inversió la relació entre periodització temporal-món no només és present, sinó que fins i tot és subratllada. Un exemple clàssic d'això és el sostre funerari de la cambra de Senmut, que inclou un calendari per guiar el difunt a través dels anys i dels mesos. Per a una anàlisi de la cambra de Senmut, veg. GIEDION, 1992, p. 149 i ss.

15. ATTALI, 2001, p. 20 i ss. Això justifica, segons Attali, la riquesa i complexitat del temps del passat en l'estructura de les llengües arcaiques, contrastada amb l'absoluta falta de relleu dels usos del futur.

16. Potser no del tot afortunada perquè aboleix de base qualsevol matisació entre els conceptes de *història* i *facticitat*, generant a vegades confusions en l'aplicació de la terminologia. Òbviament, la proposició «la temporalitat arcaica, arquetípica i antihistòrica proveeix d'una defensa contra la història» predica l'anterioritat de la història com a ofensa respecte a l'existència defensiva d'aquesta temporalitat, a primera vista, originària. Així, la història no pot ser entesa com quelcom posterior a la temporalitat arcaica, sinó, com a mínim, com el seu coetani des del principi dels temps. Si s'ha d'entendre d'aquesta manera, no entenem altra cosa per *història* que la *Geworfenheit* heideggeriana, i això significa un ús completament nou del terme *història* que pot moure a confusió en

Si és necessària una regeneració del temps, és perquè s'associa l'aparició i l'augment dels fenòmens irreversibles i no detectats amb una degradació del temps que desemboca en irreversibilitats degradants. Rappaport associa metafòricament l'experiència de l'home arcaic respecte a la irreversibilitat amb la segona llei de la termodinàmica com a principi de l'entropia: la funció de la reversibilitat dels rituals és mantenir la recurrència de processos que, deixats de la seva mà, «avançarien en línia recta cap a la degradació ambiental, els problemes socials, l'anarquia política i fins i tot l'aniquilació biològica»¹⁷. Així, quan ens referim a la irreversibilitat no ens estem referint a un concepte originàriament neutre, destinat a tenir un paper merament formal. Al contrari, formalitzar el concepte de *irreversibilitat* (buidant-lo mitjançant definicions neutres com la de vivència que allò que ja no és no tornarà a ser) condueix a neutralitzar-lo de manera que s'obri tant a la degradació com al progrés, quan el cert és que prèviament al fet que l'experiència de la irreversibilitat es comprngui for-

l'aplicació clàssica del concepte de *història* com a mode d'existir que té el seu origen en els profetes d'Israel en el món judeocristià i en Heròdot i Tucídides en el món clàssic, per no parlar d'una nova fundació del mode de ser històric del segle XVIII amb el naixement de la història com a ciència oposada a les ciències naturals. Massa naixements de la història potser com per poder trobar algun sentit clar i distint al concepte.

17. RAPPAPORT, 2001, p. 275. Creiem que té raó Rappaport contra Evans-Pritchard quan afirma que, en el cas de l'home arcaic, «de hecho, la experiencia dominante dentro de la irreversibilidad es de pérdida más que de ganancia o victoria a medida que los seres humanos —por lo menos aquellos que superan cierta edad— van siendo cada vez más conscientes de que están perdiendo sus vidas un día tras otro y que los días son cada vez más cortos» (2001, p. 272). La idea d'entropia té, en el cas de l'home arcaic, més importància que la de progrés a l'hora d'associar-se amb la irreversibilitat, contra el que havia defensat EVANS-PRITCHARD (1992).

malment, ja ha estat viscuda, en el cas de l'home arcaic, com a degradació i com a violència; com a violència de la neutralitat contra allò constituït. Aquesta precomprensió de la irreversibilitat com a degradació i violència contra allò constituït només pot ser entesa des del context ontològic segons el qual és la mateixa constitució del món el que està en joc en la temporalitat calendària.

Per comprendre per què la irreversibilitat ja ha estat sempre interpretada, en el cas de la concepció arcaica del temps, com una degradació, cal comprendre molt clarament que afegeix la forma de l'any, entesa com el tancament de les perioditzacions necessàries per l'heure-se-les humà amb el món, respecte a la seva no-existència prèvia. El que afegeix la forma de l'any respecte a la seva no-existència prèvia és la possibilitat d'un marc absolut com a cicle dels cicles que possibilita el coneixement definitiu del ritme del viure en la seva simetria amb el ritme del món. La forma de l'any possibilita el coneixement del ritme del viure en la seva simetria amb el ritme del món. La forma de l'any, com a idea de tancament dels cicles, ubica a tots aquests entre si en un marc d'orientació¹⁸. Però el cicle mateix de l'any no té altre

18. També el demiürg platònic del Timeu necessita d'una mesura clara (*métron enargés*) en la qual els moviments diversos dels planetes «es completen simultàniament i arriben al seu punt inicial» (39d4-6), que és quan culmina el Gran Any Còsmic. Aquest any còsmic és trobat per l'home en la natura a partir de la seva creació per part del demiürg com una possibilitat del seu habitar el món, i no pas creat per l'home mateix artificialment, però això no ha d'entendre's, com molt bé ha assenyalat Blumenberg, en el sentit que en l'acció demiúrgica es manifesti una teleologia humana. L'orientació humana no és l'objectiu de la constitució de l'Any Còsmic per part del demiürg, com se segueix del fet que només uns pocs són capaços de comprendre els moviments dels astres. Però Blumenberg exagera potser la seva interpretació segons la qual la mesura de l'Any Còsmic és absolutament inaccessible i oculta (Blumenberg, 1998,

de si respecte al qual ubicar-se o trobar orientació: la seva finalització és una finalització definitiva del món. Si l'any és el cycle dels cycles, o el marc de tots els altres cycles, tota la resta de cycles guarda una relació d'intratemporalitat respecte a ell, però ell no guarda una relació d'intratemporalitat respecte a cap: per això la seva finalització torna a situar l'home enfront de la precarietat de la constitució del món, abocant-lo al desconegut, i per això és necessària l'acció ritual regeneradora de l'any-món.¹⁹ La constitució de l'any-món assenyala el límit temporal de la mundanitat coneguda. És d'aquesta estructura temporal que sorgeix el terror a la irreversibilitat.

A mode de conclusió: aquest terror a la irreversibilitat és, com a mínim, *tant expressió de la vida fàctica com la irrupció kairològica del Dia del Senyor*. Però a diferència d'aquest, en el terror a la irreversibilitat que conjura la fes-tivitat d'Any Nou per demanar la repetició de la cosmogènesi, *el món, i la seva constitució, no estan donats com a sobreentesos*. Quina de les dues indicacions formals de la facticitat hauria de disputar-se el lloc per la més originària comprensió de la temporalitat en la relació entre el *Dasein* i el món? A nosaltres ens sembla que la resposta hauria de quedar molt clara a partir de la simple comparació de les dues indicacions formals...

p. 103). El text platònic afirma, contra aquesta exageració, que «és possible comprendre», malgrat la dificultat, la simultaneïtat en la qual es completa el moviment de les vuit òrbites (39d).

19. Evidentment, tota aquesta comprensió implica un concepte de món «de sortida» decididament feble.

Bibliografía

- ATTALI, Jacques: *Historias del tiempo*, F.C.E., 2001, Buenos Aires.
- BLUMENBERG, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, 1998, Berlín.
- BOTTÉRO, Jean: *La religión más antigua: Mesopotamia*, Trotta, 2001. Madrid.
- ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza, 2000, Madrid.
- =, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, 1998, Barcelona.
- EVANS-PRITCHARD, E: *Los Nuer*, Anagrama, 1992, Barcelona.
- FRANKFORT, Henri: *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del oriente próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Alianza Universidad, 1976, Madrid.
- GADAMER, Hans-Georg: *Los caminos de Heidegger*, Herder, 2002, Barcelona.
- GIEDION, Sigfried: *El presente eterno: los comienzos de la arquitectura*, Alianza Forma, 1992, Madrid.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan: *La mesura del temps. Una investigació fenomenològica*, Barcelonesa d'Edicions, 2007, Barcelona.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, Tubinga.
- =, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Band 60, Klostermann, 1995.
- MASPERO, Henri: *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, 2000
- METZ, Johann Baptist: *La fe, en la historia y la sociedad*, Ediciones Cristiandad, 1979, Madrid.
- NAUMANN, Nelly: *Antiguos mitos japoneses*, Herder, 1999, Barcelona.

PIÑERO, Antonio: *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Trotta, 2015, Madrid.

RAPPAPORT: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge, 2001.

VIDAL, Senén: *El primer escrito cristiano. Texto bilingüe y comentario de 1 Tesalonicenses*, Sígueme, 2006, Salamanca.



L'ESPERIT APOL·LINI I DIONISIAC NIETZSCHE A LES FESTES DE BINISSALEM I DE SANT ANTONI DE PORTMANY

TERESA GUAL PARRONA

Universitat de les Illes Balears

Nietzsche distingeix l'esperit apol·lini i dionisiac a la seva primera obra, *El naixement de la tragèdia*, publicada l'any 1872 a Leipzig. Aquest dos elements, d'acord amb el jove Nietzsche, formen part de l'esperit humà i, sens dubte, també formen part de les celebracions. A la meua comunicació presentaré la distinció entre els déus i la seva manifestació a la festa. Com a exemple, explicaré com l'esperit dionisiac pot aparèixer a la festa del Vermar a Binissalem i a la festa del vi pagès a Eivissa.

Nietzsche va voler fer servir *El naixement de la tragèdia* com a tesi doctoral en resposta a la seva sobtada càtedra a la Universitat de Basilea, que li va ser concedida tot i que ni tan sols començà un doctorat. A la laberíntica i irònica obra, plena de màscares i trampes, va mostrar el seu primer canvi de transmutació de valors. De fet, un dels principals objectius de l'obra no és sinó intervenir al debat que hi ha al segle XIX en relació amb la cultura; ara bé, l'obra va més enllà. La primera part descriu el naixement de la tragèdia a partir de la unió de contraris entre Apol·lo i Dionís. La segona part reflexiona sobre el suïcidi de la tragèdia a causa

de la irrupció d'una nova força que Nietzsche associa a Sòcrates. Finalment, la tercera part analitza la situació de la crisi de la cultura moderna. La distinció apol·línia-dionisiaca nietzscheana forma part de la crítica de tota la història del pensament en totes les seves disciplines, així com la mentalitat espiritual i moral judeocristiana, la qual, per Nietzsche, es troba en total decadència.

Quant a la mencionada distinció, que tant va ser influïda per Schopenhauer i Wagner, és la contraposició que orienta el filòsof a crear el seu univers de contrastos. D'acord amb Nietzsche, els grecs, mitjançant la força dels mencionats fills de Zeus, varen aconseguir expressar què és el món gràcies a aquests impulsos oposats. És per això que Nietzsche assegura que no hi ha cap aparença dionisiaca sense un reflex apol·líni. Precisament, el filòsof considera que l'harmonia de contraris permet que l'esperit humà sigui tal cosa. Aleshores, ¿per què són forces contràries? «Apol·lo no podria viure sense Dionís!», assegura. Per una part, segons Nietzsche, Dionís, déu de la passió, manifesta allò regular, l'omnipotència de l'ésser, la voluntat que estripa l'individu; la voluntat irracional. Aquest esperit no forma part sempre de l'home, sinó que apareix súbitament en moments que podríem qualificar de clímax, de tràngol, d'èxtasi. Breument, es tracta d'un poderós desbordament de passió. En aquest sentit, per Nietzsche, cal destacar que si bé es tracta d'un moment de pèrdua de control no és, en absolut, dolent per a l'esperit, sinó tot el contrari. El fet que l'home tingui una revelació dionisiaca no és perjudicial, sinó tot el contrari: és necessari i bo per a l'ésser humà. En contrast, d'altra banda, apareix Apol·lo, que representa la raó i actua com un filtre o vel de perfecció, regularitat i bellesa. Així, allò apol·líni revela una tendència de l'individu cap a la puresa. Precisament, aquesta relació mostra que la tragèdia grega expressa el seu màxim esplendor artístic perquè aquest assoleix un equilibri entre els esmentats impulsos.

Per a Nietzsche, la mort de la tragèdia a partir del problema de Sòcrates és un esdeveniment singular, resultat dels elements contraposats. L'únic vertader heroi, segons el filòsof alemany, hauria de ser l'esperit dionisiac, però Apol·lo s'imposa a la mentalitat grega mitjançant la raó. És per això que la tragèdia grega va morir en el moment en el qual Eurípides va trivialitzar els seus personatges. Aleshores, breument, Sòcrates i la seva raó es varen proclamar com un *déu vertader*, imposant-se així a la figura de Dionís, fet que Nietzsche no va poder suportar. D'aquesta manera, triomfa l'individu teòric davant de l'individu tràgic.

Malgrat que Nietzsche considera que la despreciable raó socràtica s'imposa a l'esperit dionisiac, considera que es pot trobar la distinció a la festa. Tal dualitat apol·línia-dionisiaca no es troba tan sols a l'esperit artístic o intel·lectual de l'ésser humà, sinó que també la podem apreciar dintre de les celebracions culturals a les nostres societats. Metafòricament, el poder dionisiac és comparable a la força del motor d'un vaixell, ja que aquest possibilita que l'embarcació pugui navegar, però no pot controlar en quina direcció; la rectitud apol·línia, simbolitzada com el timó del vaixell, permet determinar-ne el rumb. Aquesta similitud és completament comparable a l'individu que forma part d'una festa. Precisament, l'home, d'una manera o altra, en relació amb la festa en qüestió i depenent de la seva actitud, té o pot tenir un moment de clímax, de diversió descontrolada, d'embriaguesa animal, però ràpidament apareix la voluntat apol·línia que, amb la seva rectitud, controla l'impuls dionisiac.

En relació amb aquest tema, consider que un exemple adequat per apreciar l'aparició d'aquest doble esperit són les festes del Vermar a Binissalem, Mallorca. La festa principal celebra el final de la collita del raïm, i hi participa un nombre important de gent. Les activitats que formen part de la festa són sopars a l'aire lliure, tast de vi, concursos de trepitjar i de llançament de raïm, etc. Els regidors de la festa

i el batle asseguruen que és una festa que combina tradició i modernitat, que té el seu origen a la cultura i a la tradició, i que està dirigida a un públic de totes les edats¹. També comenten que l'element estrella de la festa no és sinó, òbviament, el vi. Es tracta d'una celebració que pretenen que sigui popular i alegre, però també respectuosa. En aquest sentit, també trobam la unió entre Dionís i Apol·lo, respectivament. Els organitzadors i el batle pretenen organitzar una festa divertida, on el vi pot conduir el fester al moment d'embriaguesa, però és necessari que aparegui la voluntat apol·línica amb l'objectiu que, malgrat el vi, les persones han de ser correctes, respectuoses, sent la festa sana i educativa. Breument, el participant de la celebració pot tenir un moment d'embriaguesa només si, immediatament a continuació, apareix la figura d'Apol·lo. Si és el cas, la festa del Veremar serà apte per a joves i grans.

En relació amb l'esperit dionisiac, és interessant mencionar també la festa del vi pagès a Sant Antoni de Portmany, a Eivissa. El vi pagès és protagonista de la festa i producció típica del poble. La festa normalment és el segon dissabte de desembre i es tracta, principalment, d'un homenatge al déu Bacus o Dionís. Però no es beu només vi, ja que la qüestió de l'alimentació és igualment important en aquesta celebració. Es tracta d'un esdeveniment social que reuneix, aproximadament, unes 5 mil persones a Sant Mateu d'Albarca, municipi de Sant Antoni de Portmany —una població que no sobrepassa els 400 habitants—. A l'horabaixa comença el berenar a l'aire lliure, on se serveix menjar típic, tal com sobrassada i botifarra.

Definitivament considerer que Nietzsche sostindria que celebrar una festivitat amb vi facilita al fester a tenir un

1. Cf. programa d'actes de la festa del Veremar de l'11 al 27 de setembre de 2015.

moment de descontrol dionisiac. Per exemple, el vi de Sant Antoni és un vi intens i aspre que no s'acompanya només de bon menjar, sinó que habitualment s'organitza música i balls d'estil tan actual com folklòric. Així, vi i música poden proporcionar un moment de diversió, descontrol i èxtasi o, en altres paraules, poden conduir a un moment dionisiac a la festa. Però també és necessari que l'esperit apol·lini es manifesti a la festa i freni una conducta inadequada. Tal fet no es tracta d'una contradicció. Precisament, Nietzsche dirà: «Imaginem-nos ara com es va introduir, en aquest món erigit sobre l'aparença i la mesura, artificialment embridat, el so estàtic de les festes dionisiàques, embolicat en màgiques melodies cada vegada més seductores; i com a elles va prorrompre en plaer, dolor i coneixement la *desmesura* tota de la natura materialitzant-se en un intens crit escruixidor»².

És cert que les dues figures són totalment contràries, i és la contradicció la que permet l'harmonia de l'esperit humà. És evident que aquest pensament recorda l'harmonia de contraris d'Heràclit, els quals es troben en etern moviment. De fet, Heràclit va utilitzar la metàfora del vi *kykeon* (fragment 125) per explicar que el continu moviment de contraris és allò que fonamenta la vida i la realitat: per poder prendre aquesta beguda ancestral —i que encara es consumeix— és necessari remoure contínuament els ingredients, i si no es fa, s'espantia. Els ingredients són vi, aigua, farina, formatge de cabra i herbes. Crec que és interessant que, precisament, el *kykeon* s'utilitzava al clímax dels misteris d'Eleusis, és a dir, rituals d'iniciació per homenatjar els déus de l'agricultura, per trencar el sagrat dejuni. També es tracta d'una beguda que els pagesos apreciaven molt, i se li atribuïen propietats digestives. Podem trobar als texts homèrics (*Il·liada* XI, 638-641 i *Odissea* X, 234) mencions a aquesta beguda.

2. *Ibid.*

En conclusió, qualsevol celebració pot manifestar l'esperit apol·lini-dionisiac, però la festa del Vermar o la del vi pagès a Eivissa fan una al·lusió directa a Bacus o Dionís, déu del vi. A aquestes festes, com a moltes d'altres, hi poden aparèixer l'esperit vital, passional i obscur dionisiac, cosa que no s'ha de titllar, per part d'esperits *massa apol·linis* com a bàrbar o salvatge perquè allò *desmesurat* ha d'enfrontar-se a la mesura. «L'art dionisiac vol persuadir-nos del plaer lligat a l'existència; emperò no hem de cercar aquest plaer a les aparences, sinó darrere d'elles»³.

3. *Íbid.*, 109.



SOBRE EL SENTIT DE LA MÚSICA EN LA TRAGÈDIA GREGA

DIEGO MALQUORI

Universitat Ramon Llull

Les reflexions que presento en aquestes pàgines neixen d'una qüestió que em va plantejar fa temps Ignasi Roviró: per què la música i la festa estan intrínsecament connectades, fins al punt que no es pot entendre una festa sense la música?

