

COLLOQUIS DE VIC

XVIII

L'ESTAT



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA



Institut
d'Estudis
Catalans

COL·LOQUIS DE VIC (XVIII)

L'ESTAT

COL·LOQUIS DE VIC

XVIII

L'ESTAT

Edició a cura de Josep Monserrat i Ignasi Roviró

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2014

Col·loquis de Vic (18è: 2013)

L'Estat : Col·loquis de Vic XVIII

Referències bibliogràfiques

ISBN 9788499652269

I. Montserrat i Torrents, Josep, 1932- ed. II. Roviró, Ignasi, 1958- ed.

III. Societat Catalana de Filosofia IV. Títol

V. Títol: Col·loquis de Vic XVIII

1. Estat — Congressos 2. Estat — Filosofia — Congressos

3. Art i Estat — Congressos

321.01(061.3)

Edició promoguda per l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Societat Catalana de Filosofia, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià, la Universitat de Barcelona i l'IDT (UAB).

Fotografia de la coberta: Antoni Bover

Fotografies interiors: Xavier Roviró

Correcció Lingüística: Marta Lorente

© 2014, dels autors

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

Primera edició: octubre de 2014

Imprès a I.G. Sta. Eulàlia, de Sta. Eulàlia de Ronçana
C. Sant Joan Bosco, 8 - www.igsantaaulalia.com

ISBN 978-84-9965-226-9

Dipòsit Legal: B. 20214-2014

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

Els divuitens Col·loquis de Vic s'inaguraren el dijous dia 3 d'octubre del 2013 a la seu del Consell Comarcal d'Osona. Hi eren presents els presidents o representants institucionals de les tres societats de filosofia de Catalunya, València i les Illes Balears. La convocatòria va aplegar, a més de professors de les universitats i instituts de Catalunya, de València i de les Illes, alts representants de la Universitat de Vic, dels grups d'investigació «EIDOS (Hermenèutica, platonisme i modernitat)» i «IAFI (Investigació en Anàlisi Financera i de la Incertesa)» de la Universitat de Barcelona, del grup «GRFMM (Grup de recerca sobre filosofia medieval i moderna)» de la Universitat de les Illes Balears i del grup «Filosofia i Cultura» de la Universitat Ramon Llull. Així mateix hi eren presents el director de l'IDT (Institut de Dret i Tecnologia) de la Universitat Autònoma de Barcelona, el president del Patronat d'Estudis Osonencs i el director del Col·legi Sant Miquel dels Sants de Vic.

La sessió inaugural va anar a càrrec del Sr. Josep M. Vila d'Abadal, alcalde de la ciutat de Vic. Les seves primeres paraules van anar en mostrar l'escaïença del tema de debat pels presents col·loquis. Va mostrar l'encert de debatre a Vic –una de les ciutats capdavanteres del moviment actual de reivindicació nacional i l'embrió de l'associació Municipis per a la Independència– el tema de l'Estat. La seva intervenció es va moure a l'entorn de dos eixos. El primer subratllava que per arribar a la independència política de Catalunya no és suficient –tot i que és indispensable– un moviment de masses tan ben portat com el que lidera l'Assemblea Nacional Catalana. Calen també les anàlisis repo-

sades i les idees clares dels pensadors. Debats com els que anualment ofereixen els Col·loquis de Vic són una guia inestimable en aquest procés. Us encoratjo –deia l’Alcalde– a portar els fruits de les vostres reflexions a les bases i a fer-ne una divulgació màxima. El segon eix sobre el que es desenvolupava el discurs d’obertura del Sr. Vila d’Abadal destacava que un Estat lliure no només ho és per una independència d’estructures polítiques sinó que obté la seva llibertat per la qualitat política de la vida ciutadana. Això significa que cal posar una atenció especial en l’educació i en la formació. També en aquesta faceta essencial calen les indicacions dels filòsofs i pensadors. Per tot això, l’Alcalde de Vic encoratjava els assistents a debatre en profunditat el tema escollit.

Acabat l’acte d’obertura s’inicià tot seguit el primer àmbit de treball, on es debatia «L’Estat i les arts», amb les lliçons dels professors Giuseppe Di Giacomo (La Sapienza, Roma) i Pompeu Casanovas (IDT-UAB), que el lector podrà trobar en llegir aquest llibre d’actes.

Divendres matí va dedicar-se al debat del segon àmbit de treball, titulat «L’Estat, ciència i filosofia» durant el qual s’integraren estudiants de la Universitat de Vic i del Col·legi Sant Miquel dels Sants per escoltar les lliçons del Dr. Vicenç Mateu, Síndic General d’Andorra, i del professor Klaus-Jürgen Nagel (UPF) que el lector podrà trobar en les pàgines que segueixen. Publiquem també el resum de les comunicacions seleccionades pel Comitè Científic.

L’acte de cloenda va anar a càrrec del president del Consell Comarcal d’Osona, el Sr. Joan Roca, que insistí en la satisfacció de la institució que ell representa per participar en l’organització dels Col·loquis i per rebre tots els assistents, any rere any, a la sala de plens del Consell Comarcal. Acabà la seva intervenció emplaçant els assistents per l’octubre del 2014, en una nova edició d’aquesta trobada que ja porta divuit anys celebrant-se en les mateixes instal·lacions.

Aquest any hem de subratllar un fet destacat: el departament de filosofia de la *Università di Roma, La Sapienza*, ha donat suport als Col·loquis, considerant-los una activitat rellevant de formació pels temes que s'hi vénen tractant. El reconeixement tant ve per la presència continuada del professor Giuseppe Di Giacomo com pel suport a l'organització i edició de les actes.

Hem d'acabar agraint un any més la dedicació desinteressada de tantes persones i institucions que a més de donar tota classe de suport als Col·loquis de Vic posen a les nostres mans totes les facilitats per desenvolupar les sessions de debat i faciliten en gran manera la tasca d'edició de les actes. En primer lloc volem destacar les institucions que any rere any convoquen, patrocinen, organitzen i col·laboren en els Col·loquis: la Societat Catalana de Filosofia (IEC), la Societat de Filosofia del País Valencià, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Universitat de Vic, l'Institut de Dret i Tecnologia (UAB), la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, el Patronat d'Estudis Osonencs i el Col·legi Sant Miquel dels Sants (Vic). No volem oblidar l'ajuda inestimable d'Antoni Bover, fotògraf, que il·lustra les portades dels nostres llibres d'actes ni de Xavier Roviró, autor de les fotografies que apareixen en l'interior del llibre i col·laborador desinteressat en molts altres aspectes organitzatius. En aspectes editorials hem d'agradir el bon fer de la Indústria Gràfica Santa Eulàlia, l'acurada traducció d'Abel Miró del text del professor Di Giacomo i l'atenta correcció lingüística de Marta Lorente.*

Ignasi Roviró Alemany i Josep Monserrat Molas

* Hem deixat "Estat" o "estat" segons l'ús regular de cada autor.

L'ESTAT



Klaus-Jürgen Nagel

SOBIRANIA: ORIGEN, PASSAT I PRESENT D'UN CONCEPTE

KLAUS-JÜRGEN NAGEL
Universitat Pompeu Fabra
Klaus.nagel@upf.edu

1/ Qualsevol diccionari, la Viquipèdia inclosa, defineix l'Estat a partir de tres elements: població, territori, i sobirania¹. El concepte d'Estat (*Lo Stato*) té els seus orígens al Renaixement. El podem vincular amb Maquiavel, Niccolò Machiavelli, que va viure entre 1467 (o 1469) i 1527. El concepte és hereu de la crisi terminal del món medieval. A l'edat mitjana no s'havia parlat d'Estats, sinó d'imperis, repúbliques, principats, ducats, comtats, ciutats.

Els monarques medievals encara no eren «sobirans». El model medieval de domini era un model de persones, senyors i vassalls, que podien tenir diferents títols sobre el mateix territori. Les relacions de poder s'establiren entre persones i ben sovint eren conflictives: entre vassalls i senyors que no sempre complien les seves obligacions, o entre els reis i l'emperador i el Papa que rivalitzaven i no sempre tenien clar qui tenia supremacia en quins assumptes. Allò mundà i la religió, a més a més, no se separaven i només hi

1. <http://ca.wikipedia.org/wiki/Estat>. Des de Georg Jellinek, s'hi afegeix un altre element: reconeixement internacional. Finalment, en la tradició weberiana, es considera l'Estat com a aparell burocràtic.

havia una creença religiosa. Amb el trencament de la unitat religiosa, aquest model medieval de domini, finalment, es va acabar trencant. De les relacions personals regulades per títols, es passava al mapa: el factor territori va agafar volada. En l'*Stato* de Maquiavel, el príncep havia de tenir l'autoritat suprema. I al territori del costat, un altre príncep. L'Estat havia de ser guerrer cap a fora; però cap a dins, tenia la funció de posar límits a la destructivitat humana. Ordre interior, pau exterior, «raó de l'Estat». Deslligat del fonament religiós del poder, l'Estat podia esdevenir un «objectiu en si mateix». Contra la pluralitat medieval (però dins d'un univers d'una sola religió caduca i en procés de trencar-se), l'*Stato* (però més d'un). Una sola autoritat (però una en cada territori): l'*Stato* era ordre, l'antítesi a l'anarquia.

2/ El Renaixement és, també, l'època de l'origen del concepte 'sobirania'. El Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans esmenta tres usos principals del terme²:

-Qualitat de sobirà: *La sobirania del Rei*.

-Autoritat sobirana: *Exercir la sobirania*.

-Qualitat del poder polític d'un estat o d'un organisme que no és sotmès a cap altre poder: *Sobirania popular*. *Sobirania nacional*.