Evidentment, una primera resposta apunta cap a l'element comunitari, tribal, o fins i tot orgiàstic, que en tota cultura està a la base de l'associació entre la música i la festa. De fet, com més ens allunyem de l'horitzó racional del logos, no solament en direcció del mite sinó en general d'aquelles cultures que privilegien un món simbòlic alternatiu al de la paraula, tant més aquest element es manifesta de manera evident. Havent passat una part important de la meua vida sota altres cels, he pogut veure en efecte com a la base de cada festa, de cada cerimònia religiosa, de cada ritual d'iniciació, de cada joc o de competició es troba inevitablement la música. Una música que no té únicament una funció de decoració, ni tan sols d'introducció a un suposat contingut veritable, sinó que compleix sovint una funció central: ja sigui per alliberar l'home dels frens del condicionament social, per elevar-ho a un nivell superior de la seva consciència, en direcció a una experiència mística, o simplement per manifestar aquell món de símbols que no

pot expressar-se únicament a través de les paraules, perquè necessita el *conjunt* de la paraula, del so, del moviment corporal i de l'acció. És el que he pogut viure en l'experiència d'un concert de música a l'Índia –un *happening*, diríem nosaltres, que dura dies sencers i que no es limita evidentment a escoltar immòbils unes persones que toquen un instrument–, en la cerimònia dels «voladors» a Mèxic –que uneix un ritual màgic, gairebé religiós, amb l'esperit d'un ritual d'iniciació o d'exhibició de valentia–, com també en una missa a la catedral de Taiohae, a les illes Marqueses, on un feligrès europeu podria tal vegada sentir-se molest –o comogut, segons els punts de vista– pel paper predominant de la música, i en general d'una gestualitat que va més enllà de la paraules. Totes elles, en efecte, manifestacions d'una «festa».

Així, com més ens allunyem de la nostra cultura, ens trobem desplaçats enfront d'aquesta compenetració de música, paraula i moviment. Com va escriure Nietzsche a *El drama musical grec*, «nosaltres, que ens hem criat sota l'influx de la grolleria artística moderna, sota l'aïllament de les arts, amb prou feines som ja capaços de gaudir junts el text i la música»¹. I no obstant això, és justament aquest l'origen del concepte grec *musiké*, i d'aquí del sentit de la tragèdia i del que aquesta representa per al desenvolupament del pensament occidental. Per això, per buscar una resposta a aquesta qüestió he decidit finalment rellegir algunes pàgines del *Naixement de la tragèdia*, de Nietzsche, per proposar alguns temes de reflexió sobre la relació entre la música i la festa, en el seu sentit més ampli.

El terme *música*, com és ben conegut, prové de la paraula grega *musiké*, pròpiament «art de les muses», origi-

1. F. NIETZSCHE, *El drama musical griego*, a *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2000, p. 209.

nalment referida al conjunt de música, dansa i poesia; un complex que en la Grècia arcaica era de fet indivisible. Però fins i tot al món clàssic la subordinació de la música a la paraula –que comença a manifestar-se amb la lírica literària al segle VII aC– no implica una importància menor per a la música, perquè text i música seguien formant un tot. La tragèdia grega constitueix un clar exemple d'aquesta relació indissoluble. Si ben de vegades és considerada principalment en l'àmbit de la literatura, per a alguns és en la música que es manifesta el seu significat més profund. És justament el cas de Nietzsche, que concep la tragèdia grega com el començament d'un camí que condueix fins a l'«obra d'art total», de Wagner, en la qual tornaria a manifestar-se aquest mateix esperit dionisiac que en la seva visió pot redimir l'home de la fe socràtica en el domini de la ciència i de la conseqüent aridesa artística de la seva època. Així, almenys, és com ell llegeix el *Tristan und Isolde*, on la compassió pel destí dels protagonistes ens salva del dolor primordial del món.

Nietzsche, com sabem, considera els elements apol·lini i dionisiac com a dos instints paral·lels i en oberta discordança, que finalment, «per un miraculós acte metafísic de la 'voluntat' hel·lènica, apareixen aparellats entre ells, i en aquest aparellament acaben engendrant l'obra d'art tan apol·línica com dionisiaca de la tragèdia àtica» (1, 42)². Apol·lo és el déu de l'harmonia, de l'equilibri de la forma, però al mateix temps de l'aparença i la il·lusió, mentre que Dionís, l'esperit del qual representa el desenfrenament i l'embriaguesa, constitueix l'essència més profunda de la tragèdia. Amb tot, és l'estreta compenetració d'aquests dos

2. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, o. c., p. 42. [En les següents cites d'aquesta obra indicaré en el text, entre parèntesis, el capítol i el número de pàgina de l'edició citada].

elements, d'aquests mons del somni i de l'embriaguesa, el que explica el sentiment «tràgic» dels grecs: «Aquesta reconciliació és el moment més important en la història del culte grec». (2, 50) En particular, Nietzsche atribueix a l'esperit dionisiac una funció ambivalent: d'una banda determina la pèrdua de les certeses individuals, de la possibilitat de sentir-se en connexió amb el propi jo i amb el món, però al mateix temps permet retrobar-se amb els elements vitals de la naturalesa, despertant així les forces més autèntiques de l'home. La tragèdia grega, per tant, no representa un alliberament *respecte a* l'element dionisiac, sinó precisament un alliberament *de* l'element dionisiac. És precisament gràcies a l'impuls dionisiac que l'home, d'artista, es converteix en obra d'art.

No obstant això, aquest alliberament no significa una eliminació de l'element apol·lini. Per a Nietzsche, al contrari, és solament gràcies a la reconciliació d'aquests dos elements, a «la pressió d'aquest tractat de pau», (2, 50) que es revela plenament el poder dionisiac, donant a aquells rituals orgiàstics primitius el significat de festivitats de redempció del món. «Només en elles aconseguen la naturalesa el seu goig artístic, només en elles l'esquinçada del *principium individuationis* es converteix en fenomen artístic». (2, 50-51) D'aquesta manera, com observa Giuseppe Di Giacomo, «l'esperit, el dionisiac en tant que invisible, per manifestar-se necessita el sensible, l'apol·lini en tant que visible»³.

Tornant ara al significat de la música en la tragèdia, és important observar que el triomf final de Dionís es dona quan totes les facultats simbòliques de l'home s'alliberen conjuntament per construir un nou món de símbols capaç

3. G. DI GIACOMO, «Postfazione», a *Alle origini dell'opera d'arte contemporanea*, Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 219.

d'expressar l'essència de l'home i de la naturalesa: «No només el simbolisme de la boca, del rostre, de la paraula, sinó el gest ple del ball, que mou rítmicament tots els membres. A més, de sobte les altres forces simbòliques, les de la música, creixen impetuosament, en forma de rítmica, dinàmica i harmonia» (2, 52). Per això Nietzsche cerca en el món tràgic dels grecs una manera de ser alternatiu al que representa el món simbòlic de la paraula: «Sota la màgia del dionisiac no només es renova l'aliança entre els humans: també la naturalesa alienada, hostil o subjugada celebra de nou la seva festa de reconciliació amb el seu fill perdut, l'home» (1, 45).

En definitiva, si l'home apol·lini és un espectador que contempla les imatges del món que l'artista ha creat per a ell, l'home dionisiac ha de 'construir el món', transformant-se ell mateix en obra d'art gràcies a l'estat d'embriaguesa de l'experiència tràgica. Es tracta evidentment d'una lectura que intenta justificar l'existència en tant que fenomen estètic, en un joc sense fi de construcció i de destrucció de les formes. El món dionisiac és destruït per la il·lusió apol·línica que amaga la veritable realitat de les coses. Però Dionís ressurgeix novament, afirmant la seva veritat sobre la il·lusió. I és justament a través de la música que s'afirma aquesta veritat. En particular, és el cor, símbol de la massa excitada per Dionís, que desvela aquells significats que la il·lusió apol·línica intenta amagar: «Hem de concebre la tragèdia grega com un cor dionisiac que una vegada i una altra es descarrega en un món apol·lini d'imatges. [...] hem comprès que, en el fons, l'escenari, juntament amb l'acció, va ser pensat originàriament només com una *visió*, que l'**única** 'realitat' és totalment el cor, el qual genera de si la visió i parla d'ella amb el simbolisme total del ball, de la música i de la paraula» (8, 87-88).

Justament d'aquesta visió neix la tragèdia grega, com a expressió d'un cor d'embogits que destrueix la pròpia subjectivitat en nom de la reconciliació amb la naturalesa

universal. D'aquí sorgeix la possibilitat d'una experiència estètica autèntica, l'única manera, en la visió de Nietzsche, de poder viure la pròpia vida. D'aquesta manera, el conjunt de música, paraula i acció que dona forma al «ritual» de la tragèdia grega pot llegir-se com un qüestionament de l'existència de l'home i de la seva relació amb la naturalesa. Una celebració de la vida i de la mort, de la pèrdua i del retrobament amb el propi «jo», del sentit de pertinença a una comunitat, a una cultura o a una manera d'entendre la vida. En una paraula: pot llegir-se com una «festa», abastant potser tots els sentits d'aquest concepte.



FESTEN (CELEBRACIÓ)

EMÍLIA OLIVÉ

Societat Catalana de Filosofia
(*eov43@telefonica.net*)

«Totes les famílies felices s'assemblen, però les infelices ho són cadascuna a la seva manera»
(*Anna Karèнина*, Tolstoi)

La pel·lícula *Festen* (1998) del realitzador Thomas Vinterberg ens explica que família i amics es reuneixen per celebrar el 60è aniversari del patriarca d'una nissaga de l'alta burgesia danesa, pare de 4 fills (un dels quals, germana bessona del protagonista, s'ha suïcidat fa escassament dos mesos). La festa transcorre en la mansió familiar (que és alhora un hotel), un lloc entre boscos, aïllat i aparentment idíl·lic. Tanmateix, la tragèdia esclata quan el germà gran (Christian) decideix revelar el secret familiar: ell i la seva germana (Linda) de petits van ser víctimes d'abusos sexuals per part del pare. El *sinistre* acaba d'irrompre enmig de la festa, allò que mai no havia de sortir de la intimitat de la llar surt a la llum i «l'àngel exterminador» s'ha posat en acció!

La pel·lícula està rodada seguint els 10 protocols del *Manifest Dogma 95*: un moviment cinematogràfic danès dels anys 90 que reivindica la concepció del cinema com a art i amb un clar compromís ètic. Dins d'aquests postulats d'un «cinema de tesi», *Festen* ens mostra que no hi ha res de «natural», en el sentit d'evident, ni en el discurs cine-

matogràfic usual (el nord-americà), ni tampoc en la família —entesa com a institució representativa de la societat. Ambdós elements (cinema i família) es fonamenten sobre un paradigma de *poder* prèviament donat i construeixen un relat social inqüestionat que tanmateix mistifica la realitat. La voluntat de Vinterberg és desvelar aquesta estructura de poder i aquestes formes de domini preestablertes que no s'expliciten mai.

Des de la perspectiva del «discurs cinematogràfic», *Festen* qüestiona obertament el mode de representació hegemònic i típicament burgès que segueix uns codis i uns gèneres convencionals prefixats pel *poder*, i que ha domesticat des de fa anys la nostra manera de mirar. És el *made in Hollywood* que ha imposat arreu un tipus de relat allunyat de la realitat i del compromís ètic i social, que abusa dels espais de ficció (decorats i escenografies), que explota sempre els mateixos gèneres estereotipats, que atorga rols estandarditzats als seus personatges (per exemple de gènere), que altera les convencions temporals i que rescata, sempre que pot, l'espectador amb un oportú final feliç. Contra aquesta forma de poder de la representació, *Dogma 95* vol posar el cine al servei de la «veritat», usant un discurs cinematogràfic que cerca el realisme del format documental, que defuig les ambicions tècniques i les posades en escena irreal. *Festen* està rodada càmera en mà i sense evitar els moviments inestables i bruscos (però expressius), amb so directe i sense música (de fons) i en localitzacions reals. De fet, és com si la càmera es colés durant les 24 hores que dura la vivència de la festa familiar i ens acompanyés en el procés de revelació de la veritat en temps real.

Des de la perspectiva del «discurs narratiu», el relat també arremet contra el *poder*, sobretot el patriarcal, present en la família i la societat. *Festen* és el revers més inquietant d'aquelles pel·lícules domèstiques (rodades en súper 8!) que mostren la cara més entranyable de la família durant

els seus rituals de celebració. Tota la pel·lícula es teixeix en una tensió contínua al voltant de la *festa d'aniversari* del patriarca: entre la seva consecució —com a repetició del ritual familiar que garanteix la continuïtat de *l'statu quo* i perpetua l'ocultació dels secrets familiars— i la seva ruptura —amb els discursos del primogènit que pretenen trencar les aparences i desvelar la veritat. La festa és el lloc on s'han de «salvar les aparences», però alhora és el lloc de la seva dislocació: és on els problemes no resolts i allò mai no dit emergeix amb crueltat (sabem que sovint les festes són l'ocasió del trencament de l'harmonia familiar). Totes les famílies (com la societat burgesa —i els estats) s'han construït a partir d'un relat fundacional que es normativitza i que els dóna coherència i continuïtat; i de fet la festa familiar amb els seu ritual (sopar, ball, bromes i discursos) està pensada per renovar i perpetuar la tradició. Però això mateix genera un residu, quelcom del qual mai no es parla perquè podria dinamitar el «relat oficial». *Festen* explica que aquesta és la tensió inquietant sobre la qual es fonamenten les estructures familiars i socials, i que quan aquesta tensió s'esquerda (per exemple, en plena celebració) emergeix el no-dit-fins-ara en la forma del *sinistre*, precisament perquè el secret aterridor que ens amenaça prové de la intimitat. I quin és el secret que uneix la família del film? Doncs possiblement el més sinistre de tots: el tabú de l'incest, la transgressió del qual posa en perill els llaços familiars i les relacions socials. Vinterberg retrata la pitjor de les relacions de dominació, la d'un pare despòtic, traumatitzat i obsedit per les relacions sexuals, abusador de dos dels seus 2 fills (bessons) i que compta amb la complicitat d'una esposa submissa i preocupada només pel manteniment de les aparences socials.

De fet, ambdós progenitors reproduïxen un model social propi de la burgesia benestant, subtilment violenta i autoritària. Si fem una lectura sociopolítica, la família es-

devé el mirall de les relacions de dominació que hi ha a la societat: la denúncia del domini del pare sobre els fills és alhora la crítica al domini de la burgesia sobre la classe treballadora i les minories ètniques (representats pel servei i el promès negre de la germana), que fan també seva la lluita emancipadora del fill. El rerefons del feixisme també hi està omnipresent, perquè un patriarca que fa llei de la seva voluntat, que considera que tots els membres de la família estan a la seva disposició, representa un feixisme on el dictador entén que el poble és una extensió de la seva voluntat i que la seva paraula (o necessitat) és *Diktat*.

Si atenem ara a la manera com es revela el secret familiar, la pel·lícula considera que desocultar la veritat no és un fenomen immediat, sinó que implica una recerca i un esdevenir-se processual, en el qual la paraula té una funció simbòlica fonamental: la paraula parlada i escrita té la funció de fer aparèixer en el discurs l'essencial, és el mecanisme per treure a la llum el passat i alliberar-nos-en (*Ordet*, de Dreyer, ressona en aquest ús de la paraula que ressuscita). Christian arriba a la celebració sol i decidit a desvelar el secret familiar en 3 discursos successius i concèntrics, cadascun dels quals ens va revelant una cara de la veritat i, a la manera de les intrigues de Hitchcock, acosta pas a pas el protagonista (i l'espectador) a la catarsi final. Però el protagonista s'assembla a Cassandra, i les seves paraules tampoc no són cregudes perquè representen una traïció a la família i als secrets que s'han de mantenir clausurats. En el primer discurs fa públics els anys d'abusos sexuals del pare cap a ell i la seva germana bessona (Linda), que fa 2 mesos que s'ha suïcidat; l'anomena «el conte de la veritat» i porta el títol inquietant: «Quan el pare es banyava» (l'aigua apareix com un segon element simbòlic perquè purifica i neteja de la brutícia moral: la banyera on se suïcidarà la germana; l'obsessió per la neteja del pare; l'aigua dels títols de crèdit al principi i al final de la pel·lícula...). El 2n i 3r discursos

acusen el pare d'assassinat i la mare de complicitat (respectivament) i, tot i que Christian compta amb el suport i l'ajut del servei (que també ha patit durant anys l'autoritarisme del pare), la reacció dels convidats i familiars és primer d'incredulitat (com si de fet res no s'hagués verbalitzat), i després —davant de l'horror creixent— desfermen tota la violència continguda fins aleshores: l'apallissen, agredeixen el servei i, com a colofó, tots els assistents ja beguts canten una cançó clarament racista dedicada al promès negre de la germana. Finalment, el desllorigador (el *McGuffing* hitchcockià) és la lectura d'una carta pòstuma de la germana morta on escriu: «El pare ha tornat a començar. Ara ho fa en somnis, però jo ja no puc més. Me'n vaig». La carta és la paraula que rescata i el que permet la catarsi i l'alliberament de les víctimes.

Ara bé, aquesta catarsi final ¿implica la superació de la relació de poder en el si de la institució familiar? A jutjar pel pla final de la pel·lícula sembla que no és així. Mentre el patriarca és convidat a abandonar la família (durant l'esmorzar del matí), es mostra un primer pla de Christian pensarós i enigmàtic, darrere del qual emergeix la figura de l'avi patern (que sabem que sempre s'ha comportat de manera tan autoritària com el seu fill), la qual cosa suggereix que la tradició tendeix a perpetuar-se, que és difícil enderrocar el poder (social i patriarcal) i que desvelar la veritat i denunciar l'opressió no significa sempre superar-les. Les tensions persisteixen en el si de la família i de la societat i, contra el que Hollywood ens té acostumats, aquesta celebració no acaba bé ni es tanca amb cap *happy end*.

A *Festen* no hi ha final feliç perquè ha mostrat el rostre del sinistre que es cova en les històries més familiars. *Sinistre* (segons Eugenio Trias a *El bell i el sinistre*) és allò que, havent de romandre ocult, tanmateix es manifesta; allò que tot i ser molt familiar i proper, esdevé incòmode i insuportable en revelar-se. A *Celebració* hi ha una tensió que

mai s'acaba de resoldre entre la intimitat familiar i el secret que la fa inhòspita, entre el poder i les relacions socials. En una paraula: *Festen* mostra el rostre més *Unheimlich* de les relacions familiars i socials: aquella «taca» que apareixia ja en les tragèdies gregues i que mai no s'arribava a netejar. Parafraçant Rilke (*Elegies de Duino*): «Algunes festes familiars (com aquesta) són el límit del sinistre que podem arribar a suportar».



LA FESTA I L'ESTÈTICA POSTMODERNA: COS, GÈNERE I IDENTITAT

RAQUEL CERCÓS I RAICHS

Universitat de Barcelona

Sense cabdell, sense cap fil daurat que ens assegurí un plàcid trajecte, ens submergim en el laberint conceptual de la festa. Tan bon punt creuem el seu llinar, una munió de camins i viarans donen fe de les múltiples interpretacions que, des dels diversos paradigmes i disciplines, han abordat la complexa i paradoxal naturalesa d'aquest fet estètic total.

Per tant, a l'hora de realitzar el nostre primer pas, haurérem de decidir, per exemple, si el que ens interessa és seguir les petjades del sociòleg Talcott-Parsons que, des de l'estructural-funcionalisme, va concebre la festa com a element normatiu i ritual destinat a l'establiment de relacions socials equilibrades a fi d'assolir la cohesió social, o emprendre el nostre recorregut a redós d'aquells paradigmes hereus del gir lingüístic caracteritzats no només per haver abordat la festa des de la interdisciplinarietat, sinó per destacar els aspectes performatius de creació de noves realitats simbòliques, tot atenent els elements marginals, disfuncionals i subversius que trastocquen l'ordre social.

Sens dubte la temàtica de la nostra comunicació ens impulsa a transitar per aquestes darreres sendes. Immersos en una cultura fragmentada i en un sistema econòmic i polític

que emfasitza l'individualisme, la multiplicitat d'identitats híbrides i heterogènies basades en el gènere, l'ètnia, o l'orientació sexual, esdevenen, ara, tolerades i celebrades. No cal dir, doncs, que els discursos postmoderns han permès l'emergència de l'era de les identitats¹.

Arribats a aquest punt, i amb la intenció de posar fil a l'agulla a la nostra singladura, considerem oportú dur a terme, en una primera instància, un retrat de caire sociològic de la festa. Seguidament, i gràcies als camins oberts per la *Queer Theory*, analitzarem les possibilitats subversives de la identitat. Per últim, transitarem per la sendera pedagògica a fi de copsar les noves formes de socialització estèticofestives i les seves conseqüències en l'educació.

Servint-nos de les possibilitats que ens ofereix un gran angular, l'escenari festiu actual resulta una amalgama de símbols i rituals de caire premodern, modern i postmodern. No en va, el professor Octavi Fullat², va utilitzar el concepte de *palimpsest* en un intent de caracteritzar una època on cap ortodòxia es pot adoptar sense irona, car totes les tradicions semblen retenir alguna validesa.

Si moltes de les nostres festes majors —rituals d'epifania, mort i resurrecció— ens traslladen al paradigma premodern; la refundació dels Jocs Olímpics —festa de l'esport per antonomàsia— de la mà de Pierre de Frédy, baró de Coubertin, adopta les premisses d'una modernitat caracteritzada per una incipient cultura de l'oci, on el cultiu de la llibertat, el desinterès, la diversió i el desenvolupament de la personalitat esdevindran les seves característiques essencials.

1. M. GAUCHET, *La religión en la democracia*. Barcelona: El cobre ediciones, 2003.

2. O. FULLAT, *El siglo postmoderno 1900-2001*. Barcelona: Crítica, 2002.

Com a exemple dels signes d'aquest temps postmetafísic, posthumà i postorgànic, destaquem les *raves*³, els *botellons*⁴ o els *happenings* —actes de culte amb altes dosis d'improvisació entorn a la idea de *performance*—, les arrels dels quals, i seguint la tesi de Rodrigo Larraín⁵, les trobem en el moviment *hippy* i els estudiants contestataris de Berkeley i París.

Nogensmenys, la Fira de la Música i les Arts de Woodstock celebrada l'any 1969 propicià l'emergència d'un univers musicalitzat. Al mateix temps, les revoltes juvenils guiades pels ideals de pau i amor, capgiraren la visió de la sexualitat i els rols de gènere tot obrint nous camins per l'alliberació de la consciència a partir de la psicodèlia.

L'univers festiu contemporani tampoc es podrà entendre sense destacar el desdibuixament de la frontera entre el dia i la nit amb l'aparició dels *after hours* o l'ús massiu de les xarxes socials com el *Facebook*, el *Twitter* o els *Whatsapp*, responsables de modificar no només la manera de comunicar-nos i, per tant, de pensar, sinó també d'articular nous

3. Festes multitudinàries on la música *tecno* i, en general, la música de primera matèria numèrica, il·lustren l'essència de la cibercultura, és a dir, com més universal, menys totalitzador, car tot tipus de músiques ètniques, religioses, clàssiques es mostregen, s'extreuen de la seva situació d'origen, es mesclen i es transformen i finalment s'ofereixen a una audiència compromesa amb un aprenentatge permanent. (P. LÉVY, *La cibercultura, el segon diluvi?*, Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya, 1998, p. 112).

4. El *botellón*, descrit per Artemio Baigorri com a conflicte postmodern, representa un fenomen de masses producte de la creativitat juvenil i expressió de refús de molts joves al consumisme implantat pels locals d'oci nocturn. (A. BAIGORRI, «El botellón: glocalizando un conflicto post-moderno», *Turismo, ocio y deporte: VIII Congreso de Sociología*, p. 111-130, 2004).

5. R. LARRAÍN, «La posmodernidad como obra de los *Hippies*», *Ars Brevis*, (1998): 137-148.

escenaris espaciotemporals i de convocatòria. De fet, cada vegada són més les activitats estèticofestives que sorgeixen de manera espontània, un clar exemple el tenim en el fenomen del *Flash mob*⁶ (multitud llampec) o *Smart mob* (multitud intel·ligent). No cal dir que ara, més que mai, ens trobem enfront d'una nova conceptualització de l'ésser humà. Parlem de *l'homo digitalis* o ciborg. Un híbrid de màquina i organisme —teoritzat per la feminista Dona Haraway⁷— capaç d'interaccionar amb el *hardware* i el *software*, creant simbiosis entre el pensament, la carn, l'electricitat i l'entorn exterior⁸.

Aquest *selfie* sociològic ens ha permès identificar, almenys, dues peculiaritats de la festa postmoderna: com a fenomen de fugida i alliberació de la vida quotidiana i com a crítica de la realitat en un intent de subversió de l'ordre social i creació de nous llenguatges i imaginaris. Com ja s'ha deixat palès en línies precedents, la darrera accepció devindrà focus de la nostra atenció.

Perquè a l'hora d'analitzar les activitats festives propiciades des dels moviments *queer* es posa de manifest la seva expressa intenció d'alterar i desplaçar les nocions naturalitzades de sexe i gènere responsables de sustentar l'hegemonia masculina i heterosexista. No oblidem que el terme *queer* és una injúria, d'aquí que tant les accions polítiques empreses pels seus representants, com en la producció dels seus discursos filosòfics s'adopti una posició crítica i con-

6. Grup d'individus (sense cap afiliació aparent) que es reuneixen simultàniament, transitòriament i voluntària en un espai públic per tal de realitzar accions simbòliques i després desaparèixer d'imprevist.

7. D. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1995.

8. D. KERCKHOVE, *Inteligencias en conexión, hacia una sociedad de la web*. Barcelona: Gedisa, 1999.

testatària vers efectes normatius i disciplinaris de tota formació identitària⁹.

Hereus del postestructuralisme francès, o més ben dit, fruit de les diverses interpretacions que des del continent americà es realitzaren de les tesis de Foucault, Derrida o Lacan¹⁰, la Teoria *Queer* sorgí a finals dels vuitanta per ampliar el camp dels estudis lèsbics i gais responsables de delimitar —a partir d'estudis empírics— la «diferència homosexual». Les reflexions teòriques provinents d'aquesta nova sensibilitat obriran el seu camp d'estudi no només a la multiplicitat de diferències sexuals, sinó també a les relacionades amb l'ètnia, la classe o el gènere.

Clau de volta de l'acció política, les reivindicacions de caràcter festiu serviren, tanmateix, per conformar un prolífic i complex corpus teòric. No endebades, gràcies a l'assistència a un festival de *drag-queens*, la filòsofa Judith Butler

9. Un dels grups activistes *queer* espanyol —el col·lectiu Hartzta— proposa la següent declaració de principis: «Somos sextrajeros. Somos extrajeros. Resistimos a lo humano, a ser persona, sujeto o individuo. Nuestro sexo es protésico, cibernético, precario, múltiple. Cuerpos que importan. Cuerpos que soportan. Cuerpos que sudan. Drogamos nuestros cuerpos, los operamos, los hormonamos, los modificamos. Resistimos con cuerpos transfronterizos, abyectos, sucios, raros. Resistimos al cuerpo médicopolicial [...] resistimos a la criminalización de l@s trabajador@s del sexo. Combatimos la matriz heterosexual, la lesbofobia, la homofobia y la transfobia institucionales. Okupamos el espacio de la asignación de género y sexo, y resistimos en los laboratorios» Hartzta (col·lectiu) «Desdramatizando nuestros DNIs», 2003, a <http://www.hartzta.com/dniqueer.htm> (consulta 18 de setembre de 2015).

10. La Teoria *Queer*, segons Tamsin Spargo, es fa ressò del llegat postestructuralista a partir dels models psicoanalítics de la identitat descentrada i inestable de Lacan, de la deconstrucció de les estructures conceptuals i lingüístiques binàries de Derrida i del model de discurs, de coneixement i de poder de Foucault. (T. SPARGO, *Foucault y la Teoría Queer*. Barcelona: Gedisa, 2004, p. 53).

—una de les màximes representants de la *Queer Theory*— concebí el gènere com a *performance*. Un vertader gir copernicà al desplaçar el gènere, dels postulats de la metafísica on es trobava inserit, als de l'estètica.

Però no ens avancem en els plantejaments de l'autora americana. Tal vegada seria més esclaridor abordar, en primera instància, una de les idees fortes a partir de la qual s'articularà el llibre *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* publicat als noranta i considerat el *vademecum* del postfeminisme. I és que per a Butler, s'hauria de concebre el gènere com la condició mínima d'intel·ligibilitat dels individus. Per tant, la deconstrucció d'aquest concepte es convertirà en una revisió general de la qüestió identitària.

De resultes d'aquesta premissa, el sexe biològic es considerarà una construcció cultural. Per aquesta raó, definir el gènere com a fenomen cultural del sexe i com a quelcom estable ja no tindrà sentit. És més, tal com anunciarà Butler, el sexe ha estat sempre gènere: «Quizá esta construcción llamada 'sexo' está tan culturalmente construida como el género, de hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal»¹¹.

A redós de les explicacions precedents, les categories de gènere i sexe s'entendran com a construccions discursives que s'inscriuen en els nostres cossos i en la nostra subjectivitat gràcies a la reiteració de normes reguladores de poder que produeixen allò que intenten descriure. El gènere esdevé així un acte performatiu¹², sotmès a tot tipus de coaccions,

11. J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 40.

12. Per entendre i contextualitzar la concepció de la identitat de gènere com el resultat de la repetició d'invocacions performatives de la

càstigs i sancions per a tots aquells que no el representen bé, ja sigui pels seus moviments corporals o per la seva opció sexual (recordem que a cada gènere se li especifica una sexualitat marcada per la heteronormativitat).

Tanmateix, la força del discurs performatiu de gènere mai esdevindrà totalitari, car les normes mai resten inscrites en pedra i, per tant, sempre es produiran insubordinacions. En efecte, la força inherent d'aquesta multitud *queer* (d'aquests individus rars, estranys, fora de la norma) rau en el fet que en el seu cos es personifica aquest fracàs o residu de la història de les tecnologies de normalització de la subjectivitat sexual.

Existeix, doncs, la possibilitat d'alterar, desplaçar i subvertir la nostra identitat genèrica. Una oportunitat excel·lent la trobarem en l'àmbit lúdic i festiu. Parlem de les *performances drag-queen* i *king*, de les manifestacions de la cultura *butch* i *femme* o de les propostes que al nostre territori porten a terme els grups de Dj's femenines Clit Power, LesFatales i SoyTomboy¹³. Col·lectius que, impregnats de la nova sensibilitat postmoderna, utilitzaran la ironia, allò burlesc, el pastix i la parodia per invocar nous discursos i pràctiques allunyades de les convencions establertes pel sistema heterosexual. Serà, doncs, a partir de la teatralit-

lleï heterosexual desenvolupada per Judith Butler, ens hem de remetre a l'anàlisi de la noció de performativitat lingüística formulada per Austin i la relectura de la mateixa a càrrec de Jacques Derrida. Una breu explicació ens l'ofereix Beatriz Preciado a «Sobre la noció de performativitat» *Seminari / Taller Retóricas del Género, Universidad Internacional de Andalucía*, 2003, a http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=425 (consulta 2 d'octubre de 2015).

13. T. LÓPEZ, «Entre DJ fatales, Clit Power y Tomboy: activismo queer en el underground electrónico español», *Estudios de Comunicación y Política*, 33, març-abril (2014): 71-85 [<http://version.xoc.uam.mx/MostrarPDF.php> (consulta 5 d'octubre de 2015)].

zació hiperbòlica de la feminitat i de la masculinitat que s'evidenciarà l'artificialitat de les diferències de gènere, o com ens dirà Butler, es posarà de manifest que la identitat original sobre la que s'articula el gènere és una imitació sense un origen¹⁴.

En definitiva, el feminisme *queer* ens esperona a repensar i transformar el nostre propi jo a partir de polítiques de coalició mòbils i fluïdes tot revolucionant les nostres relacions afectives. De fet, aquesta subversió de la identitat passa per arriscar-nos i poder comprendre la inestabilitat, la incoherència i l'opacitat de les nostres identitats.

Sens dubte les noves formes de socialització estèticofestives, moltes de les quals s'han referenciat en aquest escrit, comporten unes clares conseqüències per a l'educació. No cal dir que fins i tot ens hauríem de replantejar el mateix concepte de formació i apostar per la idea de *Bildung* com a formació plàstica (*Formung*) tal com ens va fer entendre l'artista i *performer* alemany Joseph Beuys¹⁵. Aquesta concepció de la formació identitària, estretament lligada a la idea de *performance*, no és altra cosa que una nova interpretació del concepte «tot home és un artista» —formulat a la modernitat pel pintor renaixentista Albert Durero o pels romàntics Novalis i Nietzsche— on s'emfatitza la importància de la imaginació i la creativitat, en una aventura personal dibuixada al llarg d'un procés obert d'autoeducació. I en aquest procés emmarcat en una societat on es desdibuixen els ritus de pas, el cos es converteix en matèria simbòlica,

14. J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 269.

15. R. CERCÓS, «Joseph Beuys y la estética de la memoria: cuando el arte dialoga con la política» *Seminari Iduna 7* (coord. Àngel C. Moreu; Héctor Salinas), Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2011.

en espai d'inscripció subjectiva¹⁶. Cossos tatuats, anellats, hormonats, donen fe de la necessitat de molts joves d'expressar la seva identitat a través de la imatge corporal.

En un món, postmetafísic, on tot és passatger, la revalorització de tota acció improvisada, de tot acte espontani, manifesta l'anhel de la joventut de no sucumbir a una identitat establerta pels discursos hegemònics. Com ens dirà Alain Touraine:

«La idea de sujeto tiene dos destinos posibles: o ella se identifica con la sociedad, y más directamente con el poder, o, al contrario, ella se transforma en principio de libertad y de responsabilidad personales. [...] Cada uno de nosotros debe elegir entre ser el sujeto de la sociedad, como lo fuimos antes de un rey, o ser un sujeto personal que defiende su derecho individual y colectivo de llegar a ser el actor de su propia vida, de sus propias ideas y de sus conductas»¹⁷.

D'aquí la importància d'adoptar una postura ètica de responsabilitat vers un mateix i els qui ens envolten tenint sempre present la inherent vulnerabilitat de la nostra condició *d'homo dramaticus*, ja que no som altra cosa que éssers humans obligats a transitar pels viaranyes laberíntics del món postmodern sense cap protecció, talment com si fóssim funambulistes¹⁸ sense la seguretat de la xarxa. Al cap i la fi, no som més que artistes d'un gran circ, el més gran espectacle del món.

16. J. PLANELLA, «Pedagogía y hermenéutica del cuerpo simbólico», *Revista de Educación*, 336, (2005): 189-201.

17. A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de hoy, 1993, p. 251.

18. Un exemple paradigmàtic de concebre el nostre pas per la vida com un espectacle de risc, recau en la figura del funambalista francès Philippe Petit, famós per haver passejat sobre una corda fluixa entre les Torres Bessones de Nova York el 7 d'agost de 1974. (J. MARSH, (Director) *Man on Wire* (Documental), 2008).

LA FESTA: *EXPERIENTIA OPPOSITORUM*

RAMON MOIX CAMPS

Societat Catalana de Filosofia

— Què és una festa, pare? Aquells dies que estan marcats de vermell al calendari?

— És clar! Ben observat!

— Mira: Cap d'any, Reis, Divendres Sant, Pasqua, Primer de Maig, Pentecosta, Sant Joan, L'Assumpció, La Diada, la Hispanitat...

— És el Pilar —diu la iaia.

—... Tots Sants, Constitució, Puríssima, Nadal i Sant Esteve.

La iaia diu que posi el Corpus. El nen pregunta si el Carnaval és una festa, la meva dona insisteix que no em deixi Sant Jordi, i jo dic que la Festa Major. Ja us explicaré per què. Per tant, primera observació, no totes les festes són dies festius en sentit laboral. Que no es treballi no deixa de ser un fet important, però, potser, Sant Jordi és una festa més celebrada que el Primer de Maig o la Constitució. Quan el cristianisme va establir el diumenge com a dia de descans, ho va justificar com la celebració setmanal del Diumenge Pasqual, però de fet va implantar la seva versió del sàbat jueu dedicat a Déu i al descans. Un tret humanitzador? Santificaràs les festes! Avui tant pot significar dia festiu com vacances, el mot anglès holiday literalment significa dia sagrat. En canvi el dies dominus, dominical per als anglosaxons, no és holiday sinó simplement wee-

kend, *que ara, per a tothom, engloba dissabte i diumenge: els jueus poden estar contents.*

Els nois pregunten si les festes d'aniversari són també festes perquè no surten al calendari.

— Bé, se celebren?

— I tant, el de totes les amigues —diu la noia.

La iaia diu que també els sants, les onomàstiques.

— Això sí, dels que tenen «nom normal», que n'hi ha que no sé ni si surten al santoral.

Doncs sí, se celebren, cada any i el de cadascú, són festes restringides i íntimes. També les noces?

— Algunes, precisament, no en són gaire, de restringides. L'última a la qual vam anar, tres-centes persones!!! On vas a parar?

I els natalicis o bateigs? I les graduacions?

— I l'homenatge de quan et van jubilar?

Qui ho nega que són festes? Però algú protesta que els anglesos distingeixen bé entre party, privat, celebration, social, i holiday, festa. Però per a nosaltres tot són festes. Del llatí festus, -a, -um, adjectiu de tres terminacions: alegre, celebrat, festiu. El mot se substantiva en la seva forma neutra: festum. Admetem, doncs, que existeixen festes de divers format o abast: universals, nacionals, locals, socials, familiars, íntimes... Però, com diu l'etimologia, el factor comú i essencial de totes elles és el gaudi, la joia. Tot i que es fa difícil dir que el sopar íntim d'una parella que celebra anys de casats, i que després surt a ballar, sigui una festa.

—Però, per què? Si només són dos, no? I si en fossin tres, sí?

Què celebrem?

Perdoneu l'etnocentrisme per il·lustrar-ho amb el nostre calendari, però observem que totes les festes tenen un nom. La immensa majoria tenen relació amb el santoral cristià.

- És clar, som un país catòlic! —diu la iaia.
- Érem! — puntualitza la dona.

De les catorze festes que hem anomenat abans, només cinc festivitats ostenten una denominació no religiosa. Són les celebracions que anomenarem civils, fonamentades en commemoracions de fets històrics. Tres el Cap d'any (festa de precepte, per cert), resten La Hispanitat, la Diada, el Primer de Maig, la Constitució, que totes són efemèrides. Però aquestes festes tenen més de patriòtic que de commemoratiu. Tots els països tenen diades similars, el 4 de juliol als Estats Units, el 14 de juliol a França, etc. Pretenen ser una reforçador de la identitat nacional, o de classe. Són la festa tribal.

- Com la celebració de la Champions! —diu el nano.
- Nadal i Pasqua també són efemèrides —diu la iaia.

Però és diferent: la Pasqua potser sí que té un fonament històric. Pasqua, la Pèssah hebrea, el pas pel desert, que partint de la lluna plena de primavera, articula tot el cicle del Carnaval i la Quaresma, Rams, Divendres Sant i la Pasqua, Pentecosta i el Corpus. És a dir Pecat i Penitència, Mort i Resurrecció, Comunitat i Universalització. Esdevé, doncs, una gran catequesi espiritual sobre la dialèctica entre contraris, prenent la primavera i el pas del temps com a símbol sagrat. Què pesa més el símbol o el relat? La Teologia o la Història? Efectivament la Pasqua pot tenir un fonament històric, però el Nadal...