Els diccionaris ens expliquen que el que és sobirà decideix, legítimament, en última instància, o bé subratllen les suposades característiques de la sobirania. Segons aquestes definicions, la sobirania és absoluta, perpètua, suprema, il·limitada, indivisible i imprescindible. Sembla que només un sol centre la pot exercir en un territori donat. Es nota l'origen etimològic del llatí (*super*)! Podríem dir que els emperadors romans eren conceptualitzats com a «sobirans» *avant la lettre*, si amb Ulpia creiem que amb la fi de la república l'*imperium* sobre les persones es va traslladar a un empera-

2. <http://dlc.iec.cat/results.asp?txtEntrada=sobirania&operEntrada=0>

dor que no estava lligat per la llei, ja que la seva paraula era llei. Tanmateix, el terme no existia. El concepte com a tal no sorgeix fins al segle XVI, i el seu ús només s'expandeix al llarg del segle XVII. És a dir, el concepte és fill d'una època conflictiva que podem situar entre la revolta dels Països Baixos contra Espanya el 1567 i el tractat d'Utrecht el 1714: l'època de la Reforma, del trencament de la unitat religiosa d'Europa occidental i el sorgiment del luteranisme, amb la seva divisió de les esferes, una en la qual es «dóna a Déu el que és de Déu» però, al mateix temps, una altra: la de l'autoritat terrenal, en principi, també una autoritat legítima. Sens dubte una reforma interessant per als prínceps, ja que no es posa en dubte l'autoritat terrenal en si, sinó la supremacia del Papa, la legitimitat de l'Església d'administrar i defensar territori propi i la deslegitimació dels bisbes per ocupar càrrecs mundans. Amb molt de gust els prínceps protestants es van ocupar de l'administració dels territoris eclesiàstics com a propis. Encara avui l'organització de moltes esglésies protestants segueix les fronteres territorials polítiques. Fins i tot la cap de l'església anglicana és la reina.

Tot això prepara i després aplanar el camí per a la definició de la sobirania³. La primera definició la trobem en Jean Bodin, que va viure entre 1529 i 1596. Fou un segle XVI que, a França, va estar marcat per una sèrie de guerres religioses i civils. Bodin, d'origen jueu i de creences deïstes, o sigui, sense ser d'una determinada confessió, es preguntava qui podia garantir pau i ordre en aquesta situació, i va arribar a la conclusió que només el monarca podia fer aquesta funció. Per tant, calia consolidar la seva autoritat, posar-lo en el

3. Pel que fa a la contraposició de Bodin i Althusius, ja la vaig proposar a Klaus-Jürgen NAGEL, *Federalisme i sobirania*, Barcelona: Universitat Progressista d'Estiu de Catalunya, 2009: <http://www.upec.cat/mm/file/ponencies08/Federalisme%20i%20Sobirania.pdf>. Les cites de Bodin que s'usen a continuació es troben en aquesta font.

cim de la unitat estatal, clarament per damunt i diferent tant dels cossos intermediaris: ciutats, províncies, estaments, gremis; tota la riquesa plural medieval, com també per damunt de les divisions religioses i partidistes de l'època de la Reforma. Calia que al monarca se li reconegués un poder que no depenia de cap altra voluntat i que només i únicament en tingués el rei, almenys a l'esfera política. Aquí trobem el sentit de la sobirania. Bodin la defineix com «el poder absolut i perpetu d'una República» (noteu que Bodin encara no fa servir la paraula nova, *Stato*). L'entén com un poder inalienable, etern, no limitat per lleis públiques. És més: el sobirà era la font de tot dret públic, l'origen de les lleis. O sigui, la sobirania, amb les paraules de Bodin, era «el poder de donar les lleis a tots en general i a cadascú en particular [...] sense consentiment de superior, igual o inferior». Això incloïa tant el dret de declarar la guerra i fer la pau, cosa que abans feia, de manera legítima, qualsevol cavaller o ciutat, com també l'encuny de la moneda i d'establiment dels impostos, cosa que, abans, també havien fet les ciutats i molts dels vassalls de l'emperador.

Ni les lleis dels predecessors ni tan sols la seva mateixa paraula havien de limitar el rei. La seva autoritat havia de ser perpètua, perquè qualsevol persona o poder que pogués limitar la seva autoritat en el temps seria més poderós que el rei mateix. Bodin no pensa en cap contracte social, amb una transferència almenys original del poder cap al rei⁴. De fet, en Bodin podríem trobar un precursor de la idea de l'Estat com a titular del monopoli de l'ús legítim de la violència, element definidor d'estatalitat segons el sociòleg alemany Max Weber.

4. El problema conceptual rau en el fet que el rei hauria d'obeir la llei divina i la natural, però no hi ha lloc per a cap control d'aquesta obediència —el controlador hauria estat el vertader «sobirà». Per altra banda, el mateix principi de la monarquia exclou ja algunes decisions d'un rei particular, per exemple sobre la successió.

Sempre s'ha discutit si la sobirania en un sol territori havia de ser absoluta o si l'autoritat suprema podia estar en mans diferents, segons la matèria. L'absolutisme del concepte de la sobirania bodiniana va quedar limitada pel fet que es referia, «només», a l'esfera política, i no incloïa per exemple el dret a la propietat o a la família. A l'hora de la realitat, Bodin volia consolidar el poder polític del monarca, i al mateix temps conservar algunes de les tradicions i antigues institucions, objectius que no sempre encaixaven a la perfecció.

3/ La gran contrafigura de Bodin fou Johannes Althusius (1557-1638), pensador i també polític, que va viure just a la mateixa època que Jean Bodin (sense que els dos es coneguessin) i que fou autor d'una obra que em sembla conceptualment «anti-sobiranista»⁵. Ben sovint, es considera Althusius pare del federalisme europeu, diferent del nord-americà, malgrat no fer ús de la paraula⁶.

Althusius era alemany, en concret, westfalià, tot i que havia estudiat a Suïssa. Mentre Bodin era un jueu convers i en el fons un deïsta, Althusius era calvinista. Els calvinistes o reformistes entenen el Nou Testament com un nou «pacte», un «conveni/covenant». En el fons, per a ells, no és un «testament», com per als luterans, que a la mateixa època ben sovint eren els defensors del concepte de sobirania. Un testament és l'expressió de la voluntat sobirana del seu autor. Però per als calvinistes hi havia un *foedus*, un pacte, entre Déu i els homes. Un pacte que Déu oferia als humans i que els permet, en cas d'acceptar i complir els termes, entrar en una comunitat amb el Suprem. L'origen d'aquest

5. Cf. NAGEL, *op. cit.* Allà, també les cites d'Althusius.

6. Federalisme ve del llatí *foedus*, pacte. Tanmateix, podem trobar formes proto- o pre-federalis a l'Israel de l'Antic Testament, o a les lligues gregues.

pacte i en el fons de tot dret és Déu. Però aquesta manera de pensar, al mateix temps i quasi de retruc, estableix la igualtat entre els homes, ja que, davant de Déu, en el fons, tots són iguals, el rei inclòs. Amb les paraules d'Althusius: «si el rei governa contra la llei, serà castigable per la llei». L'harmonia no venia de la submissió a una sola autoritat mundana; per tant, la política no era la lluita pel poder, sinó l'art d'associar. Ni el rei, ni tampoc el poble no tenen l'última autoritat; la sobirania. Si de cas la té Déu, però «ens» l'ha delegada: ens ha deixat la llibertat per fer la nostra *ius regni*, «constitució civil», les lleis superiors que, sota Déu, ens han de regir. Per tant, Althusius, malgrat la seva base religiosa, no està proposant una teocràcia.

Com ha de ser la nostra llei, la nostra constitució civil, segons Althusius? Cap home no és autosuficient; tothom necessita l'altre. Ningú no és sobirà. Ens associem en famílies, col·legis professionals o gremis, municipis, ciutats, províncies... Curiosament, Althusius, defensor d'una nova religió, defensa el corporativisme policèntric medieval, amb els gremis, les ciutats, les províncies, etcètera. Defensa l'existència d'entitats diferents i, per descomptat, asimètriques, entitats amb orgull propi, tots sota l'ombrel·la d'un imperi—diguem-ne—confederal, que trobaria la seva raó d'existència a no ser res més que l'aixopluc de totes aquestes entitats auto-organitzades que hi conviurien. Ara bé, es tracta d'una organització de la *polity* que va de baix a dalt, amb poders residuals a cada nivell inferior, però sense una única font d'autoritat, sense una sola autoritat suprema mundana. Dit sigui de pas, també sense una separació de les esferes pública i privada. El *federalisme* d'Althusius és social i universal, és multinivell i asimètric, és precursor del principi de subsidiarietat, però d'una subsidiarietat que va de baix a dalt⁷. És

7. El principi de subsidiarietat, pensat per protegir les competències dels nivells inferiors contra els superiors insistint en el fet que els inferiors

corporativista, és «grupal»: no posa ni el rei ni l'individu al centre del seu ordre ni del seu raonament. Aquest model ideal, l'Althusius, qui, com hem dit, no fa ús de la paraula «federal», l'anomena *Consociatio consociationum*.

El federalisme *consociacional* d'Althusius és realment un «gran disseny»⁸ federal, amb dimensions religioses, polítiques, econòmiques, socials, pensat per a tot l'univers, i tot plegat li dóna un to utòpic que el posa al costat de federalistes socials posteriors. Podem dir que Althusius és a l'origen d'una manera particularment europea de pensar el pacte federal, com a contramodel a la sobirania, sigui la del rei, la nació o la de l'individu. A partir d'Althusius, a Europa hi va haver més pensadors federalistes «antisobiranistes», tant des de l'esquerra com des de la dreta, particularment la dreta catòlica. Podríem pensar en Proudhon, també Pi i Margall, els anarcosindicalistes de la CNT, el consociacionalisme neerlandès i de Suïssa, el cooperativisme, els Kibbutz a Israel (Martin Buber), etcètera. O sigui, que podem establir una gran tradició del pensament federal europeu, antisobiranista, crític amb l'Estat, amb elements utòpics de «gran disseny».