- A l'escola ens van ensenyar que Nadal i Sant Joan són la festa dels solsticis d'estiu i d'hivern —diu el nen.
- I Tots Sants la celebració de tardor —diu la nena.

— Descreguts! —rondina la iaia—. I mira que treure Sant Josep!

— Era com la festa de la primavera —replica la dona—. Però ara ve a ser Sant Jordi.

I reblem tots que: Com no voleu que el calendari, el sistema de mesura del temps mitjançant el sol i la lluna, no se celebri a si mateix amb les seves fases lunars i les entrades de les estacions? Celebrem el cicle del temps.

— Us recordeu de l'any 2000? Quina bogeria!

— El temps? —es lamenta la iaia—. Abans sí que tenia sentit: ensulfatar abans de sant Isidre i, per fer grau, veremar entre les Marededéus Trobades i la Mercè. Avui en dia, el que compta només és el temps del rellotge.

— Té raó!

— Però ara les festes més celebrades són els aniversaris —diu la noia alçant el dit.

— I quan toca, els naixements... i els casaments...

— I les graduacions.

— I les jubilacions? Què no són, al capdavant, sinó homenatges i rituals de pas de les etapes de vida personal!

Celebrem el temps com a cicle i també celebrem la vida, la nostra vida. Celebrem el temps universal i el temps vital.

— No direu que del dia del meu funeral en fareu una festa! En sou capaços! —exclama empipada l'àvia.

—No, àvia!

—Si més no, per aquestes latituds, no!!

Com ho celebrem?

No dèiem que la majoria de festes són religioses?

— Però avui la gent ha deixat d'anar a missa, i no creuen en res. —diu trista la iaia.

— Moltes d'elles mai han estat realment festes religioses, ni Sant Esteve, ni Sant Joan, ni Sant Jordi... Són festes per estar amb la família, amb els amics...

— Però se celebren! — es rebota—. Mira la Constitució, tothom aprofita el pont per marxar.

— Per vacances de Nadal anem a esquiar, però no, aquell dia no, iaia. Ens reunim tots — diu la noia—. Una cosa són les vacances, i una altra, la festa.

— Aleshores fem el pessebre i l'arbre... — diu el nen.

Està clar que només aquelles festes que tenen un ritual són les celebrades:

— I els panellats i les castanyes de Tots Sants, i el sopar de Cap d'any, amb el raïm.

— I la coca de Sant Joan, i l'àpat familiar de Nadal, amb els torrons...

— I la Missa del Gall! — diu l'àvia.

— I la mona.

— Tot va de tiberis tiberis! — diu algú.

— Sí — diu el nen— el berenar del meu «cumple», i els regals, i el pastís.

— Però per Carnaval el fet més important és disfressar-se participant al ball, a la rua...

— Mira, com l'11 de setembre! — va dir l'avi, que encara no havia obert boca.

OPOSATS. La festa pot ser celebració *familiar o íntima*, o bé demostració *col·lectiva i social*. Algunes es desenvolupen en *l'espai privat*, altres discorren en *l'espai públic*, algunes són *organitzades, formals, elegants, assenyades*, i d'altres més a *l'atzar, divertides, xarones, arrauxades*. Tanmateix, una cosa és important: que siguin celebrades d'una manera determinada. La condició necessària per a la festa és el *ritual*: una *litúrgia*, que diríem en termes religiosos. Les festes sense litúrgia no són festes autèntiques, tant se val si són religioses o laiques. La litúrgia religiosa de Na-

dal o Pasqua potser no té prou sentit per a molta gent com a conseqüència de la secularització dominant. Però, per contra, els rituals tradicionals a l'àmbit familiar han salvat aquestes festivitats, i potser hi ha d'altres factors que les han reforçades, posem per cas l'intercanvi de regals nadalencs, fruit d'una sacralització del consum. Gairebé ho podríem anomenar *The Shopping festival*. Onsevolga que les processons de Setmana Santa o del Corpus Cristi han desaparegut, la festa s'ha fet invisible. Això mateix podem dir de les desfilades dels Reis d'Orient, o del Carnaval. No cal dir res de les parades militars! Les festes mancades de ritual propi, si no han desaparegut, només són dies en vermell al calendari, dies d'esbarjo per anar a caçar bolets o per quedar-se en sabatilles a casa, descansant. Ritual o mort!

EXPERIÈNCIA. Perdoneu aquesta faula infantil per a una comunicació s'entén que és filosòfica, però, per la complexitat del tema, no m'he vist amb cor de fer-ho d'una altra manera. M'emparó en el fet que també Plató o Berkeley van usar el diàleg com a mètode. La festa és un problema polièdric i alguns *exempla*, propis d'un posicionament empirista, m'han ajudat a fer una aproximació a aquesta complexitat. Que em perdoni Nicolau de Cusa pel títol, *La Festa: Experiencia oppositorum*.

Si m'he atrevit a exposar en aquests col·loquis és, justament, per la meua experiència durant vint-i-cinc anys en la creació i desenvolupament d'una festa, és a dir des de la seva creació.

Vaig rebre un encàrrec de l'ajuntament d'un poble; diguem: el meu poble. Les autoritats havien rebut la queixa d'un col·lectiu de joves que protestaven per la manca d'atenció vers el jovent: ni casal de joves, ni actes festius que connectessin amb els seus interessos. L'alcalde, desitjós de complaure'ls, va convocar un consell de notables, jo entre ells. Em va sorprendre que el joves acudissin a l'ajun-

tament. Anys enrere, els de la meua generació érem més expeditius: si volíem alguna cosa, la fèiem. Però potser hem de valorar com un fet positiu la confiança dels joves en les institucions democràtiques, la nostra havia estat una època en blanc i negre.

Aquell any jo havia estat a la Patum de Berga, em va entusiasmar l'ambient de la Festa, un dels pocs balls de Corpus de quedaven vius. Una experiència de *gaudi*. Una berguedana de la meua edat em va aclarir que abans, amb els balls, només hi saltaven «alguna canalla assilvestrada i els tontos del poble. Ara hi salta tothom». És a partir dels any setanta que la festa es transforma en un fenomen de masses, en una borratxera dionisiaca de ball, foc i mau-mau. *Tradicció i innovació. Seny i rauxa. Apol·lo i Dionís.* La Patum és, ensems, una de les senyes d'identitat col·lectiva del nostre poble i patrimoni de la humanitat. *Local i global.* Les comunitats es projecten a l'exterior i es distingeixen entre elles amb la festa: els Sanfermines, la Oktoberfest, Saint Patrick's day, els Carnavals de Rio...

Em vaig inspirar en aquella festa i, amb els joves, vam crear una festa d'arrel tradicional amb versions de les figures del folklore local: ball de diables, versots, bestiar de foc, nans i gegants, ball de bastons, danses populars, gralles i tabal, acordió diatònic, cobla de tres quartans, però, també, afegint-hi música electrònica, ginys pirotècnics, dansa contemporània, i, enguany, teatre de text. *Tradicció i innovació.* Es van organitzar tallers musicals, de construcció dels elements i de vestuari per al joves, i més endavant per a no tan joves, sota l'assessorament de professionals de la música, la dansa, del figurisme i de l'escenografia. *Popular i professional. Improvisació i disseny.* El format de la festa va anar creixent: cercavila i balls a plaça amb els diversos entremesos, espectacle teatral amb tots els elements narrant una història de tema contemporani: de la qual és la defensa del medi ambient, és a dir, una relectura de la lluita ancestral

del bé contra el mal. La Festa acaba amb l'apoteosi final, un castell de focs artificials i el correfocs. La Festa, suportada econòmicament per l'ajuntament, està preparada i interpretada pels veïns, ballada i representada pels carrers del poble durant la Festa Major. Conviu en el programa d'actes amb l'Ofici solemne, els balls de gala de les entitats recreatives, els jocs infantils, les sardanes a plaça, etc. i, fora de programa, amb el dinar amb tots els parents, i els gintònics amb els amics al cafè. *Familiar, privat i públic. Sacre i profà. Polític i civil.*

En conclusió, la Festa és l'expressió —la celebració— de nosaltres mateixos. La Festa és un gresol on se sintetitzen els contraris. Nosaltres som irreductiblement *contradictoris*. Però per damunt de tot la festa és *gaudi*, joia. I, com a creació col·lectiva, la condició necessària de la Festa és el *ritual*, per acció, per passió i, és clar, per repetició. Però compte amb la repetició! Recordem la *Carta a Meneceu* d'Epícur: «Perquè ni festes i banquets continus [...] engendren una vida plaent». Al lector atent no li ha de passar desapercebuda la paraula *continu*. La festa requereix que sigui un fet *excepcional*. Diguem, un cop l'any?

LA FESTA COM A ESPECTACLE: UNA ANÀLISI DES DEL PUNT DE VISTA ECONÒMIC

DAVID CEBALLOS HORNERO

Universitat de Barcelona

«Festa» és un concepte que ens recorda que la celebració és una activitat humana que es mou entre l'organitzat i l'espontani. Organitzat perquè tota festa necessita d'un mínim de logística i de planificació, i espontani perquè respon a la transgressió de les regles. Aquesta espontaneïtat atrau un comportament col·lectiu de masses perquè la festa té un sentit de reunió social i transgressió que crida a una determinada irracionalitat en la que l'individu cedeix una part de la seva autonomia per retrobar-la en la comunitat.

L'organització de festes és d'interès per als poders o es presta al seu aprofitament. Al ser la festa un mitjà de manifestació social des de vincles de plaer i felicitat que propicien la construcció d'una comunitat, això ho tenen present els poders polítics i socioeconòmics perquè oficialitza un suport i un ordre de la reivindicació, i en definitiva permet fer-lo servir com a instrument d'acció de masses.

Aquesta acció de masses necessita, principalment, ser atractiva perquè les possibilitats d'ocupació del temps i la seva organització competeixen, de la mateixa manera que la intenció de l'ús de la festa, per diferents poders i interessos. Una competència que aviat va fer que la festa es concebés com a potencial espectacle d'atracció de masses. Ja hi ha

proves a l'antiga Roma i han seguit fins avui en dia, on per exemple la majoria d'espectacles esportius són poc més que una festa.

Un espectacle es defineix a partir de dos factors fonamentals: la congregació d'un públic nombrós i la capacitat de moure l'ànim dels presents. L'espectacle és l'instrument d'acció de masses per fer de la festa una imposició o difusió velada d'una cultura o un interès polític o socioeconòmic.

La festa com a espectacle rau en el divertiment del públic per tenir el seu favor, i com en l'època romana, durant tota la història s'ha estat fent servir per escalfar, dirigir o reafirmar un interès polític i / o socioeconòmic. Però l'èxit d'aquest tipus de festa depèn en gran mesura de la seva visibilitat i capacitat d'atracció, i això ens porta directament a l'objecte d'aquesta ponència, que és la part econòmica.

Com en l'antiga Roma, es competeix per fer (en el lèxic dels interessos que mou, en oferir a la comunitat) grans espectacles que al final es mesuren pels dies de durada i intensitat de les activitats que contenen, en termes més homogenis el cost econòmic (o en el lèxic dels interessos que mou, en l'impacte econòmic). Vull dir, no hi ha festa que sigui un gran espectacle que no sigui cara. Com les pel·lícules, una notícia que es divulga i atrau és que sigui la més cara de la Història.

L'anàlisi econòmica de la festa com a espectacle la farem des de dos components: el del cost de la pròpia activitat i el del cost de les infraestructures que requereix. Els romans ja ho coneixien i així els emperadors no només competien pels *ludi circenses* amb més animals, gladiadors..., sinó també per construir els teatres i amfiteatres més grans per poder acollir el major nombre d'assistents i ser els més ben recordats.

A partir d'aquest context, la tesi que defensaré és: la festa s'ha convertit en un espectacle, amb una funció no només de divertiment públic, sinó d'aprofitament d'influència del

poder a partir d'acció de masses. I com a conseqüència, la festa ha esdevingut un acte públic car, on la visibilitat dels diners abocats també són importants en la funció d'acceptació i acció de masses.

Miraré de defensar la meua tesi a partir de dues hipòtesis a provar:

1/ Si la festa és un espectacle públic car, ha d'atraure importants quantitats de finançament;. Aquesta hipòtesi la desenvoluparé a partir de l'anàlisi de la despesa pública en festes.

2/ Si la festa és un espectacle d'aprofitament de l'acció de masses, la seva organització ha d'acceptar el seu paper d'influència social i deixar-se organitzar, fet que desenvoluparé a partir de l'anàlisi econòmica de com es defensa políticament.

La primera hipòtesi la podem comprovar a partir de l'anàlisi de l'evolució de la despesa pública en el finançament d'activitats recreatives i culturals. A Espanya aquesta despesa es concentra principalment en els ens locals (Ajuntaments i comarques, principalment) i si s'analitza la seva evolució durant els anys de crisi (2007-2012). Es pot comprovar que en les activitats recreatives, de cultura i de religió, que agrupen des d'activitats esportives fins a les festes dels pobles, la despesa en mitjans de comunicació, festes i esports no ha variat gaire (i fins i tot en alguns ha pujat, com els serveis recreatius i esports) en aquest període, mentre que la despesa cultural ha caigut més del 10%.

Una altra dada que referenda aquesta hipòtesi és que la despesa social que més ràpidament s'ha recuperat, en l'àmbit local, són les subvencions a entitats i associacions de tipus cultural i esportiu.

Per tant, s'observa un important i continu suport econòmic del finançament públic a les festes, mostra de l'interès polític. Aquest finançament públic es justifica perquè les festes cada vegada han de competir més pel seu nombre creixent i la voluntat d'exhibir una activitat major .

La segona hipòtesi, mesurada a partir de la defensa política de la festa, per al cas espanyol, per exemple (tot i que no sigui traslladable totalment a Catalunya) és visible el suport pressupostari a la festa taurina, malgrat que molt ajuntaments i àrees geogràfiques han adoptat una legislació contrària al maltractament d'animals. No obstant això, cada any surten més de 500 milions d'euros per finançar aquesta festa, que també té reservat un espai televisiu de gran projecció.

A partir d'aquest exemple, és fàcil imaginar-se altres exemples més locals de suport a determinades tradicions amb un fort suport econòmic, tant en infraestructures especialitzades com en difusió mediàtica, per atraure més interès i més gent per voluntat expressa dels poders públics. Això suposa que el caire espontani de la festa es relega a fi que el poder o l'interès polític pugui tenir el seu instrument d'acció de masses.

Per tant, del detall d'aquestes dues hipòtesis i la seva validació a partir de dades empíriques, es conclou que des del punt de vista econòmic, la festa s'ha convertit en un espectacle, amb una funció no només de divertiment públic, sinó d'aprofitament d'influència del poder a partir d'acció de masses. I com a conseqüència, la festa ha esdevingut un acte públic car, on la visibilitat dels diners abocats també són importants en la funció d'acceptació i acció de masses.

LA FESTA POPULAR COM A EXPRESSIÓ DE L'IMPERSONAL

NOËL VICENS BOILEAU

*Universitat de les Illes Balears
noelvb90@hotmail.com*

L'objectiu de la meua presentació és analitzar la festa popular com un fet social des de la perspectiva de l'antropologia filosòfica d'Ortega y Gasset. Em centraré en dues obres que en la concepció antropològica d'Ortega són de gran importància: la *Meditación de la técnica*, en tant que un tracte individual i genèric de l'home, i *El hombre y la gente*, on fa el salt d'allò individual al fet col·lectiu.

En primer lloc, hem d'entendre la festa popular des d'un punt de vista molt genèric, és a dir, així anomenarem aquell esdeveniment social que requereix d'una associació interindividual per celebrar qualche cosa que té a veure amb la comunitat a la que pertanyen uns homes determinats. Podríem entendre aquesta celebració com una acció o un comportament humà en el que cada ésser individual participa de manera personal perquè tal fet en la seva circumstància tingui existència en el món. En altres paraules, la festa com esdeveniment social necessitaria la labor activa i creadora de molts d'individus a fi que aquesta existís. Correspon a allò que Ortega definí com «vida humana».

No obstant això, com el fet social que és, la festa no és un fet que pertany a la vida humana. Car aquesta, la vida humana, és compresa com «la vida individual o personal

y consiste en que el yo que cada cual es se encuentra teniendo que existir en una circunstancia [...] para asegurar esa existencia»¹. La festa pertany a allò que Ortega coneix com a *uso* (ús), ja que no pot entrar en la categoria d'allò estrictament humà perquè no compleix amb les quatre característiques que ell mateix va establir: a/ Que el subjecte creador d'allò sia un jo individual; b/ Que la creació tingui un significat per a l'individu que la féu; c/ Que la creació tingui un subjecte responsable de la que hi surti i d/ Que sigui per essència producte de la societat de l'individu.

La festa, com altres *usos* socials, tals com la salutació, es *fa* perquè es fa. El seu origen no ve d'un ens concret i individual, sinó que el subjecte creador són tots i ningú a la vegada, ja que és la gent, el col·lectiu, el que duu a terme tal esdeveniment. I a l'individu no li queda altra que la repetició, tal com si fos un autòmat, d'una cosa que no li pertany, i que pot ser que no entengui però que l'identifica en la seva circumstància: «Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque de una manera u otra, en una otra medida, no tiene remedio»². Les regles, els rituals que van associats a la celebració i els personatges propis de la mitologia popular difuminen la individualitat dels participants en l'estranya cosa que és la col·lectivitat. Aquests aspectes representen, en la seva totalitat, el paper diàdic que té la societat: el d'atresorar la història col·lectiva, d'una banda, i permetre el progrés de l'home, de l'altra.

Com els altres *usos*, la festa popular mecanitza el comportament humà en el transcórrer de la celebració, així obre

1. José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. VII, Madrid: Alianza, 1983, p. 74-75.

2. José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. VII, Madrid: Alianza, 1983, p. 76.

un espai de possibilitat d'autodefinició ontològica a l'individu. La irracionalitat que representa l'*ús* i l'automatització que suposa a l'individu per ser una realitat impersonal permeten a l'home concret centrar-se en un *ensimismamiento* (abstracció) que, si no estiguessin cobertes les funcions més bàsiques de la interacció col·lectiva, no seria possible aquest retorn cap el món intern.

I què és aquest tipus de festivitat si no un producte directe de la *sobrenaturalesa* que crea l'home? La festa és la màxima expressió de l'*otium* romà, el *summum* de la pèrdua de temps i recursos materials per a benefici d'un lapse de temps que posa en suspensió les feines i les obligacions que neguen a l'home la cobertura de les seves necessitats, tot i que supèrflues, primàries per a ell; això és, en altres paraules, que el treball —*negotium*— es posa en pausa i permet que l'home s'abstregui en si mateix per poder auto-definir-se amb altres accions creatives, cosa que, com vostès sabran, és allò necessari per antonomàsia en l'ésser humà: la seva autocreació i autodefinició contínua mitjançant l'acció d'aquest. Al mateix temps, la festa, com a llegat popular que és, pertany a la cultura i ofereix a l'home individual tot un bagatge de significats que permeten que aquest pugui progressar a lloms d'altres ésser humans que el van precedir en el temps. Aquest aspecte dota de tranquil·litat l'ésser humà, car ja té una manera d'entendre el món i li permet distanciar-se de la por animal en l'estar en el món. Diu Ortega referent a la cultura: «El hombre de hoy no empieza a ser hombre, sino que hereda ya las formas de existencia, las experiencias vitales de sus antecesoras [...]. Por eso su vida está hecha con la acumulación de otras vidas; por eso su vida es sustancialmente progreso; no discutamos ahora si progreso hacia lo peor o hacia nada»³.

3. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. V, Madrid: Alianza, 1983, p. 222.

I si l'home no té por com les bèsties en el seu estar en el món, això suposa la possibilitat d'allunyar-se del món exterior per poder bolcar-se en si mateix i en el seu món interior. L'home és capaç d'alliberar-se de l'alteració, de viure amb els ulls posats en allò altre, per reorientar la seva mirada cap allò que és i vol ser: «La bestia [...] vive en perpetuo miedo en el mundo. [...] El animal no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él»⁴. Les festes populars, generalment, representen la possibilitat de posar la supervivència en pausa i exposar la sobreabundància que l'home aconsegueix de la natura mitjançant la tècnica; això és, la seva capacitat de benviure és real i factible si aquest és capaç de paralitzar o eliminar els determinismes biològics, tot i que sigui per un curt termini de temps.

Per aquestes raons, la festa popular es presenta com un afegit a tot projecte vital de l'home. És part del fang que l'ésser humà modela segons els seus desitjos per esdevenir en l'existència. És a dir, la festa representa part de la seva conducta per regles que no emanen d'ell. I segon, com a gran bagatge de significació que dota el món de sentit per a l'home i permet, una vegada més, que pugui benviure abstraient-se i no viure amb por en el món, abocat a l'exterioritat.

4. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. VII, Madrid: Alianza, 1983, p.78.

LA FESTA COM A DIMENSIÓ PRIMORDIAL DE L'EXISTÈNCIA SEGONS JAN PATOČKA

JORDI CASASAMPERA FERNÁNDEZ

Universitat de Barcelona

El cinquè dels *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història* de Jan Patočka (1975) es pregunta si la civilització tècnica és una civilització de declivi i per què. En el marc d'aquesta reflexió, l'autor txec fa referència a l'excepcionalitat de la festa com a dimensió profunda i primordial de la vida humana.

A fi de respondre a la qüestió de l'assaig i saber si la civilització tècnica és de declivi, en primer lloc cal saber què vol dir «declivi». Per a Patočka, una societat en declivi és aquella que duu a una vida caiguda i una vida caiguda és «una vida a la qual se li escapa el nervi íntim del seu funcionament, una vida trastocada en el seu fons més propi de tal manera que, tot creient-se plena, en realitat es buida i es mutila a cada pas.»¹ Quina és aquesta vida que es mutila ella mateixa tot oferint l'aspecte de la plenitud i de la riquesa? La resposta, diu Patočka, s'haurà de trobar en la mateixa pregunta. Que les coses semblin altrament de com són

1. Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris: Verdier, 1999, p. 156. Citarem sempre a partir d'aquesta traducció francesa d'Erika Abrams i n'indicarem la paginació en el cos del text.

s'explica perquè es mostren sempre unilateralment, a distància, en perspectiva, perquè poden prendre les aparences que comparteixen amb altres coses. Que nosaltres mateixos apareguem altrament de com som ha de tenir altres raons. L'home no és estranger a ell mateix de la mateixa manera com li és estrangera la cosa i la seva manera de ser: l'home és ell mateix. A fi d'aparèixer altrament als seus propis ulls, ha d'alienar-se de la seva pròpia mirada, i aquest procés d'alienament li ha de pertànyer, ha de tenir el seu fonament en la manera de ser que li és pròpia. «És a dir, que l'home és de tal manera que l'alienament li és d'alguna manera més “agradable”, més “natural” que el seu ésser propi» (p. 157). No obstant això, segueix Patočka, l'alienament és també al cap i a la fi un cert acompliment: és un alleujament, no una lleugeresa natural. És el resultat d'un cert acte. Dit així, podríem tenir la impressió que l'home es troba sempre situat entre dues possibilitats equivalents, equidistants i simplement disponibles: la vida autèntica o la inautèntica. Però la possibilitat de l'alienament significa que no hi ha equivalència, sinó que només una de les vides possibles és veritable, pròpia, autèntica. Aquesta és la vida irremplaçable que només nosaltres podem acomplir en el sentit de sostenir-la efectivament, d'identificar-nos amb el pes amb què ella ens carrega —l'altra possibilitat és, al contrari, una ocultació, una fugida que busca refugi en l'inautèntic i l'alleujament. És per això que el punt de vista de la tria és ja sempre una aproximació falsa, objectivada i objectivista, una mirada de l'exterior impossible, realitzada per un espectador desinteressat que no existeix.

Ara bé, més enllà d'aquesta distinció entre autèntic i inautèntic, n'hi ha una altra: es tracta de la distinció entre el quotidià i l'excepcional, entre el dia laborable i la festa. L'excepció, la festa, també alleuja, però no pas fugint de la responsabilitat, sinó descobrint una dimensió de la vida on ja no es tracta de l'alternativa entre la responsabilitat i la

fugida, una dimensió on som transportats, on quelcom de més gran que la nostra responsabilitat sembla fer irrupció i dotar la vida d'un sentit fins aleshores desconegut. Aquesta dimensió és la dimensió d'allò demoníac i sagrat. Aquí l'home no es refugia pas en les coses, sinó que es deixa endur per un domini que, precisament, no és el de les coses. Gràcies a aquesta dimensió festiva, experimentem el món no només com l'esfera d'allò que podem, sinó com la d'allò que se'ns obre només a nosaltres, humans, i que pot transformar la nostra vida enterament. «La dimensió de l'oposició sagrat-profà és doncs diferent d'aquella que oposa l'autenticitat, és a dir, la responsabilitat, a la fugida. Cal relacionar-la amb la responsabilitat d'una altra manera que la fugida; no pot ser simplement superada, ha de ser incorporada en la vida responsable» (p. 159). Ha de ser-hi incorporada perquè aquesta vinculació entre el demoníac i la responsabilitat no existeix primitivament, no és natural. La religió, de fet, no és pas allò sagrat, no extreu el seu origen directament de l'experiència de les cerimònies i orgies sagrades. Emergeix allà on hom depassa expressament el sagrat en tant que demoníac. «Les experiències del sagrat esdevenen experiències religioses des del moment en què l'home intenta integrar la responsabilitat en el sagrat o sotmetre el sagrat a les regles dictades per la responsabilitat» (p. 162). La festa és doncs aquesta dimensió sagrada que no és de cap manera eliminable i que cal relligar a la responsabilitat. L'oposició del sagrat i el profà, de la festa i el dia laborable, de l'extraordinari i el quotidià, tenen el seu lloc entre els problemes posats a la responsabilitat perquè aquesta els resolgui. Són, per tant, una altra cosa diferent de l'oposició autèntic-inautèntic. El jo que emergeix a l'inici de la història té la responsabilitat de no perdre's ni en el quotidià ni en el sagrat: es tracta de «superar la quotidianitat sense per això enfonsar-se, oblidant-se d'un mateix, en el regne de les tenebres, per més atractives que siguin.» (p. 163) La

vida històrica significa una interiorització del sagrat. En lloc de sotmetre'ns-hi exteriorment des d'una perspectiva merament mítica i ritual, ens confrontem interiorment amb el seu fonament essencial, confrontació que prové de la filosofia com a activitat nascuda de l'escruiximent de l'aparent plenitud de la nostra vida (mítica). «La història significa en primer lloc aquest esdevenir interior, [...] la història és primerament història de l'ànima» (p. 164). La filosofia és cura de l'ànima (*epimeleia tes psykhes*) i aquesta cura tindrà com una de les seves prioritats —eminentment en els mites platònics— un capgirament dels misteris i cultes tradicionals, és a dir, un desplaçament de la vivència de la festa, de l'excepcionalitat, cap a la problemàtica responsable vinculada a l'autoaclariment de la pròpia situació. La doctrina platònica de la immortalitat de l'ànima és, en aquest sentit, el resultat de la confrontació entre orgiasme i responsabilitat. Aquesta triomfa sobre l'orgiasme, que s'hi incorpora com a moment subordinat, com a *eros* a dirigir.²

Amb les ciències modernes de la natura i la tècnica que hi va associada, aquella direcció de l'*eros* que en Plató era un dic oposat a la irresponsabilitat orgiàstica, dona pas a una racionalitat posada al servei de la quotidianitat entesa com a «jo puc». L'home disposa, en efecte, de la seva pròpia vida, en el sentit que sap crear els mitjans per a fer-la cada vegada més còmoda i multiplicar-hi els béns materials. El

2. En el neoplatonisme, diu Patočka, aquesta concepció porta a fer del demoníac, d'Eros com a gran *daimon*, un regne al servei del filòsof verdader, que n'ha vençut les temptacions. D'aquí una conseqüència que pot sorprendre: el filòsof és ahora un taumaturg, un mag. Per altra banda, en el cristianisme, la superació del quotidià pren la forma d'una història de salvació de la qual l'individu ja no és totalment responsable. Podriem afegir que el poder del mag neoplatònic i la humilitat del creient cristià constituiran un problema de conciliació en autors de l'anomenat renaixement, com per exemple Ficino.

treball que, com a tal, representa una servitud i una càrrega, amb el temps «allibera» l'home i ofereix fins i tot la perspectiva d'un «alliberament» total. Una de les conseqüències d'aquest guany és l'avorriment, que s'anuncia d'entrada imperceptiblement (Pascal). L'avorriment, diu Patočka, no és un simple humor privat, sinó «l'estatut ontològic de la humanitat que ha subordinat completament la seva vida al quotidià i a la seva impersonalitat.» (p. 178) L'avorriment es presenta en la societat de consum contemporània com a divertiment obligatori que esdevé una experiència metafísica col·lectiva, una de les que caracteritzen la nostra època³. ¿Què significa aquest avorriment gegantí que ni l'enginy infinit de la ciència-tècnica pot vèncer o dissimular? Els descobriments més refinats són avorrits precisament pel fet que no condueixen a l'exacerbació del misteri que s'oculta darrere d'allò que es posa a la llum, que és descobert. L'home ha renunciat a si mateix, ha abdicat de la seva posició específica al si de l'univers, única entre tots els vivents coneguts, que consisteix en el fet que l'home es relaciona amb l'ésser, que és aquesta relació. L'ésser deixa de ser un problema quan tot allò que és es troba descobert en la seva absurditat quantificable. L'home ha deixat de ser aquesta relació per servir la Força: «l'ens suprem que tot ho crea i destrueix, i que tot i tothom té vocació de servir» (p. 184). La divinització pràctica de la Força desferma l'actualització de tots els potencials. Com més la ciència tecnificada s'imposa com a relació pròpia amb la natura i amb l'home, més cruel és la revenja de l'entusiasme orgiàstic. Al segle xx, la guerra com a «tot és permès» fa de revolució de la quotidianitat cansada que s'acompanya d'una cruesa de l'orgiasme sota formes noves. La quotidianitat i l'orgia són organit-

3. Les altres dues són l'experiència del front (cf. el sisè dels assaigs herètics) i Hiroshima.

zades per una mateixa mà. La guerra representa alhora la més gran empresa de la civilització industrial, el producte i l'instrument d'una mobilització total (Ernst Jünger) i l'alliberament de potencialitats orgàniques que enlloc més poden dur l'embriagament de la destrucció fins a aquest extrem. Que el demoníac pugui aconseguir el seu cim precisament en un període de lucidesa i racionalitat màximes és un fenomen sense precedents.

Així doncs, la civilització científico-tècnico-industrial és una civilització de declivi? La resposta semblaria ser afirmativa i semblaria deduir-se fàcilment de tot el que s'ha dit. No obstant això, Patočka dubta. És cert que aquesta civilització no ha respost el gran problema interior de l'home, el de viure de manera humanament autèntica. De fet, ha fet més difícil la resposta perquè el seu projecte no inclou la relació de l'home amb si mateix ni amb el món com a totalitat i com a misteri essencial. Però, en primer lloc, no és de cap manera menyspreable el fet que aquesta civilització fa possible quelcom que fins aleshores no s'havia aconseguit mai: una considerable reducció de la misèria exterior, que aporta pau i igualtat social. La segona raó que impedeix de qualificar sense més la civilització tècnica com a decadent és que els fenòmens de declivi descrits no són només obra seva sinó herència d'èpoques precedents. La civilització moderna no pateix només per la seva pròpia miopia, sinó també perquè el problema de la història roman sense solució. Ara bé, conclou Patočka, «el problema de la història no pot ser resolt; ha de romandre un problema» (p. 187). El perill de l'actualitat és, doncs, que un excés de saber en el detall ens impedeixi de veure les qüestions i allò que les fonamenta. Finalment, també podria ser que tota la qüestió del declivi de la civilització estigui mal plantejada d'entrada, car no hi hauria civilització en si mateixa. «La qüestió seria més aviat la de saber si l'home històric encara vol reclamar-se de la història» (p. 187). En aquesta reclamació, que és responsa-

bilitat, hi és clau la qüestió de com viure la dimensió festiva de l'existència humana, una dimensió que és més primordial que no pas aquella en què majoritàriament vivim, aquells dies laborables en què dominem cada vegada més el món. La filosofia, com diu Jordi Sales, és el diumenge de la vida, afirmació que, al nostre parer, Jan Patočka subscriuria gustosament.



CARACTERITZACIÓ DE LA INCERTESA DE LES PROPOSICIONS ÈTIQUES

JOAQUIM PERRAMON

Societat Catalana de Filosofia

Fem festa per la collita, quan neix un fill, quan acabem uns estudis, quan encertem una inversió i, en general, quan resollem un problema en un entorn d'incertesa i complexitat. En tots els casos assolim un objectiu; reeixim en algun propòsit o ens lliurem d'algun mal. Ens alguns casos sabem per què. Estudiem i aprovem. Però no és segur. Realitzem unes pràctiques correctes però sabem per experiència que no necessàriament seran reeixides. Diu el proverbi «Evita les males companyies»: bon consell, però no és garantia d'èxit.

Sabem, és a dir tenim certesa, d'un seguit de relacions causa-efecte, però, com a conseqüència de la complexitat de l'entorn, no tenim certesa sobre si aquesta relació no es veurà afectada per altres circumstàncies. Per exemple, sabem del cert que l'oferta crea demanda, però el resultat es pot veure alterat per altres fets.

L'èxit, la festa, ens dona una prova de la utilitat del nostre coneixement. Nosaltres, com ens fan veure els psicòlegs, som constructors de relats. Les característiques dels relats segueixen l'esquema de causa-efecte esmentat. Tanmateix hi ha relats febles: el fill no ha vingut a dormir a casa; pot ser que la causa sigui un accident de trànsit, però és improbable. En canvi, malgrat que «evitar les males companyies»

no ens garanteixi l'èxit, pensem que és una pràctica que ens pot anar bé. És una proposició forta.

Jacob Bernouilli, al capítol III de la quarta part de l'*Ars Conjectandi*, analitzant la incertesa va distingir tres modes en què es pot donar la relació entre el fonament evidencial **(e)** i el fet **(f)**. El primer és que **(e)** necessàriament és cert però **(f)** és improbable. Aquí hi posem tot el que es pugui descriure amb la llei de probabilitats. Si llancem una moneda no sabem si sortirà cara o creu però sabem que segueix una llei de probabilitats. El segon mode és quan de **(e)** se segueix necessàriament **(f)**, però no tenim evidència de **(e)**. En aquest mode situem els nostres relats. És cert que si el fill ha tingut un accident no vindrà a dormir, però no és segur que s'hagi accidentat. En el tercer mode, **(e)** no necessàriament és cert, i a més tan sols fa probable **(f)**. En aquest mode hi va la incertesa pura, que tractem amb probabilitats no additives, com per exemple la Teoria Matemàtica de l'Evidència.

Si el nostre model deductiu fos complet estariem dins la ciència i la certesa. L'oferta crea demanda, però hauriem de considerar a més què passa amb els monopolis... Podríem ampliar el model, tanmateix la complexitat posa límits i per tant ens quedem amb el model simple i l'encabim en el segon mode de Bernouilli. Si més o menys té èxit, la relació causa-efecte no serà científica del tot, però sí que serà universal.

Trobem refranys, per exemple, que no són científics de cap manera, però són universals. Alguns tenen milers d'anys i es poden trobar en cultures molt diverses. Els refranys, els proverbis, els preceptes ètics, les lleis històriques o socials i també els models econòmics es caracteritzen per correspondre al segon mode de relació entre fonament evidencial i fet. Es tracta d'un coneixement causa-efecte cert però on no tenim seguretat sobre la causa. Per tant, refranys, proverbis, ètica, lleis socials i models econòmics no són altra cosa que una caixa d'eines que segons les circumstàncies poden

ser útils. Alguns són simples, com els refranys, i altres molt complets, com els models econòmics però tots tenen una certa causa-efecte, una incertesa de la causa i una utilitat relativa.



TOT VISITANT LA FESTA DE MRS DALLOWAY. VARIACIONS SOBRE LA NOVEL·LA DE VIRGINIA WOOLF

CARME MERCHÁN

Societat Catalana de Filosofia

Breu sinopsi de l'obra: La novel·la *Mrs Dalloway* narra dues històries paral·leles: la de la festa que prepara i dona Clarissa Dalloway un vespre del mes de juny, en la qual es retrobarà amb vells amics i un antic amor. L'altra història ens explica la situació d'una jove parella, Rezia i Septimus, que malviuen a causa de l'experiència traumàtica que aquest va tenir en la guerra del 1919, quan perd al seu millor amic. Septimus i Clarissa no es coneixen ni es coneixeran. L'única cosa que els «connectarà» és que un dels convidats a la festa de Mrs. Dalloway, Sir William, en un moment determinat parlarà del suïcidi del malaurat soldat.

Feia un matí clar i lluminós de mitjan juny. Tot Londres respirava l'aire refrescant que retornava les ganes de viure després del rigorós hivern del 1920.

La Mary va despertar molt descansada i contenta i, com la llúdriga que surt del seu cau, es va aixecar i va fer uns saltets tot exclamant: «Que bé que em sento avui!».

Tenia present que aquell dissabte al vespre aniria de festa. Després de força temps es retrobaria amb la seva estimada amiga Clarissa i altres vells amics amb qui havia compartit un munt d'experiències.

Les festes de Clarissa Dalloway eren molt esperades pels seus convidats, perquè a més a més de ser freqüentades pels amics fidels, sempre els havia dit que, si coneixien alguna altra persona interessant, ells mateixos es podien prendre la llibertat d'invitar-los.

La Mary va preparar el seu esmorzar preferit: torrades amb prunes confitades i formatge fresc acompanyades d'un cafè amb llet calentó, i va entretenir-se mentalment recordant la darrera festa que havien celebrat a casa de Clarissa.

Va passar un matí serè alhora que animat. Després del te de les cinc, va triar la seva indumentària: un vestit d'un estampat de flors molt alegre, i va decidir que aniria a la festa caminant xino-xano, ja que el bon temps realment convidava a fer-ho.

De fet va sortir amb molta antelació per fruir del camí.

Quan passava per Central Park, s'adonava que tots els seus sentits es despertaven, com les diverses finestres d'una casa acollidora.

Va seure una estona en un banc per amarar-se d'aquelles sensacions tan agradables. Al cap d'una estona, li va cridar l'atenció una jove parella que estava asseguda a prop.

Ella, bona observadora, va notar que l'home traspuava una gran desesperança a través dels seus ulls foscos i opacs. La dona, malgrat l'estat d'ànim del seu company, mostrava en tot moment afecte i paciència envers ell; tanmateix semblava profundament preocupada.

La Mary es va aixecar i va continuar caminant sense poder desempallegar-se, però, de la trista figura de la jove parella.