4/ El concepte de sobirania, amb els seus vessants interior i exterior, tanmateix, guanyaria la partida als federalistes «antisobiranistes». Amb la Pau de Westfàlia de l'any 1648, el sistema d'estats «sobirans» s'estableix «internacionalment» a pesar de la continuïtat de l'Imperi. Associant territori i sobirania, només faltava el poble per completar la «trinitat».

En el vessant interior, hauríem de parlar del *cuius regio, eius religio* – el sobirà que fins i tot decidia la religió dels

han de poder realitzar tot el que «poden» fer, es pot capgirar i acabar justificant el pas de les competències al nivell superior si s'estipula que ha de tenir les competències el nivell que les pot exercir «millor».

8. Cf. Daniel J. ELAZAR, *Exploring Federalism*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1987.

súbdivs (sota pena d'haver d'abandonar el país). Hauríem de parlar del «sobirà» per excel·lència, Lluís XIV, i del canvi del feudalisme per l'absolutisme de Thomas Hobbes, amb el *souveraigne power*, resultat d'un contracte social, però després absolut i indivisible. I a cada territori, només una sobirania.

Jean-Jacques Rousseau, tantes vegades citat en la literatura sobre sobirania, en el fons només havia de substituir el «titular» de la sobirania, que va passar a ser el poble⁹. També en Rousseau la sobirania és indivisible, inalienable. A partir de la Revolució francesa, i amb l'arribada del concepte modern de la nació en aquest mateix procés, la sobirania popular es podria entendre com a sobirania nacional, entenent que la nació era el *demos* ideal. Tanmateix, a la mateixa època, per Montesquieu només hi havia «Estat» quan s'exercien tres potestats: legislativa, executiva, judicial. Amb això s'obria la possibilitat de la divisió d'aquests poders –sense que cap d'ells fos sobirà.

5/ La revolució americana va establir un sistema constitucional on la divisió de poders s'erigeix com a principi més important –fent balancejar les passions i interessos humans. Amb l'invent d'una nova forma federal, la federació, a la divisió horitzontal de poders s'hi suma la vertical. Una federació és molt diferent del federalisme althusiusià. Amb el desig de combinar els avantatges democràtics d'un estat petit amb el poder d'un estat gran, la federació nord-americana passa del confederalisme, amb el seu únic nivell de sobirania (els estats membres), a establir un estat d'estats. La federació no com un joc d'un infinit nombre de capes, sinó amb dos i només dos nivells, on els dos nivells tenen alguna sobirania.

9. A diferència de la tradició anglesa, on la sobirania del rei ja havia passat al parlament i no al poble o a la nació, filosofia que encara avui es manté.

Un joc entre dos nivells de govern, un de *self rule* a l'àmbit de les competències en mans dels estats federats, perfectament simètrics en les seves competències¹⁰, i l'altre, de *shared rule*, govern compartit, a la federació. Però per altra banda, un joc reduït a l'àmbit polític, deixant la vida privada en el poder dels ciutadans.

La filosofia de la constitució es basa en una antropologia molt més negativa que la dels federalistes utòpics: no es tracta de persones amb bona voluntat unint-se en cercles professionals, territorials, etcètera, cada vegada més grans per obrar conjuntament amb les asimetries naturals, sinó que es tracta de frenar passions i interessos que encara que són i seran humans poden ser perjudicials, i que es poden frenar millor en una federació més gran que no en Estats petits, on les majories seran més estructurals i més difícils de frenar en la seva tendència a abusar de les minories.

Ara bé, la idea de sobirania, compartida, això sí, lliga més amb la federació que amb el gran disseny althususià. El federalisme dual que caracteritza els inicis de la història nord-americana deixa les competències o bé a la federació (si la constitució així ho estableix *expressis verbis*), o bé a mans del *Sovereign State of Alabama* (títol oficial) i els seus homòlegs.

És indubtable que el model d'Estat federal dels EUA, la federació, s'ha convertit en el model de referència del món quant al federalisme. Les constitucions posteriors de federacions: Suïssa (a partir de 1848), Canadà, Alemanya (em refereixo a la de 1949), Austràlia, Argentina, Mèxic, Nigèria, per citar-ne només algunes d'una llista llarga, s'hi han inspirat; són federacions. Els «grans dissenys» del federalisme

10. La principal asimetria, l'establiment d'un districte federal per la capital, sense drets de ser Estat i amb ciutadans sense representació (*taxation without representation...*), es justifica precisament per no donar a cap Estat membre l'avantatge d'hostatjar la capital federal.

social i universalista, no reduït al model estatal ni tan sols a l'esfera política, i les alternatives polítiques al model de la federació, com ara la confederació, les lligues, les *federàcies* o els estats associats, han quedat mig oblidats o relegats a un segon terme. El joc polític entre els dos nivells que es juga en una federació va sobre el grau d'autonomia dels Estats federats, però també sobre la seva influència en la governança de l'Estat federal sencer. És un joc entre dos nivells: en el seu si, els Estats membres de la federació acostumen a ser Estats centrals; pel seu compte, no són federacions de municipis, per exemple. Per tant, poden defensar el principi de subsidiarietat per reglar la relació entre l'Estat central i els Estats membres, però els Estats federats podrien considerar «antifederal» aplicar-lo a nivells inferiors: els municipis, com que no gaudeixen de la consideració de ser Estat, depenen, habitualment, de la sobirania dels Estats membres. A la federació, la sobirania està dividida, entre dos nivells de *demos*, cap dels quals no pot disposar de l'altre sense consentiment¹¹.

6/ L'actual constitució estatunidenca té més de 200 anys. A cavall entre els segles XVIII i XIX, els Estats moderns controlaven potser el 15% del PIB respectiu. Durant els segles XIX i XX, les comunicacions es van revolucionar, la participació política va incrementar fins a arribar temporalment a la hiperparticipació de les dictadures totalitàries, i els estats van agafar noves funcions (educació de masses, cobradors d'impostos per establir sistemes de seguretat social...), fins i tot els Estats més liberals controlen bona part del PIB (alguns arriben a la meitat) i s'han convertit en planificadors

11. Un defensor de la sobirania com a no divisible, com era Carl Schmitt, tindria dificultats per acceptar el federalisme com un sistema diferent –segons ell, un ha de ser el *last decider*, encara que només sigui per decidir sobre l'estat d'excepció. Aquest seria el sobirà, i el federalisme tampoc no seria diferent dels altres sistemes.

macroeconòmics de primera importància. En la seva majoria, són o pretenen ser Estats-nació, per tenir Estat, però també elements de cultura comuns, i una voluntat política de ser nació. Tanmateix, ara sembla que aquest procés d'expansió política, econòmica i cultural s'ha frenat i que davant la globalització econòmica, demogràfica, cultural, els Estats ja han quedat desposseïts de sobirania i posen en qüestió el sentit d'aquest concepte¹².

És a Europa on, amb el procés de la integració europea, aquest desenvolupament ha arribat més lluny. «Europa» significa un repte per a la sobirania estatal, sobretot si es concep el procés d'integració com una substitució gradual dels Estats (per exemple per xarxes¹³), i no com un nou super-estat europeu, ni tampoc com un simple *complement* funcional, o com el *rescat* dels estats davant del procés de globalització¹⁴.

El moviment europeïsta sorgit de l'oposició al feixisme, durant els primer anys de la postguerra es va dirigir contra l'Estat i contra la idea de sobirania. Pensadors cristians, sobretot els personalistes de l'època d'entreguerres com Emmanuel Mounier o Alexandre Marc van proposar un «federalisme integral» que tenia molt a veure amb la tradició althusiusiana o proudhoniana. Al moviment europeïsta hi havia persones com ara Henri Brugmans o Denis de Rougemont, l'inventor del terme 'Europa de les regions', abans que els Estats fessin seva la idea de la integració europea, i la cap-

12. Al menys a Europa. Als EUA, la Xina, potser Japó, el poder de l'Estat queda més estès i encara queden parts del món on els Estats han fallit o es troben en la fase hobbesiana, sense concentrar el monopoli de l'ús de la violència.

13. Cf. Philippe C. SCHMITTER, «If the nation-state were to wither away in Europe, what might replace it?», Sverker GUSTAVSSON & Leif LEWIN (eds.), *The future of the nation-state*, London: 1996, p. 211-244.

14. Cf. Alan MILWARD, *The European Rescue of the Nation State*, 2nd. ed., London: Routledge, 2000.

giressin. Per citar Rougemont: «Je crois à la nécessité de défaire nos États-Nations. [...] la Région ne doit pas être conçue comme un Etat-Nation en réduction»¹⁵. Rougemont pensava en «plusieurs Europes régionales de définitions différentes»¹⁶. La idea de l'Europa de les regions també es podia entendre com «L'Europe des ethnies» de Guy Héraud o (versió revolucionària, inspirada en la lluita anticolonial) en l'«Europe aux cent drapeaux», més clarament anti-EEC del nacionalista bretó Yann Fouéré. Finalment, despullat de qual-sevol contingut ètnic, la trobem en els precursors del moviment verd, sobretot en l'Europa cantonalitzada *à la suisse* de l'austriac Leopold Kohr, que durant la guerra civil espanyola s'havia inspirat en l'anarcosindicalisme (i que seria el professor de l'economista Schumacher, el defensor del *small is beautiful* que tant estimaven els moviments verds, almenys durant la seva primera fase¹⁷).

Cap d'aquests pensadors, corrents o moviments va dirigir el procés de la integració europea. Del procés, finalment, se'n van encarregar els Estats. Tanmateix, durant un temps, la idea de l'Europa de les Regions va quallar, fins i tot en moviments i partits nacionalistes de nacions sense Estat, des de Wales fins a la Bretanya passant per Sardenya. La fase incipient d'aquest procés la podríem situar entre 1979 i 1987 (quan la Comunitat Europea començava a reconèixer l'exis-

15. Denis de ROUGEMONT, «La région n'est pas un mini État-nation», *Bulletin du Centre Européen de la Culture*, 12, 5-6, (1969-70): 33.

16. *Ibid.*: 39.

17. Sobre el desenvolupament del concepte 'Europa de les Regions', vegeu també el meu «Between *Independence in Europe*, a *Europe with a Hundred Flags*, and a *Europe of or with the Regions*. Conceptualising the Relations Between Stateless Nations and European Integration in Western Europe (1945-2010)», en I. HORVÁTH & M. TONK (eds.), *Minority Politics Within the Europe of Regions*, Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Nationale / Scientia Publishing House, 2011, p. 61-86.

tència de les regions). L'auge arribaria entre 1988 i 1994, quan el concepte va entrar en els documents europeus i amb el Tractat de Maastricht, d'alguna manera, a l'organigrama europeu. La UE ja va anar més enllà de tenir només política regional; també va oferir un cert reconeixement. La popular *sandwich-thesis* preveia que el futur seria, d'un costat, de les institucions europees, i de l'altre, per a les regions. L'Estat, atrapat entremig, cada vegada menys important. Quin sentit tenia la lluita per l'estatalitat, si tenir estat ja no tindria avantatge, si la sobirania, almenys a Europa, s'anava diluint i les regions podien enxarxar-se i accedir, individualment o col·lectiva, a la direcció europea i influenciar-la i participar en la formulació i la implementació de les polítiques europees? Ja no era tan atractiu lluitar per ser «Estat sobirà», si aquest qualificatiu ja no significava gaire, i quan amb una governança multinivell i flexible, es podria trobar la mida i la configuració més adequades de les institucions que havien de realitzar cada tasca. Anant més lluny, en lloc de parlar de *confederatio*, *federatio*, i. e. *stato* en qualsevol cas, no podia Europa ser una cosa diferent, una *consociatio* o un *condominio* d'actors territorials diferents per realitzar tasques variades, desagregant i reagregant les funcions i el territori que l'Estat sobirà reuneix, en combinacions cada vegada diferents?

7/ Avui ja no se'n parla, o no tant, de l'Europa de les regions. Amb l'entrada dels Estats excomunists del centre, de l'est i del sud d'Europa, o sigui, d'Estats que es van lliurar del domini soviètic fa poc (recuperant la seva sobirania) o que s'han constituït (Croàcia) i reconstituït (els estats bàltics) fa relativament poc, ha disminuït la influència de les regions competencialment fortes dels (pocs) Estats federats i dels fortament descentralitzats a Brussel·les. L'Estat no ha desaparegut a Europa; ha expandit la seva influència sobre la vida privada dels ciutadans i, si en reacció a la globalitza-

ció ha traspasat poders i recursos a Europa, en aquest traspàs, ben sovint, no ha respectat poders regionals o locals. I quan ha traspasat aquests poders, que no controlava perquè no en tenia la competència, després del traspàs, les controla, a Brussel·les, a través de les institucions de govern de la UE, que estan en mans dels Estats membres. Amb l'arribada de la crisi, si bé els Estats particulars ja no poden lluitar individualment prestant-se més diners (el deute «sobirà»), poden fer ús de les institucions europees previstes i de les noves que s'han creat, i el que l'Estat membre ja no pot solucionar sobiranament, ho fa en col·laboració amb altres Estats. Fora d'Europa, l'Estat tampoc no és a les acaballes. Tant el *Homeland Security Act* com l'*Obamacare* han reforçat el paper de l'Estat nord-americà a la societat, i a la Rússia de Putin hi ha hagut re-centralització i renacionalització econòmica.

8/ L'any 2008, la revista *Regional and Federal Studies* va dedicar un número especial al tema *Whatever happened to the Europe of the regions?* La realitat havia començat a frustrar les expectatives dels nacionalistes que veien en la fórmula «autonomia plus Europa de les Regions» l'alternativa a la independència nacional. Començant amb els escocesos de l'SNP, que només hi havien jugat per poc temps, amb aquesta fórmula, es va començar a propagar l'*independence in Europe*. Considerant que els Estats no estaven diluint-se amb la integració, es van fent números. Amb la condició d'Estat es podria obtenir comissari europeu, jutge de la Cort, vots propis als Consells de Ministre, dret de vet a l'entrada de nous membres, un nombre més elevat d'escons al parlament europeu i, irònicament, fins i tot més influència al mateix Comitè de les Regions –quan per altra banda «independència *in Europe*» significava haver d'afrontar menys «despeses» de la independència, ja que no caldria crear i mantenir una divisa pròpia o sufragar la defensa contra possibles

atacs dels veïns, o el servei de duana; i amb el pes conjunt de la UE es pot continuar negociant millors tractats internacionals. Llavors es van revifar els moviments independentistes, a costa dels autonomistes. Val la pena destacar que la «sobirania» anhelada és la que pot proveir la UE. Potser hauríem de destacar que els «sobiranistes» de debò són els que volen recuperar per al seu Estat les divises pròpies, més control sobre la migració, etcètera, o sigui, els moviments i partits eurocrítics tan en auge a França (Front Nacional), Gran Bretanya (UKIP) i a tants països més. Ells també es proclamen sobiranistes, i així donen una volta més a l'ús d'aquest concepte.



Klaus-Jürgen Nagel



Giuseppe di Giacomo

EL PODER I LES SEVES REPRESENTACIONS

GIUSEPPE DI GIACOMO
Università La Sapienza

Les arts en general i les representacions en particular reproduïen l'estat d'una societat i el seu sistema de valors, però també els seus moments de transformació i de crisi. Tot i això, és indubtable que un canvi de sistema polític pot conduir al desenvolupament d'un nou llenguatge visual que reflecteixi, de manera essencial, l'evolució de la mentalitat al mateix temps que es produeix. Des d'aquest punt de vista, la forma de la imatge és segurament tan interessant com el seu contingut, car l'«estil» és un testimoni històric complex. És a través de les imatges com l'home representa la concepció que s'ha format del món i que vol mostrar als seus contemporanis. Perquè les imatges siguin eficaces, però, es precisen dos elements connectats entre ells: la nostra facultat d'animar les imatges inanimades, per la qual ens apareixen com si fossin vives, i la capacitat de les mateixes imatges d'encarnar-se en aquest *mitjà*.

L'experiència de la mort ha estat un dels motors més potents per a la producció humana d'imatges: les imatges es presenten com una resposta a la mort. Així doncs, si la presència d'una absència constitueix la propietat més universal de la imatge, aleshores, és pròpiament en referència a la mort que les imatges adquireixen llur vertader significat ontològic. I és en aquest sentit que nosaltres, a través de les

imatges, imaginem com a present allò que està absent; en l'enigma de la imatge, presència i absència estan inextricablement units, com demostra el fet que utilitzem les imatges per abastar quelcom que està més enllà del visible: en paraules de Paul Klee, veiem a través de i en les imatges allò que no podem reproduir, però que, malgrat tot, cal que es faci visible.

És cert que, després de Michel Foucault, sempre més s'ha tingut consciència d'una vertadera i pròpia «crisi de la representació», en el sentit que nosaltres no creiem que les imatges tinguin una funció referencial. Les imatges semblen anar a menys perquè ja no veiem en elles una analogia amb allò que seria llur exterior, al qual podrien referir-se. No és d'estranyar, doncs, que Jean Baudrillard consideri les imatges com a «assassines del real»; en aquest sentit, una imatge en la qual no pot trobar-se un testimoni de la realitat ha de considerar-se com un «simulacre». Si tenim en compte la serigrafia realitzada per Andy Warhol, ens adonem que es tracta d'una obra que nega la representació epistèmica, perquè impedeix a la representació de poder presentar a l'esguard un objecte idèntic al seu objecte de referència. Aquesta tasca mostra que la representació no remet a un objecte, puix aquesta ja està aquí però encara no presenta l'objecte al que creiem que es refereix exactament, és a dir, l'objecte representat *in absentia*.

El fet és que la representació, o sigui, l'objecte representat *in praesentia*, és l'únic espai ontològic que existeix, car és l'únic espai que el nostre esguard té a la seva disposició. Per aquesta raó, anomenem «simulacre» a allò que simula unes referències que, en realitat, no existeixen. Així doncs, les serigrafies warholianes de la Marilyn semblen fer referència a l'actriu americana, però la repetició obsessiva del seu rostre fa que la referència sigui buida. Diguem-ho breument, hem d'entendre les representacions artístiques com a simulacres que no tenen model o, dit d'altra manera, encara

que elles es presentin com a còpies d'un model, el model no existeix més enllà de les còpies. Des d'aquest punt de vista, té raó Walter Benjamin en afirmar a *L'obra d'art en l'època de la seva reproductibilitat tècnica*, que la nostra percepció, les darreres dècades, ha patit un canvi cultural, tot i que els nostres òrgans sensorials no han estat modificats des d'un temps immemorial.

Avui, ens sentim fascinats per l'anul·lació de l'espai operada per les imatges televisives. La nostra manera de veure una transmissió en directe no és quelcom diferent de la manera que sempre hem tingut de veure les imatges; allò característic de l'emissió televisiva és que implica una absència que no s'inscriu en el temps sinó en l'espai. Això comporta que el ritme accelerat amb el qual les imatges ens assalten és compensat per la rapidesa amb la qual desapareixen de nou. Des d'aquesta perspectiva, el famós crític americà Clement Greenberg sostenia que la pintura hauria d'alliberar-se de les imatges del món per limitar-se a mostrar el seu propi *medium*, és a dir, la tela i els colors. Així Greenberg fundava un iconoclasme d'una nova mena, abandonant les imatges als *mass media* i assignant a l'art la missió de produir la seva «pròpia representació»: els pintors havien de convertir el *medium* de l'art en llur únic objecte i, en coherència amb aquest objectiu, entenien l'abstracció com un alliberament de totes les imatges provinents del món circumdant. La conseqüència de tot això no és només que en l'època moderna els museus s'hagin convertit en un refugi per a les imatges que han perdut el seu lloc al món, sinó també que en lloc d'anar a veure les imatges al lloc determinat on es troben, avui preferim visitar aquest lloc «en imatges». Els *media* han produït una tal alteració a la noció de «lloc» que, en comptes d'anar a veure'ls físicament, són els llocs els que vénen a nosaltres en imatges. Aquesta situació és allò que anomenem la «crisi contemporània de la imatge».