Tot d'una, va recular. Es va apropar als dos joves i, de manera cordial, els va preguntar si els podia ajudar, ja que li havia semblat que estaven força neguitosos. Rezia i Septimus, que així es deien, es varen quedar molt sorpresos davant la presència i l'oferiment d'aquella desconeguda. Passats uns segons llarguíssims, la Mary va afegir que fos el

que fos el problema que tinguessin, els aniria bé distreure's una mica i que tot just ella anava de camí a la festa d'una bona amiga, la qual, estava segura que li encantaria rebre'ls, ja que li agradava molt conèixer persones noves, especialment si eren joves.

No va ser fàcil convèncer Septimus. Finalment la Rezia va aconseguir animar el seu marit. De manera que es varen posar en marxa tots tres. Durant el camí, la dolça Rezia va fer cinc cèntims a la Mary de la malaurada història del seu home. Septimus estava obsessionat per la pèrdua del seu millor amic a «la Gran Guerra», amb l'agreujant que havia mort al seu costat, i que des d'aleshores no parava de repetir: «No puc sentir! No puc sentir!».

La Mary de seguida es va fer una idea del terrible infern que havia viscut Septimus i, de retruc, Rezia. No tenia paraules i es va limitar a abraçar-los amb una tendresa infinita.

Després d'aquell moment silenciós, tots tres fent-se costat, varen reprendre el camí cap a la festa. La Mary va trencar el silenci amb molta cura. Els va parlar de com aquell dia ja es feia notar l'escalforeta del proper estiu i que això es mereixia una celebració.

Quan varen arribar a la casa de la Clarissa, aquesta els va rebre amb els braços oberts.

Els convidats s'ho estaven passant d'allò més bé: els que es retrobaven perquè es retrobaven i els que es coneixien de nou perquè es coneixien de nou. Enmig de la festa, però, algú va treure el tema de la guerra. La Mary com un llampec, va mirar de reüll el seu jove amic. Sorprenentment, Septimus va exclamar com un tro: «Cap guerra està justificada. Jo vaig perdre el meu millor amic, Evans, en la darrera i encara no me'n sé avenir». Tothom va estar d'acord amb ell i varen manifestar-li el seu condol.

A Septimus li va semblar com si la mateixa llosa que cobria el cos del seu estimat amic hagués també estat oprimint, d'alguna misteriosa manera, la seva persona, i que el

fet que hagués pogut deixar anar les seves darreres paraules l'havia alleugerit. Després d'uns mesos que li havien semblat eterns, tornava a respirar profundament.

Tot seguit, Septimus va començar a sentir que podia percebre la suau olor de les flors de lavanda que havia comprat Clarissa al matí, així com els vius colors de la seva casa. I va emergir, encara que molt tímidament encara, un sentiment de benestar que, a poc a poc, aniria obrint la porta, fins aquell moment blindada, de les seves pors i les seves esperances.



POT SER BELL PERÒ NO BO. D'ANIMALS I CIUTADANIA

ANDRÉS L. JAUME

Universitat de les Illes Balears

La tauromàquia no és qüestió de simple gaudi o rebuig, ni de res que quedi, en definitiva, circumscrita a l'esfera del judici estètic i que gens tingui a veure amb l'ètica. Ni té a veure, com algun polític demagog i desangelat ha comentat, amb l'esfera de la llibertat individual que presumiblement defensa el liberalisme que malentén. No hi ha argument patrimonial ni estètic que ho justifiqui, en tot cas serà conservador i profundament econòmic. Els qui defensen la tauromàquia dient que és un art i que, com a tal, ha de ser protegit o preservat, equiparen el bell, o qualsevol altra categoria estètica, al bé o, almenys, al moralment desitjable. Adjudicar a la tauromàquia la categoria del bell potser no sigui el més adequat. Serà tràgica, sublim, heroica, però «bella» no, de cap manera. Encara que ho fos, encara que fos senzillament un espectacle que suscités un judici com «m'agrada», no deixaria de ser alguna cosa intrínsecament immoral, i, en definitiva, dolenta. Per què? Perquè apunta al pitjor del gènere humà sota una disfressa d'elegància, de patetisme o de tragèdia. Es fa sofrir un altre animal i amb això es legitima un espectacle bàrbar que consagra i justifica la crueltat contra l'innocent com a objecte artístic i de delit. Abans el bé que la bellesa, abans l'eticitat que el bon gust. El toreig podrà ser art, com ho és el jibaritzar o el llescar

caps o fer-se l'harakiri, com també podran ser objecte de crítica literària o artística les execucions públiques, les baralles de galls, les escenes sublimes de naufragi, el cinema de catàstrofes, o les batalles, però no poden ser de cap manera bones pràctiques. Ni per ser objectes de gust tenen carta de ciutadania i molt menys quan creen dolor i sofriment. Ningú en el seu sa judici incendia una ciutat per delectar-se amb les seves flames ni enfonsa un transatlàntic per experimentar el sublim. Tots estem d'acord que la passió per l'art no pot arribar tan lluny.

S'han sentit arguments tals com que el sofriment és una qualitat humana, no animal. El curiós és que de la mateixa manera que separem l'animal de l'humà tan radicalment, tampoc tenim empatx a reconèixer la nostra similitud; ho fem quan experimentem amb animals, quan apel·lem a la biologia per establir diferències socials, quan deixem ben clar què va conforme a la naturalesa i quina contra natura. La consideració de les capacitats mentals d'altres animals, a saber, si tenen consciència, si posseeixen conceptes o si són éssers intel·ligents és matèria discutida i molt interessant. Segurament tenir clares aquestes qüestions ajudi a molts a posicionar-se entorn de la tauromàquia i el tracte ètic als animals. Però hi ha un argument més senzill: suposem que l'animal no importa en absolut, ni és un subjecte d'atribucions mentals tals com les dels éssers humans ni és, en definitiva, un subjecte mereixedor de cap tracte moral. Per què rebutjar, llavors, comportaments cruels com la tauromàquia o qualsevol altra tradició cruel d'aquestes que alguns s'entossudeixen a defensar? Perquè legitimen una conducta cap a un ésser viu que ens horripil·laria davant de qualsevol altre ésser humà. Perquè els humans raonem i actuem també per analogia i, de la mateixa manera que tractem així els animals, com no tractarem els nostres congèneres? Matar un toro davant una torba exaltada recorda els afusellaments del 36, els linoxaments populars o els moviments totalitaris. La

imatge és la mateixa: una pobra víctima envoltada d'altres animals —això sí, racionals—, assedegats de violència. No es pot ensenyar cap valor ciutadà si no és des de la sensibilitat, és a dir, des del gust. I aquest també s'educa a través d'aquelles experiències que considerem excel·lents i que sensibilitzen els nostres millors ideals morals. La simpatia, el sentiment moral al que apel·lava Hume per fonamentar la nostra conducta moral, s'imposa aquí com a argument en contra de la tauromàquia. Es tracta en definitiva d'aprendre a desitjar, d'educar la sensibilitat per constituir un judici sòlid i ser un bon ciutadà. Ajuda en alguna cosa la denominada festa nacional? No, radicalment no, com no ajuda la pena de mort, l'assistència a execucions o la persistència mediàtica de la violència i els seu ús consegüent.

Considerem ara els animals com a «altres habitants». La ciutat, com a espai genuïnament humà, està habitada per ciutadans. Després de molts segles de lluita pel reconeixement, homes i dones, contribueixen al cos social a través de les més diverses activitats i, amb elles, al seu propi benestar. És paradigmàtic observar com Sòcrates, en els diàlegs de Plató, està gairebé sempre a la ciutat i no en el camp. Una vida humana es duu a terme entre humans i els humans viuen en ciutats. Algunes, paradoxalment, ja deshumanitzades, unes altres, malgrat la seva grandària, amb una important vida participativa i associativa. No és qüestió de poca importància que l'organització de la mateixa ciutat, l'existència de llocs d'intercanvi d'idees o l'absència radical i absoluta d'espais per a una socialització efectiva determina la substància mateixa de la vida política. La presència de no llocs o la seva absència és un factor decisiu per a una vida genuïnament democràtica que no pot reduir-se a acudir a les urnes cada quatre anys.

I heus aquí que la ciutat, lloc natural de la humanitat, apareix profundament deshumanitzada, de la mateixa manera que ocorre que la presència d'altres habitants —que

no ciutadans— humanitza. Gats i gossos conviuen des de fa mil·lennis amb els éssers humans. Gats i gossos, més recentment fures i altres, formen part també d'una comunitat moral ampliada que mereix dignitat i reconeixement. No porto a col·lació aquest tema per mer sentimentalisme o per no saber què escriure, sinó per la sorpresa que es reuneixin signatures per aconseguir el sacrifici zero a la ciutat de Palma. La pregunta que es podran fer alguns serà «i què més dóna?» o «Són només animals!» per concloure amb una pregunta retòrica com «Per ventura no hi ha escorxadors i mengem carn?». I la resposta és tan contundent com la que justifica que una declaració de ciutat antitaurina ens hagi humanitzat profundament. Així és, la violència sobre els altres animals és un tret de bestiesa que hauria d'alarmar íntegrament el cos social. Tortures, espectacles inhumans com la tauromàquia o determinades festes populars, fins i tot salvatjades tals com matar per diversió són símptomes d'astènia moral. Tots ells constitueixen clars exemples de patologia humana. No de malaltia concreta, sinó que alguna cosa humana no acaba d'anar bé. A ningú li estranyarà després la violència gratuïta sobre altres persones, la banalitat del mal o la impassibilitat de tots aquells que ho propicien i dels qui, amb el seu silenci, ho legitimen. Pot ser que l'humà adquireixi moltes i diverses formes, però és clar que, malgrat la dificultat de la seva definició o, el que és el mateix, la seva indefinició substancial, està molt ben assenyalat el camí que no volem transitar.

En els últims anys s'han sentit les veus de filòsofs que han justificat el que al meu semblar era injustificable. Sota una vestidura complexa i no menys críptica, han defensat la tauromàquia o, amb caràcter més general, han assenyalat vehementment la manca total de dignitat dels animals no humans. No hi ha hagut objeccions al fet que escrivessin pamflets replets d'absurditats en clau de xerrameca filosòfica, i me n'alegro perquè és símptoma de llibertat d'expres-

sió. Però quina llàstima que aquesta mateixa llibertat tan genuïnament humana estigui adornada d'un mal ús de la raó com aquest. Allà ells, no cal esperar res d'arguments tan bàrbars més que la repetició i justificació insensata d'una pràctica deshumanitzadora. Com Heidegger, que va ser tan gran filòsof com membre del partit nazi, no s'oblidi que un és responsable del que escriu i, sobretot, del que fa i de com decideix estar al món.

Hi ha qüestions que són tolerables, unes altres, no obstant això, són senzillament inassumibles. Probablement hagi arribat el moment en què el benestar i el tracte digne als altres animals no humans sigui una qüestió de tanta humanitat com els diversos drets d'homes i dones. No en va és l'home pur desig i sensibilitat, i acaba sent així allò que li procura gaudi i delit, és a dir, el mateix objecte anhelat. Tant de bo ben aviat hi hagi un espai digne per a tots aquells altres habitants de la ciutat que tant contribueixen a humanitzar-la i no hagi d'aplicar-se una infausta i innecessària solució final que ningú vol veure i tots tolerem amb el nostre silenci més sepulcral.

NOTES SOBRE L'ORDRE I LA DURACIÓ DEL TEMPS DE LA FESTA

VICENÇ MATEU

Societat Catalana de Filosofia

1/ *La festa es diu de moltes maneres*. La idea de festa és polièdrica i potser avui més que mai, polisèmica. Tant podem entendre per festa una celebració, com passar-ho bé, com trencar amb el quotidià, com un nou començament, un acte inaugural d'alguna cosa, una commemoració, o el sortir d'allò habitual, o el fer el que cal, el que toca, o retrobar-se els membres d'un grup, o un acte de reconeixement, o de reforçament de la pròpia identitat.

2/ L'aproximació que emprarem aquí se sustenta en la distinció que fa Mircea Eliade entre *sagrat* i *profà*. Per Eliade, davant de la banalitat del profà, el profà s'erigeix com allò més pròpiament *real*, en una comprensió que va més enllà d'allò estrictament religiós. En concret, Eliade caracteritza el sagrat a partir de la combinació de la radical alteritat amb el profà, d'acord amb les idees de Durkheim, i la idea de quelcom extraordinari, fort i excessiu, *mysterium tremendum et fascinans*, tal com el concep R. Otto. Per Eliade, la distinció sagrat / profà tindria lloc tant en l'espai com en el temps. Espai i temps sagrats serien sempre espais i temps de ruptura, d'adveniment d'allò més *real*, d'allò que principalment *és*, i que és alhora misteriosament i manifestament altre.

3/ D'acord amb el punt anterior, i malgrat potser la manca de consciència sobre la qüestió, la festa —el temps de

la festa— tindria el seu origen en el temps sagrat. El temps sagrat és un temps de ruptura amb el present profà, discontinu, de major força ontològica, un temps no contemporani amb el present i que apunta cap a un altre moment anterior, —*illud tempus*— temps en majúscules, en el que el que s'esdevingué de veritat, fins a constituir-se en model exemplar del que ha succeït. El temps de la festa és *festiu* en la mesura que és litúrgic, repetitiu, ritual; car és el temps en què es reiteren els gestos arquetípics que esdevenen les fites de l'ordre. La cerimònia, el ritu, ha de ser sempre igual, no hi ha lloc per a la creativitat o la improvisació que podria alterar el bon funcionament de les coses¹.

4/ El temps de festa, —el temps sagrat— gaudeix de validesa plena en l'esquema tradicional: en l'horitzó arcaic el món es renova i l'ordre es manté si cadascú compleix amb els actes rituals que s'escauen en cada ocasió. Malgrat l'aparent dictadura del temps lineal, del temps que avança inexorablement, el món modern, secularitzat, és ple de formes degradades o transvestides en les que ressona fortament l'eco de la religiositat ancestral i la seva discontinuïtat axial sagrat / profà. Així s'esdevé, en l'àmbit públic en les grans cerimònies i esdeveniments col·lectius, en les celebracions que marquen el desenvolupament del cicle anual, o en l'àmbit personal amb els actes d'iniciació de tota mena, els ritus de pas, les inauguracions o els aniversaris, entre altres. El món modern palesa l'avidesa i la necessitat humana de ritus que expliquen un mite o

1. Diu Mircea ELIADE: «la reactualització periòdica dels actes creadors efectuats pels éssers divins “in illo tempore” constitueix el calendari sagrat, el conjunt de les festes». (*El sagrat i el profà*. Barcelona: Fragmenta, 2012, p. 127). O també: «una festa es desenvolupa sempre en el temps original».

que el creen, mites i ritus que donen aixopluc i asseguruen l'ordre de les coses².

5/ Malgrat l'aspiració alliberadora present en alguns àmbits de la contemporaneïtat a la possibilitat de viure en un estat de festa permanent, no sembla possible la duració indefinida d'aquest temps. Perquè això fos possible, caldria plantejar prèviament la possibilitat d'una secularització o dessacralització absoluta del món. Dit altrament, això suposaria la superació de la distinció —i la ruptura— entre temps profà i temps sagrat. És a dir, l'afirmació d'un temps festiu banal, en absència total d'allò sagrat, o per definició, en absència d'allò més pròpiament real. Però no és això una contradicció? Quina festa seria viure per sempre en un temps banal de festa³?

6/ Algunes notes recordatòries sobre el temps de festa.

*El temps de festa és forçosament discontinu. Cal la irrupció del temps de festa.

*La diversió no és el tret característic del temps de festa. Ho és més aviat la participació o la comunió, o més encara, el respecte al ritual, a la litúrgia, el *complir*, el *fer el que toca*.

*Cal destacar la seriositat del ritual. (De la mateixa manera que en el joc dels infants). El ritual exigeix rigor. No es pot fer de qualsevol manera, ni es pot prendre a la lleugera.

*«Fer festa» no és tampoc principalment «no fer res», d'acord amb la lògica de l'oposició entre temps de treball i temps de repòs; ni tampoc «perdre el temps», (allò més

2. Com el nen petit que vol sentir el conte que ja coneix abans d'adormir-se i que ha de ser explicat sempre de la mateixa manera, o els rituals abans dels esdeveniments esportius, com la dansa de guerra o *haka* que els jugadors de rugby neozelandesos —els *all blacks*— i altres equips del Pacífic representen abans de cada partit.

3. La festa té sentit el divendres a la tarda o el dissabte a la nit, perquè prèviament s'ha escolat una setmana de treball.

allunyat de la festa seria, per exemple, passar la tarda de diumenge mentre s'escolten els resultats del futbol per la ràdio, si hom no és un gran aficionat al futbol).

*En els darrers temps, l'àmbit de la festa s'ha vist envaït, colonitzat i pervertit per l'hipertrofia del màrqueting i el consum. Les festes ja no són les tradicionals, sinó que s'importen d'arreu o àdhuc s'inventen per fomentar el negoci. No cal dir que amb la descontextualització i la manca d'arrelament, hom no sap ja ben bé què és el que es festeja.

*La disbauxa compleix el seu paper en l'ordre de les coses. La disbauxa apareix sovint com a pèrdua necessària, com a experiència d'iniciació; sempre present en el camí arquetípic que dona pas a la metamorfosi i posterior naixement de l'heroi. (Nit al bosc, baixada als inferns, prova a superar, mort i resurrecció simbòliques).

*La festa com a celebració de l'ordre. La festa no s'identifica principalment amb la disbauxa. De fet, hom podria qüestionar què és el que entenem efectivament per disbauxa, i potser les respostes serien molt variades. En qualsevol cas, sembla difícil mantenir la simetria en la dualitat —que tant s'ha utilitzat— *Apol·lo* / *Dionís*. Mentre que *Apol·lo* representa un principi d'ordre i límit, *Dionís* seria difícilment pensable, o només pot pensar-se quant a negació del primer, car quan hom assaja d'afirmar aquest com a principi independent, contrari i alternatiu, el que apareix de nou és el rostre d'*Apol·lo*, vist potser des d'un altre angle o aspecte. És a dir, el que apareix és una altra forma d'ordre, perquè fins i tot en la «disbauxa» hi ha sempre unes regles del joc i conseqüentment, uns límits. A títol d'exemple, hom pot pensar en la confinació de la «febre» al dissabte a la nit, però no pas al dilluns al matí, on cal que tothom treballi i produeixi, o en l'expulsió de Dalí de l'ordre surrealista, —en si mateix un moviment que es volia radicalment transgressor— o en la impossibilitat d'un «encierro» de San Fermín que no tingués lloc en

un itinerari precís i a una hora en concret, sinó que poguéis produir-se a qualsevol hora i en tot lloc⁴.

4. En l'article «El dret a la diferència», publicat en el recull *Esplendor i glòria de la internacional Papanates*, (Barcelona: Quaderns Crema, 2010), Quim MONZÓ proporciona un exemple interessant i prou revelador de l'ordre alternatiu que sempre regeix fins i tot en l'àmbit més festiu. L'article conta la peripècia d'un nen d'uns cinc o sis anys a qui no agrada que el disfressin i pintin per carnaval. Monzó recorda «quantes vegades veiem per la vorera una fila de criatures disfressades de marietes, precedida per una monitora amb veu cridanera [...]. Molts dels nens de la fila hi van feliços i contents, [...] però si ens hi fixem, observarem en d'altres cares una expressió de terror i, als llavis, un rictus que intenta contenir el plor.» No a tothom li agrada disfressar-se, però «la massa no entén de discrepàncies». Monzó hi veu, malgrat tot, el costat positiu. Els nens aprenen que per molt discurs alternatiu i aparentment antiautoritari, enmig del «fervor “lúdic” de la pedagogia actual», «la majoria exerceix sempre violència contra l'individu i que la llibertat, el dret a dissentir, és una cosa que no es dóna per suposada ni s'aconsegueix fàcilment». El text és un bon exemple que l'oposició ordre / disbauxa no passa de ser un miratge, que l'aparent disbauxa sempre ho és en relació a un ordre previ i que la mateixa disbauxa incorpora en si mateixa un nou ordre.