En el passat, una manera fonamental que les imatges tenien de representar el poder era configurar-lo en un retrat. En aquest sentit, Hans Belting, en el seu llibre *Per una antropologia de les imatges*, sosté que al mateix moment que neix el retrat modern, apareix la calavera com el motiu pictòric que constitueix el revers del retrat. I si de vegades ocupa el lloc del retrat és per evidenciar la nostra condició mortal; el rostre vivent és l'expressió d'una concepció individual de la vida que s'oposa radicalment al rostre anònim de la mort; la qüestió que es posa sobre la taula en aquest període es la de la identitat personal: el retrat es presenta com una imatge-record que consola de la mort i, en aquest sentit, el retrat individual és la posada en escena del «jo». És indubtable que no existeix cap concepció del cos que no hagi estat produïda en una època i en una societat determinades; a causa d'això, les imatges del cos i la visió de l'home en el seu aspecte social, biològic i psicològic estan subjectes a transformacions.

El fet és que, si hi ha una relació entre la mort i la imatge, és perquè en la imatge —com ja s'ha dit— s'estableix una relació entre presència i absència. Avui s'ha perdut el convenciment segons el qual les imatges són el lloc de l'encarnació i, també, la idea que elles substitueixen el cos desaparegut del difunt. De la mateixa manera que, paradoxalment, en la imatge d'un mort, allò que se'ns ofereix a la vista és allò que no és allà, podem dir en general de la imatge que aquesta troba el seu vertader sentit a representar alguna cosa que és absent i que, per tant, només pot estar allà «en imatge». La imatge mostra allò que no és en ella però que, al mateix temps, només pot aparèixer en ella: així doncs, la imatge d'un mort expressa el sentit original d'allò que hi ha de comú, de regular, en totes les imatges. Ara bé, la imatge que encarna a un mort s'oposa completament a aquella altra que presenta a un cadàver, puix, com evidencia Maurice Blanchot, «el cadàver és la seva pròpia imatge»; això signi-

fica que el cadàver, com a imatge, no remet a un altre: és una imatge «muda».

Era necessari, doncs, que la imatge se separés del culte als morts perquè nasqués el concepte d'«imatge artística», on allò que ha de prevaldre no és l'«encarnació» sinó el «remetre-a». Es podria dir que la força de la imatge artística és la llum i el seu inseparable i transcendental revers, l'ombra: allò invisible de la llum en la llum mateixa. Si, com escriu Plini, la inventora de la pintura fou la joveneta de Corint que traçà sobre un mur el contorn de l'ombra del seu amat, aleshores, el primer document visual de la humanitat consisteix en la representació d'una ombra. El fet que el fonament de la imatge sigui sempre una absència cal entendre-ho en el sentit que no es tracta de buscar una veritat *rere* les imatges sinó una veritat *en* les imatges. La modernitat és l'única que considera les imatges com a obres d'art i, com a tals, aquestes han perdut el caràcter de «revelació» propi de les icones greco-russes. Les icones —com ja sabem— són executades pel pintor, però la idea-model pertany als Pares de l'Església: la veritat, en sentit artístic, no és el producte de la imitació de la natura sinó dels *arquetips*, dels quals les icones són *reproduccions*. No és casual, per tant, que les imatges culturals no siguin vistes com a obres d'art, sinó com a manifestacions d'una reialesa superior.

D'igual manera, les imatges representen una persona que no es pot veure, ja sigui perquè està absent (l'Emperador), o bé perquè és invisible (Déu) i, així, contribueixen a la creació d'una identitat col·lectiva. La imatge de l'Emperador era un gènere pictòric de l'antiguitat associat a la pràctica cultural; de fet, a l'època imperial, era objecte d'una veneració ritual: qui es prosternava davant d'ella, que representava el cap de l'Imperi assegut al seu tron, no honorava el quadre sinó a l'Emperador mateix. El culte a la imatge imperial considerava la persona i el seu retrat com a equivalents: la imatge havia de rebre el mateix honor que l'Emperador. L'esta-

tut legal del sobirà era transferit a la seva imatge, i aquest estatut permetia representar-lo correctament a la província, on el poble era obligat a inclinar-se davant d'aquestes imatges. D'aquesta manera, el retrat individual del sobirà és substituït per un *estil hieràtic*, les formes estereotipades del qual permeten a la imatge cultural de la majestat imperial manifestar un ordre superior. El primer teòleg de les imatges, Joan Damascè (680–749), escriu el següent: «La imatge és una semblança que reproduceix el prototip de tal manera que resta sempre la diferència entre ells». Una afirmació així deu la seva importància al fet que en ella emergeix la concepció segons la qual, només mantenint aquesta diferència, hom pot oposar-se a l'iconoclasme.

En canvi, quan es tracta d'analitzar les relacions existents entre les imatges i les persones en llur dimensió històrica, aleshores, com sosté David Freedberg a *El poder de les imatges*, sembla que l'eficàcia de la imatge procedeixi d'una mena d'identificació entre aquell que és representat en la imatge i la imatge mateixa, amb la consegüent negació de tota diferència. Això explica el fet que les imatges es trobin en el «punt de mira» i que en aquests períodes històrics la iconoclàstia hagi estat espontània i legítima: en tot cas, és propi de les imatges suscitar el rebuig de l'iconoclasta. El fet és que, com ja s'ha indicat, quan la representació es veu reduïda a la presència, aleshores, el signe esdevé l'encarnació vivent d'allò que significa, i això pot donar lloc tant a un acte de fe total, com a una posició iconoclasta radical. Per exemple, en el cas de la Mare de Déu, només algú que tingués fe en ella podria creure que Maria està en la seva imatge o, el que és més, que *és* la seva imatge; el pas de la representació a la presentació, de veure un signe de la Mare de Déu a veure-la allà, present, és crucial. Tan aviat com la imatge és consagrada, aquesta ha d'ésser venerada en qualsevol circumstància; un insult a la imatge és un insult a allò que aquesta encarna, repre-

senta o significa, i aquell que el comet es converteix en culpable de «lesa majestat». Si el déu és en la imatge o en l'estàtua, llavors, aquestes esdevenen animades i cal tractar-les com si fossin investides de vida: en això consisteix l'antropomorfisme de la imatge.

Hans-Georg Gadamer ha posat en evidència com «només la imatge *religiosa* pot evidenciar tota la càrrega ontològica de la imatge. [...] En ella resulta inequívocament clar que la imatge no és còpia d'un ésser representat, sinó que hi ha una comunió ontològica amb allò representat» (*Veritat i mètode*, p.177). Una mica abans, Gadamer havia observat: «Que només als orígens de la història de la imatge o, per dir-ho així a la seva prehistòria, es trobi la màgia de la imatge, que es funda sobre la identitat i la indistinció de la imatge amb el subjecte representat, no significa que, a partir de llavors, hagi tingut lloc un procés d'eliminació de la identitat màgica vers una creixent consciència de la diferència de la imatge, ni que aquest procés hagi culminat amb la seva completa extinció. Més aviat el contrari, la indistinció roman com una característica essencial de l'experiència de la imatge» (*Ibid.*, pp.173-4). Això significa que no és legítim distingir entre les reaccions suscitées per les imatges religioses de les reaccions suscitées per les imatges de caràcter no religiós. De fet, com ha fet evident el mateix Gadamer, la imatge no és una *còpia* d'un ésser representat, sinó una *comunió ontològica* amb allò representat.

I si ja Dionís Areopagita (o Pseudo-Dionís) afirmava que, a través de les imatges, s'avança des del visible cap l'invisible de manera successiva, més tard, en aquesta mateixa línia, Gregori Magne afirmarà que les imatges mostren l'invisible per mitjà del visible. A més, com que el diví no és quelcom sensible, només el podem percebre a través de la seva reïficació en les imatges. Tota representació, per la seva pròpia natura, manifesta visualment a l'invisible, i això significa que és una fusió entre la imatge i el prototip. Pel

que fa a les imatges artístiques, allò que és important és la relació entre l'art i la vida. En el relat del mite de Pigmalíon que fa Ovidi, l'estàtua és tan bella que amenaça d'esdevenir viva, és a dir, amenaça de no ser més art sinó vida. D'aquí ve la paradoxa: és art, però, com diu Ovidi, «l'art ha nascut de l'art». De fet, no pot ser d'altra manera, perquè una vegada esdevinguda viva, aquesta ja no podria ser més art: és art perquè sembla viva. La paradoxa rau en el fet que l'objecte construït per l'artista és bell només pel mèrit de la seva habilitat, perquè és art, però així que prengui vida, ja no serà més quelcom artístic, sinó un mer cos.

Durant la Revolució francesa, les Mares de Déu van ser prohibides, puix eren considerades com a suports de la monarquia; els nous símbols provenien d'una gran varietat de fonts, com mostra el fet que amb la implantació de la Festa de la Deessa Raó, que substituïa les antigues festivitats eclesiàstiques, la destrucció de les imatges portà a una nova iconografia, rica en invencions, en la qual, entre altres aspectes, es recuperaren els temes de la història «clàssica pagana», ja reivindicada anteriorment des del laïcisme dels crítics de la Reforma; això explica com l'adveniment del neoclassicisme no fou casual. Amb la Revolució russa, que va ser d'una altra mena, desaparegueren les estàtues del tsar, que se substituïren per les dels herois de la Revolució. En aquest cas, el neoclassicisme es considerava com el símbol de l'ordre antic, sobretot pel que fa als seus monuments arquitectònics i, per això, de mica en mica, va anar deixant pas a estils més moderns. En els règims feixistes del segle xx, en canvi, aquests estils són el testimoni visible i evident de l'autoritarisme que apel·la a la idea de puresa. Durant l'Alemanya nazi, es fomentava un art figuratiu, fortament realista, que pretenia ésser respectuós amb l'objecte i el personatge del retrat. No obstant això, a l'Alemanya de Weimar dels primers anys del règim nazi, hi havia encara moltes formes artístiques que es resistien al passatge fàcil a la vida o a la

realitat: eren les formes que podien veure's a les grans exposicions d'«art degenerat».

En algunes ocasions pot semblar que la iconoclàstia derivi d'una preocupació per la natura i per l'*status* de les imatges en general, és a dir, per llur ontologia i llur funció; en altres ocasions les motivacions semblen molt més clarament polítiques. En aquests casos, l'objectiu és abatre qualsevol cosa que representi l'antic ordre, habitualment repressiu, que vol substituir-se per un altre de millor i de nou. S'eliminen els vestigis visibles d'un passat dolent: abatre les imatges d'un ordre refutat o d'un d'autoritari i odiat significa fer foc nou del passat i establir els fonaments d'una nova utopia. De la mateixa manera que les estàtues de Napoleó III foren enderrocades pels comunards, la destrucció de monuments durant la Revolució russa i després de la caiguda d'Stalin tenia motivacions clarament polítiques. Aquesta mena d'iconoclàstia és una de les més antigues i, al mateix temps, de les més modernes. Es troba a Egipte, a Bizanci i a aquells països que volen alliberar-se del jou imperialista: com ara les Filipines del 1986 o bé l'Iran des de la caiguda del Shah fins al present.

En aquest sentit, pot sostenir-se que la iconoclàstia no és mai altra cosa que l'eliminació dels símbols d'un ordre odiat: agredint les imatges s'agredeixen els homes i dones que hi són representats. Així és com hem de considerar la qüestió del significat de l'eliminació dels símbols del Rei, de l'Emperador i del Dictador; quan la imatge de l'Emperador circulava per les ciutats i per les províncies bizantines, també ell hi estava present idealment: estava present en la seva imatge. No podia concebre's una acció més eficaç per disminuir el seu poder vital que la destrucció de la imatge. Afirmava Atanasi d'Alexandria: «En la imatge [de l'Emperador] hi ha la idea (*eidos*) i la forma (*morphé*) de l'Emperador [...]. La imatge podria dir perfectament: 'L'Emperador i jo som una sola cosa'. 'Jo sóc en ell i ell és en mi'. [...] Per tant, qui

adora la imatge adora també l'Emperador que és en ella. Perquè la imatge és la forma de l'altre i la seva idea».

Les implicacions per a la iconoclàstia són clares: si la imatge és percebuda com a idèntica al seu model, aleshores és possible que hom senti una necessitat imperiosa de mutilar-la, destruir-la, arruïnar-la i danyar-la; tal com passa amb gran freqüència amb les imatges de l'Emperador. Es té la sensació que, danyant la imatge, es danya en realitat a la persona que aquesta representa. Això és el que trobem amb la destrucció del retrat del president Marcos després de la seva expulsió de les Filipines el febrer de 1986. L'odi vers ell es converteix en odi vers el seu retrat, com si el President fos present en ell mateix. No hem d'estranyar-nos que l'iconoclasta es mogui per un odi particular: no és contra una imatge que ell actua, sinó contra el President que està present en ella. Clarament, una gran quantitat d'agressions a les imatges es funda d'una manera o altra en l'atribució a la figura representada d'una funció vital, o sobre la hipòtesi relacionada que el signe és efectivament el significat, que la imatge és el prototip, que el deshonor infligit a la imatge no es transfereix simplement al prototip, sinó que, de fet, el danya. Això significa que reaccionem davant les imatges com si fossin vives, reals. Qui agredeix la imatge, ho fa per mostrar que no té por, encara que d'aquesta manera, mostra la pròpia por.

També en referència als resultats més pròpiament «iconoclastes» de la representació del poder a la contemporaneïtat, a part de la destrucció de l'estàtua de Saddam Hussein a la ciutat de Bagdad després de la caiguda del règim, es pot citar en un altre sentit l'eliminació, l'any 2001, pels talibans, de dues enormes estàtues de Buda construïdes entre els segles III i V a la vall de Bamiyan a l'Afganistan (les estàtues ja eren considerades per la UNESCO «patrimoni mundial de la Humanitat» i, no obstant això, van ser condemnades igualment pels talibans com a exemples d'«idolatria»).

Dins de l'àmbit de la iconoclàstia també pot parlar-se de l'ocultament, per part de l'administració Obama, del cadàver del terrorista Osama Bin Laden, del qual ha estat negada qualsevol imatge de la seva mort als *media*.

Aquesta actitud pot explicar-se per reacció, i «en contrast», respecte la línia político-mediàtica adoptada al passat per l'administració Bush; si aquesta última, de fet, pretenia produir un efecte de «xoc» a gran escala, a través de l'exhibició «bàrbara» dels cadàvers desfigurats dels fills de Saddam Hussein, o de l'execució d'aquest últim, transmesa en directe per tot el món via web, això s'explica per la voluntat del mateix govern americà d'assumir una posició simètrica en relació a l'estratègia comunicativa adoptada per l'enemic, és a dir, el terrorisme islàmic –estratègia que culminà, com és ben sabut, amb la destrucció de les Torres Bessones de Nova York: un esdeveniment «absolut», que es configura com un vertader «simulacre», des del moment que les seves imatges, transmeses en directe a tot el món via web, han consumat en si mateixes tota la realitat.

Pensem ara en un altre cas, de notable rellevància històrica, en el qual la imatge del cadàver d'un *leader* polític assassinat és coneguda internacionalment per l'ús ensems ideològic i mediàtic que se'n fa, encara que els subjectes que van promoure aquesta difusió no havien previst les múltiples versions que es farien de la imatge: es tracta de la fotografia del cos d'Ernesto *Che* Guevara, assassinat a Bolívia, l'exhibició en l'àmbit mundial de la qual volia testificar-ne la mort (i, per tant, infligir un cop potencialment decisiu al projecte revolucionari encarnat per ell), però, inesperadament, es va conferir a la mateixa imatge una dimensió «mítica», com testimonia la seva assumpció per part de les masses com a símbol de la revolució socialista.

A més d'això, podem dir que és indubtable que pot estudiar-se el passat, adoptant el mètode d'estudiar la imatge que el passat mateix ha deixat d'ell. Durant molts segles, els

retrats foren el més important, i sovint únic, testimoni figuratiu del passat, als quals els lectors i autors d'obres històriques podien accedir sense dificultat. Entre els molts historiadors del segle XIX que han mostrat un interès genuí per l'art, tres en particular han afrontat la qüestió de com utilitzar de manera sistemàtica els testimonis provinents de l'arquitectura, de l'escultura i de la pintura en l'estudi del passat: John Ruskin, Jakob Burckhardt i Hippolite Taine. Ha estat l'art italià de diversos períodes on aquests autors han fixat llur atenció a l'hora d'abordar aquest problema. Per Ruskin, la idea d'acudir a les arts amb la finalitat de comprendre el passat sembla néixer súbitament a partir d'una intuïció imprevista davant les *Noces de Canà* del Veronese al Louvre, l'any 1849. En aquella ocasió, ell afirmà que sentia que la pintura mai no havia estat compresa en la seva vertadera essència d'interpretació de la humanitat.

Cal dir que aquests estudiosos estaven d'acord sobre el fet que l'art figuratiu era capaç d'il·luminar el passat, sota la condició, però, que l'obra fos autèntica i contemporània als personatges i als esdeveniments representats. Però sobretot coincidien a sostenir que a la comprensió real del passat no s'hi arriba mitjançant l'estudi d'allò que és gran i excepcional: és una guia molt fiable a l'hora de conèixer la mentalitat d'una època allò que és ordinari, que és «mitjà», és a dir, l'obra de segon ordre; per aquesta raó, la bellesa d'una obra d'art pot esdevenir una guia enganyosa. Fou Aby Warburg el primer a demostrar que un estudi sobre monstres i dimonis, sobre deformacions astrològiques i sobre allò que és convencional, elements usats per la gran pintura tan estimada per Burckhardt, eren capaços de transformar la nostra comprensió de tal pintura, sense posar en dubte la seva qualitat. L'art renaixentista, que pels historiadors precedents era interpretada sense temps i separat del món, podia ara ésser interpretat com una conquesta essencialment dinàmica, és a dir, com el producte d'una dura lluita. Aquest art, més enda-

vant, es revelarà com un testimoni essencial de la història italiana.

L'any 1635, Van Dyck fou comissionat per fer un retrat de Carles I que mostrés la testa del monarca des de tres angles diferents. Carles, aleshores a l'apex del poder, feu exposar el retrat a Roma perquè servís de model a Bernini, al qual el Papa havia concedit una autorització especial per esculpir un bust del rei en marbre. Observant el quadre, Bernini s'adonà que quelcom trist i funest havia de passar, com deixava traslluir l'expressió de Carles. És cert, el triple retrat transmet una sensació de malenconia, molt llunyana a la que comuniquen els retrats d'altres sobirans de l'època. Ara bé, no tothom està disposat a acceptar que Van Dyck havia demostrat una intuïció profètica en retratar al rei. No obstant això, la idea que l'art és capaç de captar els primers símptomes de transformacions imminents —en la política, en la moral, en la societat o en la religió—, ha exercit i exerceix una fonda influència sobre la imaginació històrica.