NOVES TENDÈNCIES DE LA FESTA: DEL *FUROR DE DE MARTINO* A LA *RAVE PARTY*

ALESSANDRO ALFIERI

Università La Sapienza (Roma)

Ernesto De Martino ha dedicat gran part de la seva obra i de la seva recerca antropològica als ritus i a les tradicions típiques del sud d'Itàlia; en regions com la Puglia i la Basilicata, sobretot fins fa alguns decennis i, de manera encara radical als anys 50 (anys en els quals De Martino realitza la major part de les seves indagacions), era possible contemplar una autèntica «supervivència» de la ritualitat pagana ancestral i precristiana, sovint traduïda en el folklore de la festivitat. La festa, d'ençà de l'Antiguitat, ha representat una manera eficaç de contenir el «furor» generat per la càrrega de frustració col·lectiva que arrossega la jerarquia social i, no per casualitat, des dels temps de les Saturnals romanes, els dies de festa han estat concebuts per les estructures de poder com a «vàlvules d'escapament» útils a l'hora de mantenir l'ordre constituït, reduint així el risc de revoltes populars i d'actes revolucionaris.

Si bé les consideracions de De Martino conserven una certa actualitat, no ha d'oblidar-se que el concepte de «festa» ha canviat d'acord amb les exigències i les transformacions historicosocials; a hores d'ara la «festa», en el llenguatge quotidià —i molt especialment entre les

noves generacions—, no posseeix un caràcter folklòric, institucional o bé de conservació de la memòria. En la major part dels casos, la festa s'ha convertit en una ocasió goliàrdica de divertiment absolutament privat; si en el passat la festa sempre ha consistit en un esdeveniment o en un acte per celebrar en la col·lectivitat, en un grup social unificat per l'entesa i la compartició de determinats valors, en l'època de la globalització i la massificació, ço és a saber, en l'horitzó del tardocapitalisme actual, la festa ha quedat reduïda a la mera afirmació d'un mateix. En altres paraules, la festa ja no és una celebració, i per aquesta raó, el context, els invitats i els membres del grup són solament pretext sense substància: qualsevulla raó és bona per festejar.

En aital horitzó, ¿què passa amb el *furor*? Segons De Martino, el furor caracteritzava tant les festivitats i els rituals pagans, com aquelles realitzades en època cristiana. Al sud d'Itàlia, en efecte, les festes vinculades al culte dels sants, sovint esdevenen substitucions, traduccions i reelaboracions de les antigues pràctiques màgiques; totes elles són una forma de contenir el *furor*, de gestionar-lo, de neutralitzar-lo, com de fet ha ocorregut amb diverses danses regionals que imiten l'estat de possessió i l'entusiasme orgiàstic. És interessant fixar-se en un escrit de De Martino que porta per títol *Furor a Suècia*: després d'haver dedicat tota una vida a la ritualitat de les zones indigents del propi país, De Martino dirigeix la seva atenció a l'evolucionadíssima i burgesa Estocolm, que en motiu del Cap d'Any del 1956 va convertir-se en l'escenari d'una increïble fúria destructiva per part d'un miler de joves. Sense organitzar-se ni planificar res, els joves van posar-se a devastar la ciutat, de tal faisó que la policia va necessitar tres hores per restablir la quietud; l'endemà, igual que el dia anterior, la vida d'Estocolm transcorria gairebé amb tota normalitat. Aquest esdeveniment fascinà l'antropòleg italià: ¿com ha

potgut desfermar-se aquesta explosió de furor en el cor de la civilitzadíssima Suècia?

El furor destructiu, no aparellat ni agermanat per casualitat a una de les festes antropològicament més antigues i simbòliques, o sigui, la del final de l'any vell i de l'inici del nou, no pot explicar-se amb motivacions banals d'ordre econòmic o social. És més adequat remetre's a la idea, segons De Martino, de l'instint col·lectiu de mort: «Una nostàlgia d'allò no humà, l'impuls de deixar apagar la llum de la consciència vigilant i d'anorrear tot allò que, en l'home i al voltant de l'home, testimonia en favor de la humanitat i de la història»¹.

La festa, doncs, pot ésser interpretada com una ocasió per anar més enllà, fins al no-ésser final, o bé per anar enrere, fins al no-ésser originari: destruir per arribar o per tornar al no-res. Per aquesta raó De Martino compara el Cap d'Any d'Estocolm amb el Cap d'Any babilònic: en aquest darrer, la festa representava el retorn a l'època mítica dels orígens, és a dir, al caos primigeni; el ritual desfeia l'ordre constituït invertint i confonent els rols socials. L'anorreament de l'ordre social és aquest caos que la festa ambiciona, i que trobem repetit tant en les Saturnals romanes com en els Carnavals; però així com aquests últims expressen el furor d'una manera ja mitigada, controlada des de dalt, concedida per l'autoritat i que impedeix l'autèntica destrucció («resolució cultural del furor i de la violència», diu De Martino), l'esdeveniment d'Estocolm va agafar les institucions desprevingudes, car fou un moviment destructiu espontani i muscular.

De Martino evidencia com una societat i una comunitat necessiten la participació a un determinat ordre de valors

1. E. de MARTINO, *Furore in Svezia*, dins de *Furore, simbolo, valore*, Milano: Faltrinelli, 2002, p. 169.

morals, un pla de control i de resolució cultural de la vida instintiva, ni que sigui només per poder sobreviure; la festa és aquest pla, però en la societat opulenta del benestar, on l'únic valor és aquell del guany i són esvanides les directrius culturals i espirituals, aleshores la celebració degenera en la destrucció, en el caos, i perd la seva característica de festa capaç d'expressar tant el *furor* com el *logos*. Si s'abandona el furor a si mateix, sense cap forma de control cultural, resta sempre present el risc de nous caps d'any a Estocolm: ho observem a la nostra ciutat en motiu d'encontres esportius o bé de manifestacions polítiques. El risc d'avui, com he dit, està en el fet que la naturalesa mateixa de la festa ha canviat, queda relegada en el grup reduït que s'aïlla en una casa o en un local abans que festejar a la plaça en nom de la tradició, memòria o esdeveniments històrics que se celebren. Potser és propi d'aquesta modalitat de festa —festa sense celebració, festa com a himne a l'autodestrucció i a la diversió desenfrenada— representar pel sistema vigent la millor manera de confirmar-se a si mateix i de confirmar el propi domini.

Aquesta festa, de fet, no comporta un qüestionament dels rols socials, no està lligada al lloc i no té res a transmetre, s'exhaureix completament en la rauxa del present; pensem en les *rave*, que essent una activitat clandestina a la qual s'oposa oficialment l'autoritat, representen un perfecte control (relegat, circumscrit, llunyà) del furor. A diferència de la festa celebrativa i ritual tradicional, la *rave*, típica de l'època postmoderna, contraposa al valor oficial del capitalisme (el guany) un únic valor compartit pels membres de la festa, ço és a saber, la rauxa, el divertiment desenfrenat. Es tracta, en efecte, solament d'una contraposició aparent, car la rauxa no és altra cosa que una expressió de la societat capitalista; també aquesta última, especialment en la contemporaneïtat, igual que passa amb les *rave*, ha perdut el sentit de la història i el sentit de la memòria. Així doncs,

si avui no ha de considerar-se el risc d'un altre Cap d'Any d'Estocolm, potser però això es deu a la terrible raó que el furor s'ha convertit en autodestrucció, i que la càrrega subversiva s'ha traduït en instint privat de mort.

Traducció: Abel Miró i Comas



CARL EINSTEIN I LA FESTA DE LA REVOLUCIÓ

IORELLA BASSAN

Università La Sapienza (Roma)

Com tants intel·lectuals del seu temps, Carl Einstein va enrolar-se l'any 1936 a la guerra d'Espanya. Allí restarà tres anys combatent com a oficial a la Columna Durruti, a les files de la qual també hi anirà Simone Weil. Dels seus escrits, i de les cartes enviades des de Barcelona entre el 1936 i el 1939, n' emergeix la realitat de la lluita, del combat, però també de la festa, ço és, de la festa i l'embriaguesa de la revolució.

Carl Einstein (1885-1940), alemany d'origen jueu, fou un dels teòrics més importants de l'art modern del segle XX. Escriptor, assagista, fundador i col·laborador de nombroses revistes («Die Aktion», «Documents», «Transition», etc.), mediador cultural entre Alemanya i França, intel·lectual involucrat en les lluites del seu temps, publica l'any 1912 una novel·la experimental cubista, *Bebuquin, o els diletants del miracle*; l'any 1915, *Negerplastik (Escultura negra)*, un dels primers textos dedicats a l'anàlisi formal de l'art africà, que contempla des d'una nova perspectiva gràcies al cubisme; i l'any 1926, *Die Kunst des 20. Jahrhunderts (L'art del segle XX)*, a la prestigiosa col·lecció «Propyläen-Kunstgeschichte», obra de la qual n' apareixeran dues edicions més, l'any 1928 i el 1931. Emigrat l'any 1928 a París per fugir del creixent antisemitisme, participa amb Georges Bataille i Michel Leiris el 1929-1930 a l'aventura dels «Documents».

El seu últim llibre, dedicat a *Georges Braque*, és publicat a París l'any 1934. En aquest mateix període, desil·lusionat de l'art i de la crítica del seu temps, escriu *La fàbrica de les ficcions*, un text de denúncia i de presa de distància respecte d'un magisteri i una obra que troba buits. A l'agost del 1936, s'enrola a la guerra d'Espanya.

A la mort de Buenaventura Durruti, el 20 de novembre de l'any 1936, Carl Einstein escriu un discurs que serà llegit a la ràdio CNT-FAI, *La Columna Durruti*, que és un vibrant homenatge a Durruti i al seu sentit de la col·lectivitat. Allò que està succeint és excepcional als ulls de Carl Einstein: baldament Durruti estigui mort, l'esperit de la Columna perviu. I en certa manera, també la festa, ni que sigui en l'àmbit de l'oració fúnebre. No hi ha festa sense consciència de la mort: «La nostra Columna coneix la mort de Durruti a la nit. Se'n parla poc. Sacrificar la pròpia vida és quelcom evident per als companys de Durruti. Alguns diuen en veu baixa: *Era el millor de tots*. Altres criden en la nit: *El venjarem*. La consigna del dia següent fou *Venjança*. Durruti, aquest home extraordinàriament pragmàtic, no parlava mai de si mateix, de la seva persona. Havia eliminat de la gramàtica la paraula *jo*, aquest terme prehistòric. A la Columna Durruti, no es coneix cap altra sintaxi que la col·lectiva. Els companys ensenyaran els literats a canviar la gramàtica per fer-la col·lectiva»¹. Si l'any 1929 Carl Einstein havia anunciat l'adveniment d'una nova gramàtica en la pintura moderna: «En aquesta generació, són els literats els qui avancen penosament, coixejant, darrere els pintors. Aquests últims han gosat canviar la gramàtica rebuda»²; ara

1. C. EINSTEIN, *Di Kolonne Durruti*, dins de: *Werke*, III, Berliner Ausgabe, Berlin: Fannei & Walz, 1996, p. 520.

2. Cf. C. EINSTEIN, *André Masson, étude ethnologique*, «Documents», 2, 1929, trad. a l'italià a cura de F. Bassan i de M. Spadoni, dins de: Íd., *Scritti sull'arte. Documents, 1929-1930*, Milano: Mimesis, 2015, p. 59.

el rol passa als companys de la Columna, als combatents. De l'acció-transformació de la realitat operada en la pintura es passa a l'acció-transformació de la realitat operada en la Columna. Art i política estan estretament intersecats en Carl Einstein.

Aquest aspecte d'«amor propi comunitari», aquesta sensació de comunió, són característiques de la festa, almenys en el seu sentit més antic i més elevat, com a moment mític, ritual, i no com a moment quotidià o privat. El temps de la festa es distingeix del temps profà; és un temps particular, una suspensió de la quotidianitat. També passa açò en la festa de la revolució; després, tothom tornarà a la seva feina, els operaris a les fàbriques; Carl Einstein a l'escriptura.

Einstein parla de la «passió per la lluita», de la «força del camaraderisme que ens uneix», de la sensació de «felicitat», malgrat la proximitat de la mort. També Georges Bataille havia ajuntat —en la noció de *dépense* (despesa)— la festa, la guerra i el sacrifici, tant en l'erotisme com en l'art, contraposant-los a allò «útil» i a la productivitat. Al delà d'allò útil i d'allò quotidià, l'embriaguesa i l'excés obren «una finestra de llum» sobre aspectes essencials del món humà, com són el sacrifici d'un mateix, la pròpia discontinuïtat, o bé «els jocs que la vida es va veure obligada a jugar amb la mort»³. Carl Einstein, tanmateix, diferencia netament la revolució de la guerra. La Columna no és una tropa militar que obeeixi ordres: «No reneguem del nostre vell antimilitarisme, de la nostra sana desconfiança contra l'esquematisme militar que no ha fet altra cosa que aportar avantatges als capitalistes [...]. La base de la nostra Columna és la nostra recíproca confiança i la nostra col·laboració voluntària. El fetitxisme del comandament, la fabricació de

3. G. BATAILLE, *Il limite dell'utile*, traducció a l'italià a cura de F. C. Papparo, Milano: Adelphi, 2012, p. 135.

la celebritat, la deixem als feixistes. Seguim essent proletaris en armes, que s'imposen voluntàriament una disciplina en vistes a un fi»⁴.

En algunes cartes escrites el 1938-1939 des de Barcelona, carrer Verdi 182, al seu amic Daniel-Henri Kahnweiler, galerista i comerciant d'art a París, Carl Einstein retorna sobre el tema de la mort: «Per nosaltres, és difícil d'imaginar la vostra vida pacífica de París, vida sense aquest element vital magnífic que representa la mort concreta, precisa i present. Viure sense por: heus ací l'única manera d'existir. Però per això és necessari comprendre el valor positiu de la mort»⁵. Es presenta una felicitat que consisteix a mantenir quelcom que s'anomena dignitat i independència, un clima moral que no és dominat ni per la por ni pel mercadeig mesquí i inútil: «És millor no menjar però viure dignament; així puc dir, almenys, que m'he defensat contra el senyor Hitler».

En l'última carta a Kahnweiler del 6 de gener del 1939, Carl Einstein inclou una carta per a Picasso. Desitja al pintor un bon any, o sigui, un any de la victòria, li dóna les gràcies per l'ajuda prestada als companys («I com que és molt elegant de part seva, i d'altra banda molt natural, l'ajudar als companys») i, endemés, es declara entusiasta dels seus compatriotes: «l'esforç que han realitzat és insuperable; quin poble tan magnífic, com estimo aquesta gent. I no és mer lirisme: he viscut molt de temps amb aquesta gent i hem passat junts moments tensos, decisius, difícils, cosa que et lliga molt estretament amb els companys». Els espanyols han realitzat durant la guerra progressos formidables; ja no són analfabets, els soldats i els treballadors entenen

4. C. EINSTEIN, *Dis Kolonne Durruti*, op. cit., p. 521.

5. C. EINSTEIN, D. H. KAHNWEILER, *Correspondance, 1921-1939*, Marsella: André Dimanche Editeur, 1993, p. 98.

les coses, la política i moltes altres, millor que un bon grapat d'intel·lectuals estrangers: «Els treballadors ara ja ho saben, saben que ells caminen fermament amb el seu país i, essent així, és necessari que nosaltres defensem aquesta gent amb tots els mitjans. Si en un futur podrà escriure's i pintar lliurement, això només serà possible —diguem-ho clarament— gràcies a la resistència espanyola. Jo sempre he sabut que defenso a Espanya la meva professió, la possibilitat de pensar i de sentir lliurement com a individu. Nosaltres hem de sentir envers aquesta gent la gratitud més gran; fent de soldat, senzillament em defensava a mi mateix, almenys no assistia a tot això amb els braços creuats [...]. No necessito arguments complicats ni receptes literàries per sentir el dret a la meva dignitat, la qual sempre defensaré sense discursos, sense publicitat i sense haver d'escriure'n res: cal saber quan acaben les paraules»⁶.

Barcelona, com és ben sabut, caurà pocs dies després, el 25 de gener del 1939, amb la victòria de Franco. L'armada republicana es replega cap a França i Carl Einstein entra a París. Arrestat i deportat en un camp proper a Bordeus, el juliol de 1940 es lleva la vida al sud de França, igual que Walter Benjamin, per fugir de la persecució nazi. «Cal saber quan acaben les paraules» —havia escrit a Picasso. La festa de la revolució era acabada, però no el seu esperit, ni la seva necessitat.

Traducció d'Abel Miró i Comas

6. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 114.

LA CELEBRACIÓ DEL COS I LA MEMÒRIA

POMPEU CASANOVAS

Institut de Dret i Tecnologia, UAB

pompeu.casanovas@uab.cat

RMIT Melbourne University

pompeu.casanovas@rmit.edu.au

Començaré amb algunes imatges per situar el tema. A causa de la seva feina, molts cops els juristes i els filòsofs del dret transformen en abstraccions útils la forma de regular les experiències humanes però acaben per allunyar-se massa d'aquestes experiències que, suposadament, són a l'origen de la seva feina.

El llenguatge pot no ser una guia suficient. Proposo començar per un aspecte menys elaborat que apunta a l'experiència humana més bàsica de la relació amb nosaltres mateixos com a éssers que vivim, sentim i pensem dins d'ambients determinats i en situacions concretes. Sé que la identitat és un objecte fonedís, però l'obra d'alguns artistes del segle passat i contemporanis pot ajudar-nos en aquesta tasca de situació de l'espai des del qual sentim, pensem i actuem, perquè és justament aquest espai, aquest context essencial, el que ha resultat profundament alterat en els darrers quinze anys.

De fet el que vull assenyalar és aquesta alteració dels límits. Tots els grans temes de la fenomenologia i l'hermenèutica poden ser portats a la palestra: la diferència, l'alteritat,

l'estranyament, l'elevació, el desdoblament, el retorn, el reconeixement, la projecció, la presència, l'absència... Tot això ho podem viure ara de forma immediata i en temps real, on les coordenades de la identitat ens resituen com a subjectes passius o proactius de la informació fragmentària que rebem i processem. Es tracta en realitat d'un procés comunicatiu que va començar ja a la I Guerra Mundial, on els soldats van escriure (i van rebre també) literalment milions de cartes i de postals, ara digitalitzades en el projectes de celebració dels cent anys de la Gran Guerra.

Els artistes visuals dels anys setanta van descobrir la presència, el mirall i el reflex dins del mirall com una forma de deixar constància de les experiències del cos i de la vida quotidiana. És el cas de Carol Jerrems (1949-1980), per exemple, una artista australiana morta als trenta-un anys, que va documentar minuciosament els efectes físics de la malaltia en el seu cos, igual com abans havia documentat tots els actes de la seva vida i el treball que havia efectuat amb les bandes de joves delinqüents marginats. La reflexió sobre el procés era iterativa i exploratòria: era també una aventura personal. La reivindicació del feminisme, e.g., era afirmada per sobre de les possibles agressions i comunicada mitjançant referències implícites en la pròpia obra, des de diferents angles superposats.