A París, des de l'època de David fins a l'Impressionisme, els artistes han afirmat que els nous desenvolupaments del progrés de la humanitat només poden ésser registrats per mitjà de noves formes. El fet és que, com afirma Franz Marc, l'artista posseeix el do de la «segona vista»; en aquest sentit, l'artista és sovint un profeta, la visió del qual no és tant el producte del propi temps, com la predicció de l'esdevenidor. Això significa que hem de veure l'obra d'art com una anticipació o una correspondència, més que no pas com una conseqüència. Com sosté Theodor W. Adorno, és la immanència de la societat en l'obra d'art la relació social essencial de l'art, i no la immanència de l'art en la societat. Avui, però, el principal motiu de la ineficàcia social de l'obra d'art és que no cedeix a la propaganda i que, per poder resistir-se al sistema de comunicació omnidominant, ha hagut de renunciar als mitjans de comunicació que potser la portarien a prop de la població.

És important aclarir la noció de «representació», en alemany *Repräsentation*, en llatí *repraesentatio*. És d'una importància particular l'àmbit, ensems teològic i filosòfic, que implica la relació entre l'arquetip i la còpia; en aquesta relació la imatge ocupa un lloc rellevant en relació amb allò que sembla excedir la capacitat del pensament humà. Amb aquesta finalitat pot recordar-se la definició que Carl Schmitt dóna de la «representació» com a «presència de l'absent», que reclama per una banda la concepció teològica de l'excedència del diví per damunt de les possibilitats del pensament, i de l'altra, aquella que posa en relació la idea amb la capacitat de veure. Un segon àmbit rellevant és aquell que té el seu origen en el llenguatge de la litúrgia i que determina la representació en el sentit jurídic d'«estar en lloc de». Cal indagar el nexa entre la representació entesa com a «estar al lloc d'algú», i la representació entesa com a «presència de l'absent», en sentit teològic-filosòfic. Això significa que molts termes utilitzats per indicar en varies llengües el procés de representació poden agrupar-se al voltant de dos punts focals, o sia, al voltant del *procés de representació* i del *vicariat*. En conseqüència, si el «representant» s'ocupa de les exigències derivades d'un cert ésser que es troba en un altre lloc, el vicari, en canvi, s'ocupa de les exigències d'un cert lloc en nom d'un altre ésser; com veiem, però, les dues nocions es pressuposen recíprocament.

El terme «representació» és molt usat en l'àmbit de la teoria de la imatge i, en particular, entre els autors circumscrits dintre la «filosofia post-moderna». A la base de tal perspectiva hi ha segurament la reflexió de Nietzsche, que, anunciant la «mort de Déu», volgué posar de manifest el final de qualsevol metafísica i de tot «rere-món», entès com a dimensió plàtonicament separada de la immanència. Des d'aquest punt de vista, avui, el terme «representació» és útil sobretot a l'hora de posar en qüestió el principi generalitzador que presideix el funcionament de la racionalitat instrumental i que, en apuntar

a una plena conceptualització de l'experiència, és típic del món modern. Encara resta el fet que no pot donar-se cap representació capaç de transcendir la pròpia particularitat i de presentar la societat com un tot, dins de la mateixa societat; així doncs, no és una part subordinada que tingui el privilegi de representar el tot. Com ha expressat Niklas Luhmann, una representació d'aquestes característiques ja no pot existir: la societat no pot proporcionar una representació de la societat en la societat. Això també val per a Wittgenstein a propòsit dels «jocs lingüístics».

Interpretar el terme «representar» com «fer present» o «presentar de nou» no significa conferir al *repraesentare* el sentit universal d'«estar per» (lloctinència, vicariat). Així, podem distingir entre tres usos lingüístics ben diferents de *repraesentare*: el primer és el teològic, que és assumit com a propi per la filosofia vinculada a la dialèctica entre imatge-original i imatge-còpia; el segon deriva del llenguatge de la litúrgia, i entén la representació en el sentit típicament jurídic d'«estar per»; i el tercer és aquell que Hasso Hofmann designa com a «representació identitària». Tot això ens indica que és impossible obtenir un significat unitari del terme. A més d'aquests tres sentits, però, la paraula també posseeix el significat de «fer present en imatge», en referència a la representació literària, pictòrica i teatral. De fet, els termes *repraesentare* i *repraesentatio* posen de relleu una realitat present i manifesta, en el sentit que allò que manifesten és l'acte de «fer visible». Com afirma Gadamer, «*repraesentare*» significa «*fer estar present*»; no es tracta d'un mer «fer present», sinó de l'experiència d'alguna cosa que «es representa», o sigui, que «esdevé present» en imatge.

Podem dir que *repraesentare* equival a «significar», en el sentit de «*presentificar* una cosa absent» o, dit d'altra manera, de «fer present una cosa». D'això deduïm que «representació» equival a «*presentificar* alguna cosa que està absent», a partir de la visualització per imatge-còpia i de la

correspondència. És en aquest sentit que Leibniz afirmava que «Les ànimes coneixen les coses perquè Déu ha posat en elles una capacitat de representació d'allò que hi ha fora d'elles». Analitzant l'evolució semàntica de la noció de «representació», es fa evident que aquest concepte no pot entendre's sense una relació de semblança, ni sense una relació causal entre el representant i allò representat. Des del punt de vista de la «representació identitària», representar significa refigurar i posar de manifest la unitat política de la nació en una assemblea pública; en canvi, el nucli conceptual de la *presentificació* ideal de quelcom, que està estretament unit a la teoria del coneixement moderna, consisteix en la *presentificació* de la seva absència real. Per això, segons Cassirer, la representació és el punt central de qualsevol activitat humana espiritual.

Cal aclarir en quin context, i a través de quines mediacions, el terme *repraesentatio* s'ha convertit en equivalent de la «*vicarietat*» jurídica: entenent per vicari l'individu que ocupa el lloc d'un altre. Gadamer, en aquest sentit, reflectint l'evolució semàntica del terme i posant l'accent a «ocupar el lloc de», indica, com a factor determinant per a la seva comprensió, la idea cristiana de l'Encarnació: la *repraesentatio* pot assumir el sentit de la «representació legal», car «en la refiguració ja hi ha la presència d'allò refigurat mateix» (*VM*, p.176 i nota). El terme *repraesentatio* rep el significat de la vicarietat (o de la representació, en el sentit assumit per la jurisprudència moderna) quan està vinculat al concepte de «persona». D'aquesta manera, durant el sacrifici eucarístic, la persona del sacerdot assumeix un «caràcter essencialment representatiu», de tal manera que en aquest cas, *repraesentare* significa, literalment, «fer present en imatge». Des d'aquest punt de vista, la noció de «representació identitària» significava originàriament que el representant personificava el poble, i que allò «fet visible» no *era* altre que el poble mateix.

En relació amb la representació artística, si prenem en consideració l'obra mestra de Diego Velázquez, *Las Meninas* (1656), ens adonem que aquí la representació artística no apunta tant a l'objecte representat com al funcionament de la representació i, per això, aquesta obra reflecteix de manera exemplar la noció moderna i contemporània d'aquesta última. Si observem les variacions que Picasso pintà d'aquesta obra mestra l'any 1957, veurem com tals variacions ja no conserven l'objecte representat, sinó el mecanisme de la representació. Tot i que representar sembla al·ludir a la utilització d'una imatge, cal tenir present que «imatge» deriva de la paraula llatina *imago* que, al seu torn, prové de la paraula grega *mimos* (imitar): el significat d'«imatge» està determinat per un acte d'imitació que el significat de representació, en canvi, no exigeix; una representació té la capacitat d'articular una relació entre dos objectes encara que l'objecte representant no s'assembli a l'objecte representat. La representació substitueix, certament, l'objecte, però aquesta tant pot ésser un *medium* capaç de portar un objecte *in absentia*, com un objecte en si mateixa.

Pel que fa a la relació entre presència i absència en la imatge, Ernst Gombrich, a *Art i il·lusió*, sosté justament que allò que «sabem», és a dir, allò que està «absent», perfila el contorn d'allò que «veiem», és a dir, d'allò que està «present»: el «saber» i el «veure» no caracteritzen solament la pintura contemporània sinó, com ja hem vist, la totalitat de la història de la representació artística, la representació *tout court*. Sobretot en l'art abstracte, tal com sosté Gombrich, la representació no remet a res diferent de si mateixa sinó que mostra en primer terme la seva pròpia naturalesa de *medium*, és a dir, el seu ser abans que res tela, línia i color. Per Ludwig Wittgenstein, en aquesta mateixa direcció, la representació no només és l'«eco d'un pensament» a la vista, sinó que la imatge, tal com afirma a les *Investigacions filosòfiques*, és representació des del mo-

ment que no diu «altra cosa que no sigui ella», sinó que primerament «es diu a si mateixa».

Poques vegades a la història l'art, la representació ha estat al servei del poder polític de manera tan directa com va estar-ho en l'època d'August. És significativa la imatge canònica i idealista d'aquest moment que trobem en l'art a la dècada dels anys trenta del segle xx, quan el règim feixista i llurs partidaris utilitzaren la totalitat de l'art romà i, en particular, el de l'època d'August, per tal d'aconseguir una «estetització» del nou poder (en el sentit benjaminià del terme). D'alguna manera, la nostra visió de l'art augustí encara està condicionada per les imatges establertes durant aquells anys. Com subratlla Paul Zanker a *August i el poder de les imatges*, el valor de l'obra d'art augustina està vinculat al seu classicisme: el significat atemporal d'aquest art deriva, com encara veiem en Virgili i Horaci, de la seva capacitat de renovar i de transmetre les formes gregues. Per analitzar la particularitat del període augustí, cal examinar les complexes relacions existents entre la instauració de l'Imperi, la reforma de la societat i els canvis sobrevinguts a l'esfera de les imatges. Entenem per imatges no només les obres d'art, els edificis i les visions poètiques, sinó també els rituals religiosos, l'abillament, les cerimònies d'estat i el mostrar la figura del sobirà; cal dir que a l'època augustina, sobretot a través de les imatges, pogué prendre forma un mite imperial capaç d'imposar-se com una realitat autònoma damunt de les circumstàncies històriques efectives, un mite capaç de filtrar la realitat mateixa.