Per a mi, el cas de Vivian Maier (1926-2009), la desconeguda fotògrafa de carrer que efectuà més de 150.000 fotografies de la vida americana mentre treballava de mainadera per a famílies riques, és emblemàtic. Ella mai no va mostrar, publicar o editar la seva feina. Vivia literalment i secreta dins de l'ull de la lent. Algunes de les seves imatges es van abocar al web el juliol del 2008. Meier morí l'abril del 2009. El mes d'octubre del mateix any, el col·leccionista John Maloof va linkar el seu blog amb una selecció de fotografies a *Flickr*, i l'efecte de propagació fou immediat, formidable, amb milers de persones que per primer cop les van poder contemplar i apreciar.



Fig. 9-10. (1) Vivian Maier, *Autorretrat* (1956). Font: <http://www.vivian-maier.com/gallery/self-portraits/#slide-33>. (2) Carol Jerrems, *The Royal Hobart Hospital Series* (1979) Font: National Portrait Gallery, <http://www.portrait.gov.au/image/15321/>

En aquesta època, l'atenció a la presència tenia quelcom d'optimista, de positiu, d'esperançador. En l'àmbit general de crítica que caracteritzava les obres d'autors com Georges Bataille, Gilles Deleuze, Michel Foucault o Pier Paolo Pasolini la idea principal no era com podria semblar d'entrada l'exploració dels marges, sinó la subversió, l'afirmació de la vida, de les experiències i de la veu dels oblidats, explotats o exclosos. Es tractava en el fons d'una invitació a la participació, a la integració i al canvi. En un sentit més exclusivament sensorial, també aquesta era la via inicial del *body art* i *performances* de Marina Abramović i d'Uwe Laysiepen (Ulay), als anys setanta.

Aquest impuls es va diluir després, amb la integració en el mercat de les fotografies, vídeos i representacions gràfiques dels experiments dels límits del cos de l'artista. Ara les *performances* ja són un lloc comú, i alguns dels artistes d'ahir s'han integrat perfectament en el món polaritzat de les fundacions, el mercat de l'art i els museus de masses. Fan arqueologia de si mateixos, ja sense la frescor dels inicis. Però primer no era així. L'obra *underground* sobre la violència i el consum de drogues a Amèrica del Nord de

Larry Clark, on el cineasta recuperava la memòria dels cinquanta i seixanta a *Tulsa* (1971), posseïa la netedat de la mirada, pel damunt dels actes crus que les imatges mostraven sense distància de cap mena.¹

Tot això era autèntic: no es convertien en «art» ells mateixos, sinó només l'experiència de la seva identitat, prou malmesa per l'experiència que reflectien, i que ells sabien que era el que volien transmetre. Als anys setanta, l'etnicitat, l'afirmació del gènere, el descobriment dels drets d'igualtat, van actuar com una força política «centrífuga» que va canviar la forma com la cultura i política nord-americanes havien diluït les diferències fins aquell moment (Schulman, 2001: 80).

Hi ha un altre aspecte força interessant: en la revelació de la intimitat personal en què es basaven, tant l'obra de Jerrems com la de Clark requerien la cooperació voluntària dels seus amics o de la gent amb qui treballaven. No hi havia imatges ni filmacions sense consentiment. El respecte a l'altre era important. Com també ho era la relació immediata, pròxima, corporal, amb si mateix i amb l'altre.



Figs. 11-12. Afirmació i presència. 1. Carol Jerrems (1975), *Vale Street*; 2. Larry Clark *Tulsa* (1971)²

1. El llibre de fotografies de *Tulsa* (1971) és accessible a <https://vimeo.com/34595852>.

2. Fonts: (1) National Gallery of Australia, <http://nga.gov.au/federation/Detail.cfm?WorkID=96378> (2) Haveanicebook, ISBN: 978-0-8021-3748-2, <https://vimeo.com/34595852>

En contrast, la memòria que avui es recupera a inicis del nostre segle ja no és innocent, ni proposa cap regeneració, ni necessita la proximitat del grup. Mostra l'absència com un element constitutiu de la vida quotidiana. La presència es personalitza en memòria col·lectiva *informatitzada*. Podem accedir més fàcilment al coneixement dels detalls. Això no és nou. Fa poc es va descobrir la cambra d'Hubert Rochereau, un soldat francès mort el 25 d'abril del 1918 a la batalla de Mont Kemmel, conservada intacta per desig exprés dels seus pares durant tres generacions.³ El que és nou és la manera de classificar, organitzar i accedir a aquesta informació, abans local i privada, transformant-la ara en coneixement públic. Especialment les emocions humanes —de joia, dolor, pertinença, pèrdua, submissió, poder o venjança— poden ser preservades, intensificades, induïdes o alterades com a contingut transmissible i operable en xarxa. I sobretot, *personalitzades*.

Karina S. Lau, de vint anys, va morir quan el seu helicòpter va ser abatut el dos de novembre del 2003 a Falluja, Iraq. Era de Livingston, Califòrnia. Robert McLaren, de vint anys també, resultà mort en esclatar una mina de terra l'onze de juny del 2009 a Helmand, Afganistan. Era de Kintra Fionnphort, de l'illa de Mull, Escòcia. La cambra de Karina va ser fotografiada el mes de desembre del 2009. La de Robert el mes de març de 2011. Ambdós formen part del projecte del fotògraf de guerra Ashley Gilbertson *Bedrooms of the Fallen* (Les cambres dels caiguts) recentment presentat i finançat pel New York Times (maig del 2014), de gran impacte i immediatament distribuït i comentat a la xarxa. Es tracta d'una memòria compartida, constituïda ja en coneixement comú sobre persones, esdeveniments i processos.

3. Cf. <http://www.straitstimes.com/news/world/europe/story/wwi-soldiers-bedroom-lies-frozen-time-his-devastated-parents-last-wish-2014#2>

La celebració del cos i de la vida en la comunicació global –la «comunicació per la comunicació» de la circulació de continguts– només apunta als escenaris del context que configuren el nou medi natural. No és una pèrdua de sentit, sinó literalment un buidat de la identitat.

[Aquest material ha estat reelaborat per a formar part d'una propera publicació: Pompeu Casanovas, *Sub lege pugnamus. De la Gran Guerra a les Grans Dades*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, en premsa].



RECORD DE LA FESTA DELS DIJOUS A LA TARDA

JORDI SALES I CODERCH

Com acumulen *edat* les festes, els costums, les formes polítiques i històriques? No és gens fàcil de saber-ho. ‘Jove’ i ‘Vell’ es diu amb propietat dels éssers vius en tant que són individus i, encara que ho traslладem contínuament a un munt de realitats de tot tipus, no tenim pas regles que ens permetin fer-ho d’una manera adequada. Hom parla transportant edat a unes realitats que no tenen de per si una durada normalitzada, de manera que aplicar a segons quines coses els adjectius ‘jove’ o ‘vell’ resulta una metàfora sovint encertada per aproximació o en molts d’altres casos abusiva, sigui per predicar joventuts o decretar velleses arbitràriament, sense cap mena de possibilitat ni d’encert ni d’error. Convé observar els fenòmens de successió de presències en alguns casos que sigui fàcil de fer-ho per tal de poder observar la desaparició de quines vigències en profit de quines altres. El cas que hem triat, la festa dels dijous a la tarda morint en benefici del cap de setmana, potser ens pot ajudar a comprendre quina *materialitat* està essent treballada per quines determinacions: la materialitat dels costums, de les obvietats, del que ens dóna ritmes i presències segures i familiars.

«*Martes y Sábados no quitan Jueves*» era una dita que només circulava per tradició oral. Implicava un costum que tenia força de llei. A mi, me l’ensenyà amb alguna solem-

nitat en Joan, el meu cosí més gran. «*Martes y Sábados no quitan Jueves*» ho dèiem en castellà, en espanyol com s'han entossudit a fer-nos dir, la llengua dels opressors en la qual ens feien parlar a l'escola.

La del dijous a la tarda *era* una festa. Hi ha festes que hi eren i ara no hi són. Han estat *substituídes*. Una substitució d'una festa és un *fet* cultural. Quan jo era noi, la tarda del dijous *era* festa. El dijous partia la feina de la setmana perquè el dissabte, tot el dissabte sencer, era un dia feiner, matí i tarda. Com moren les festes, de mort *natural* o de mort *violenta*? En la meua infància fins els meus deu anys, *el ritme setmanal* no era pas el d'ara. Anàvem a l'escola dilluns, dimarts, dimecres i dijous al matí. Fèiem festa dijous a la tarda. I després la setmana acabava amb tot el divendres i tot el dissabte com a dies feiners. Els dijous es feia i es fa arròs. Arròs de moltes menes, no pas sempre la unilateral paella. Els dijous es sortia a comprar, a comprar roba nova, per exemple. Estrenar roba nova els anys 1940-1950 era per si mateix una gran festa. La roba nova a Can Jorba a l'avinguda del Portal de l'Àngel implicava que et regalesin globus la tarda del dijous.

La festa de dijous a la tarda va morir a mans de la «Setmana Anglesa». La tarda de dissabte va substituir la del dijous en el calendari escolar a mitjans de la dècada dels anys cinquanta. Mentre això passava, tots jugàvem al futbol, o sigui, a la pilota amb el peu, i tiràvem penals i córners, o sigui, càstigs i racons. Alguna cosa avança amb el *weekend* i un altra cosa de la mateixa mena o naturalesa retrocedeix amb la caiguda de la festa dels dijous a la tarda. Què exactament? Unes civilitzacions, unes cultures? *Neixen* i *moren* les festes. La festa del pèsol a Sant Andreu de Llavaneres ha nascut amb el segle XXI i sembla que ha arrencat amb bona salut. Sense sortir del dijous, la festa del dijous ara és a la nit una festa de cap de setmana diguem-ne laboral pels universitaris que a la nit de divendres tornen a les seves poblacions

d'origen a complir amb una festa diferent la nit següent, la festa dels divendres.

Els costums canvien. Construir una teoria dels *elements* de civilització, una arqueologia de formes històriques de civilització sona molt solemne. És la tasca a la qual ara ens dediquem. Dit amb més senzillesa, ens ocupem en saber el que tenim al pis de sota, quan tenim pis de sota respecte a un pis de sobre. Com acumulen edat les festes, els costums, les formes polítiques i històriques? La resposta no és gens fàcil perquè s'hi barregen densitats sovint discutibles que fa ben difícil establir les dades de naixement dels gentilicis, això és, el termes que denoten nació o pàtria d'una persona. Les nocions aparentment innocents d'auge, decadència i caiguda projecten un ritme del cicle vital individual a unes realitats peculiars plenes de renaixements i de memòries. Tot plegat ens situa davant d'*una complexitat ontològicament poc explorada*, L'anàlisi dels conceptes que qualifiquen comunitats potser ens pot mostrar quines significacions imiten eternitats tot allargant durades i definint solidaritats.

ÍNDEX

ÍNDIX

COL·LOQUIS DE VIC, 20

La Festa

<i>Introducció</i>	5
GREGORIO LURI, La festa és la celebració del nostre ordre	9
ANTONI BOSCH-VECIANA, Festa, filosofia, amistat	23
GIUSEPPE DI GIACOMO, Reflexions filosòfiques sobre la festa. Entre temporalitat i eternitat	51
CONRAD VILANOU, <i>Toujours</i> és una festa: Fausto Coppi el tour de 1952	67
JOAN CUSCÓ I CLARASÓ, Temps de festa	74
JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA, L'estructura temporal de la festivitat d'any nou com a model alternatiu a la temporalitat Kairològica Heideggeriana	87
TERESA GUAL PARRONA, L'esperit apol·lini i dionisiac nietzscheà a les festes de binissalem i de sant Antoni de Portmany	101
DIEGO MALQUORI, Sobre el sentit de la música en la tragèdia grega	107
EMÍLIA OLIVÉ, <i>Festen</i> (celebració)	113

RAQUEL CERCÓS I RAICHS, La festa i l'estètica postmoderna: cos, gènere i identitat	119
RAMON MOIX CAMPS, La festa: <i>Experientia Oppositorum</i> .	128
DAVID CEBALLOS HORNERO, La festa com a espectacle: una anàlisi des del punt de vista econòmic	136
NOËL VICENS BOILEAU, La festa popular com a expressió de l'impersonal	140
JORDI CASASAMPERA FERNÁNDEZ, La festa com a dimensió primordial de l'existència segons Jan Patočka	144
JOAQUIM PERRAMON, Caracterització de la incertesa de les proposicions ètiques	151
CARME MERCHÁN, Tot visitant la festa de <i>Mrs Dalloway</i> . Variacions sobre la novel·la de Virginia Wolf	154
ANDRÉS L. JAUME, Pot ser bell però no bo. D'animals i ciutadania	158
VICENÇ MATEU, Notes sobre l'ordre i la duració del temps de la festa	163
ALESSANDRO ALFIERI, Noves tendències de la festa: del <i>furor</i> de Martino a la <i>rave party</i>	168
FIGIELLA BASSAN, Carl Einstein i la festa de la revolució	173
POMPEU CASANOVAS, La celebració del cos i la memòria ...	178
JORDI SALES I CODERCH, Record de la festa dels dijous a la tarda	184

Xarxa de Grups de Recerca reconeguts “Col·loquis de Vic”

Grup de Recerca sobre pensament científic i filosòfic modern i contemporani (F&C) (Universitat de les Illes Balears). IP: Dr. Joan Lluís Llinàs Begon

GREPPS (Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social). (Universitat de Barcelona). IP: Dr. Conrad Vilanou

Grup de Recerca eidos: platonisme i modernitat (Universitat de Barcelona). IP: Dr. Josep Monserrat Molas

IDT (Institut de Dret i Tecnologia. Universitat Autònoma de Barcelona). IP: Dr. Pompeu Casanovas

L'estètica espanyola: les idees i els homes (1850-1950) (Universitat Ramon Llull). IP: Dr. Ignasi Roviró

Grup de Recerca Lògica i Teoria de l'Argumentació (Universitat de València). IP: Dr. Jesús Alcolea

L'estetica nell ultimi trent'anni (Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Giuseppe di Giacomo

Quale cultura per la contemporaneità? Una prospettiva estetico-filosofica. (Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Stefano Velotti

Yugoslav Wars: another face of European civilisation? Lessons learnt and enduring challenges (projeete europeu, Dipartimento di Filosofia. La Sapienza, Università di Roma). IP: Dr. Setefano Petrucciani

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA: *La ciutat, realitat de sinèrgies*

SALVI TURRÓ: *El marc constitutiu de la ciutat en Kant*

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura (un exemple d'aporètica política)*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SEGIMON SERRALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL: *Introducció a una història dels folklores*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

COL·LOQUIS DE VIC IV: LA HISTÒRIA

MIQUEL BATLLORI: *La Cultura de la Història i la Història de la cultura*

JORDI GALÍ: *Sobre el sentit de la Història*

JORDI SALES: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

JORDI FIGUEROLA: *L'ofici d'historiador*

SALVI TURRÓ: *Des d'on escrivim la Història*

JOSEP M. SALRACH: *Història de les mentalitats*

FRANCESC FORTUNY: *Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000

COL·LOQUIS DE VIC V: LA POLÍTICA

YVES-CHARLES ZARKA: *Hobbes et l'invention de la volonté publique*

ANTONI TRUYOL SERRA: *Sobre Hobbes*

JOSEP MONSERRAT MOLAS: *Els orígens de la política*

BARTOMEU FORTEZA PUJOL: *La formació de la tradició política*

HERIBERT BARRERA: *La política com a exercici*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

COL·LOQUIS DE VIC VI: EL DRET

PHILIPPE BÉNÉTON: *Sur les impasses du positivisme juridique*

POMPEU CASANOVAS: *Models: xarxes i pautes de conducta en el dret contemporani*

ENCARNA ROCA: *Dret i cultura a Catalunya*

MIQUEL ROCA JUNYENT: *La pràctica del dret: aspectes professionals*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002

COL·LOQUIS DE VIC VII: LA POESIA

JAUME MEDINA: *Poesia i filosofia. L'experiència de Carles Riba*

JOSEP M. PUJOL: *Actes etnopoètics, actes de paraula*

CARLES DUARTE: *Poesia i ciutat*

DAVID JOU MIRABENT: *L'ofici de poeta*

VÍCTOR SUNYOL COSTA: *Una poètica*

FRANCESC CODINA I VALLS: *De l'ofici i el benefici de poeta*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003

COL·LOQUIS DE VIC VIII: LA NATURA

DAVID SERRAT: *Natura i home*

ANTONI PREVOSTI: *Natura i filosofia*

JOAN FRANCESC MIRA: *Natura i poesia*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004

COL·LOQUIS DE VIC IX: LA SALUT

RAMON VALLS PLANA: *Bioètica i salut*

LLUÍS DUCH: *Salut i filosofia*

ANNA BONAFONT: *La salut i la gent gran*

ANTONI BAYÈS DE LUNA: *La recerca i la salut*

TAULA RODONA: *La salut en l'àmbit professional*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005

COL-LOQUIS DE VIC X: LA IDENTITAT

DR. JOAN F. MIRA: *Identitat i festa, o la festa com a espill*

JOSEP LLUÍS CAROD-ROVIRA: *Identitat nacional i identitat col·lectiva*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006

COL-LOQUIS DE VIC XI: L'ECONOMIA

DR. DÍDAC RAMÍREZ SARRIÓ: *Economia i filosofia*

JOSEP M. URETA: *Economia, ciències i art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2007

COL-LOQUIS DE VIC XII: LA MEMÒRIA

DR. MARIA ROSA PALAZÓN MAYORAL: *Memòria dividida entre nacionalisme i internacionalisme*

DR. POMPEU CASANOVAS: *Memòria escrita i imatge gràfica*

DR. JOSEP M. SOLÉ SABATÉ: *Història i memòria*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona
Ajuntament de Vic, 2008

COL-LOQUIS DE VIC XIII: LA MODERNITAT

JORDI SALES CODERCH: *Hermenèutica i modernitat*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Arte e modernità*

CONRAD VILANOU: *Esport i modernitat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona
Ajuntament de Vic, 2009

COL·LOQUIS DE VIC XIV: LA BELLESA

DR. IGNASI ROVIRÓ ALEMANY: *Bellesa i Filosofia*

DR. PABLO GARCÍA CASTILLO: *La belleza en Plotino*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona,
Ajuntament de Vic, 2010

COL·LOQUIS DE VIC XV: EUROPA

Europa i la Filosofia. Europa, ciències i art

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011

COL·LOQUIS DE VIC XVI: LA IMATGE

ROMÀ DE LA CALLE: *Més ençà de la imatge. Més enllà del text.*
Diàlegs entre les imatges i les paraules

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Εἶδωλον i εἰκὼν. Dos noms i*
una problemàtica sobre la representació de la imatge

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2012

COL·LOQUIS DE VIC XVII: EL CALENDARI

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA: *El calendari i el problema dels*
origens de l'ésser en el món

POMPEU CASANOVAS: *Calendaris: del control del temps com a*
coneixement polític

VICENÇ MATEU: *Temps sagrat i temps profà a l'obra de Mircea*
Eliade

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2013

COL-LOQUIS DE VIC XVIII: L'ESTAT

KLAUS-JÜRGEN NAGEL: *Sobirania: origen, passat i present d'un concepte*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *El poder i les seves representacions*

VICENÇ MATEU ZAMORA: *Avantatges i inconvenients de ser un estat petit*

POMPEU CASANOVAS: *Homo Necans, per una relectura de Hobbes en l'era digital*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2014

COL-LOQUIS DE VIC XIX: LA GUERRA

SALVADOR GINER: *De questa bellica: un buit filosòfic*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *La guerra i l'art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2015