En l'enfrontament entre Marc Antoni i Octavià, hom pot veure com les imatges i les figures del mite van influir sobre la ideologia privada dels diversos protagonistes i van condicionar llur manera d'actuar. Després de la batalla d'Àccium, August havia de demostrar que no només li interessava consolidar el seu poder personal, sinó, sobretot, posar ordre a l'estat i a la societat. Mai abans la conquesta del poder ha-

via anat acompanyada d'un vast programa de política cultural tan elaborat; no per casualitat, els dos decennis següents van veure néixer un nou llenguatge visual. És sorprenent la rapidesa amb la qual la totalitat del sistema de comunicació visual va doblegar-se al servei de la nova causa, i la facilitat amb la qual els *slogan* i els conceptes programàtics es fusionaren en un quadre unitari, sense que, per altra banda, pugui parlar-se d'una vertadera estratègia oculta o d'una campanya propagandística concertada pel renovament de la romanitat. El nou Estat necessitava imatges capaces d'idealitzar la realitat i de celebrar la felicitat present: necessitava un «mite». Allò que prengué forma durant el principat augustí no pot definir-se d'altra manera que com un mite d'Estat, que es configurà sobretot amb el llenguatge de les imatges.

L'època d'August irromp en l'*Eneida* sota la forma d'una anticipació visionària i és presentada com un futur esdeveniment d'ordre mundial: per mitjà de la suggestió de les seves imatges, Virgili creà una epopeia nacional encaminada a reforçar l'orgull patriòtic dels romans. Fins i tot en el cas de l'*Eneida* ha tingut un paper molt important el vincle amb els models grecs. No obstant això, la fama que Virgili gaudí en vida demostra com els seus contemporanis estaven enormement predisposats a identificar-se amb aquest mite nacional. Mite i història trobaren el seu compliment en un present etern; no és casual, per tant, que el sistema augustí no tingués en compte la possibilitat del seu desenvolupament històric. Així doncs, després d'un període de canvis ràpids i dramàtics, s'enceta una època d'estancament, una mena d'etern present míticament idealitzat.

D'aquesta manera, la mitologia del règim, amb el seu aparell d'imatges, esdevingué un element important d'estabilitat. La nova cultura havia d'ésser una mena de super-cultura, capaç d'unir el millor de la tradició grega amb el millor de l'herència romana, de fondre l'estètica grega amb el sentit romà de la moralitat i de la *virtut*. En definitiva, es tractava d'una cultura

exemplar, digna d'un poble dominador, que havia d'imposar-se a la totalitat de l'Imperi. No hi ha dubte que el sever classicisme i arcaisme de la primera etapa augustina havia d'entendre's sobretot, com una reacció envers l'estil cultural d'Antoni i dels seus seguidors. Durant els anys de gran rivalitat es dibuixaren dues ciutats, la dionisiaca i l'apol·línica, que eren, al mateix temps, dues visions del món: després d'Accium, el classicisme i l'arcaisme esdevingueren el llenguatge formal de la «cultura apol·línica» i l'expressió simbòlica de la renovació moral.

En aquest cas, el contingut del missatge es converteix en la forma, en l'estil mateix. I si bé la predilecció per allò arcaic nasqué de la *pietas* del programa cultural augustí, l'art clàssic conservà la seva primacia en la representació de la figura humana: la dimensió estètica i la religiosa havien de fondre's en un nou estil més elevat, capaç d'expressar plenament els valors de la nova època. A més, l'alta consideració que l'art clàssic gaudia a l'època d'August se sostenia sobre un criteri més ètic que *estètic*. Aquest tema el recull Hermann Broch a la seva novel·la *La mort de Virgili*: en un moment crucial, poc abans de morir, Virgili vol cremar la seva obra mestra, l'*Eneida*, no perquè sigui dolenta sinó perquè és «massa bella» i, com a tal, es caracteritza per la primacia de la dimensió estètica per sobre de l'ètica.

Gairebé totes les còpies de les obres mestres hel·lenístiques que van realitzar-se a l'època imperial porten el segell formal de l'art clàssic, és a dir, el refrenament, per dir-ho així, del *pathos*. Si Marc Antoni hagués vençut a la batalla d'Accium, és probable que els tallers d'artistes romans haguessin adoptat un rumb diferent, més clarament hel·lenístic. De fet, des de la institució de l'Imperi, es va desenvolupant un llenguatge figuratiu unitari que gira al voltant de les celebracions de la casa imperial: es tracta d'un procés en gran mesura espontani, sense directrius explícites des de dalt. El «segle d'August» es presenta com un mo-

ment d'inflexió, no només pel que fa al vocabulari artístic i arquitectònic, sinó també pel que ateny a la totalitat del sistema de comunicació visual, que té el seu centre en l'estat i en l'Emperador. És cert que va assolir-se un llenguatge visual homogeni però, tot i això, si la situació no va donar lloc a un anivellament general de tipus modern, es deu al fet que no existien normatives imposades des de dalt ni hi havia campanyes de propaganda.

Pel que fa a la dimensió celebrativa de les representacions del poder a la contemporaneïtat, entre els molts exemples possibles, Nicolas Mierzoeff en suggereix alguns en el seu interessant volum *Guardar la guerra. Imatges del poder global*. Aquí, entre altres coses, fa referència a la utilització propagandística que els *mass media* americans —influïts per la ideologia «neoconservadora» propugnada pel president George W. Bush— han fet de la imatge del mateix Bush, o del Secretari de Defensa Donald Rumsfeld. Si, en el primer cas, la representació del President americà es tradueix en una efectiva assimilació a la imatge èpica i convencional del «cowboy» (de la qual s'ha fet un ús ideològicament «invertit» respecte a aquell altre, més aviat crític i desmitificador, que a la dècada dels anys vuitanta la premsa satírica havia aplicat a la figura de Ronald Reagan), en el cas de Rumsfeld, la premsa ha intentat assignar a la seva persona, des d'una òptica publicitària que parteix de la idea tradicional de «virilitat» d'encuny republicà, un rol improbable de «sex-symbol».

L'«Institut de recerca per la iconografia política» d'Hamburg, ha dut a terme un interessant estudi sobre l'ús polític de les imatges que la CDU utilitzà durant la campanya electoral alemanya del 1994: la campanya, de fet, pel que fa als mitjans de comunicació, consistia en la difusió d'una fotografia del conseller Helmut Kohl en la qual el *leader* polític es presenta com una figura tan estimada pel poble, que no ha de témer per la pròpia integritat física; en

aquesta imatge, en particular, és extremadament interessant el fet que Kohl, posat al centre de la multitud, apareix no només somrient, sinó a més «estranyament» no envoltat per guardaespalles o per guàrdies de seguretat, com si l'afecte del poble vers ell fos tan intens que convertís en inútil la presència de tota possible estructura defensiva i protectora; es tracta, a més, d'una imatge que no sembla al·ludir de cap manera al partit al qual pertany el *leader*: cap *slogan* no acompanya la representació «cap», ni tampoc cap referència als continguts del seu programa polític. Kohl, en definitiva, s'ofereix a l'elector-espectador com una mena de «rei nu», col·locat més enllà de qualsevol «mediació» (entre la seva persona i l'electorat).

Hi ha molt a dir, també, sobre la imatge que, a Itàlia, un personatge com Silvio Berlusconi s'ha construït de si mateix: per mitjà d'una exaltació carismàtica i populista del propi rol, Berlusconi sempre ha intentat presentar la seva persona, i la seva imatge, com un objecte d'autèntica ostentació-veneració, sovint amb trets descaradament grotescos i propis del «clown», cercant sempre la posada en acte d'un espectacle integral de la pròpia acció política (el filòsof i psicoanalista eslovac Slavoj Žižek ha parlat, en referència a aquesta qüestió, d'un procés d'«ubuïtzació» del poder —fent referència així a l'obra d'Alfred Jarry *Ubu rei*, que es caracteritza per una deformació surrealista i caricaturista del poder— que estaria connectada a una progressiva afirmació d'una nova mena d'«autoritarisme» de tipus paradoxalment «permissiu»). Són de particular importància, sobre aquest assumpte, les observacions que M. Belpoliti fa en el seu volum *El cos del capo*: des de la manipulació fotogràfica de la pròpia imatge, fins a l'exhibició complaent dels efectes produïts sobre el propi cos per una intervenció de cirurgia estètica (el transplantament de cabells, la liposucció, el *lifting*), la imatge de Berlusconi —sistemàticament «retocada» i programàticament «rejuvenida»— es presenta com un po-

tent instrument de seducció, o com un mitjà conscientment utilitzat per induir l'espectador a un estat de total identificació, sobretot emotiva, amb la figura del *capo*.

[Traducció d'Abel Miró i Comas]



Giuseppe di Giacomo



Vicenç Mateu Zamora

AVANTATGES I INCONVENIENTS DE SER UN ESTAT PETIT

VICENÇ MATEU ZAMORA
Síndic General d'Andorra

Voldria, en primer lloc, agrair als organitzadors dels Col·loquis de Vic de permetre'm de ser aquí amb tots vostès per compartir aquesta estona; voldria molt especialment donar les gràcies al Dr. Ignasi Roviró per la seva amabilitat i diligència. Ara fa uns mesos, el Dr. Roviró em va proposar de venir de nou a Vic per tractar la qüestió de l'estat i em proposà llavors de parlar sobre els avantatges d'un estat petit. He d'admetre que li vaig dir de seguida que sí, però li vaig demanar alhora de poder recollir en la meva exposició, no només els avantatges, sinó també els inconvenients de ser un estat de dimensió reduïda, perquè també hi són.

La meva exposició d'avui serà eminentment fàctica, i presentaré alguna informació en forma de breus pinzellades sobre els petits estats en el món. Ho faré sense oblidar, però, el meu referent immediat, que és, naturalment, el Principat d'Andorra. Provaré de trametre'ls algunes reflexions a partir de la nostra experiència històrica i també quotidiana, tant a nivell col·lectiu com purament personal. Tanmateix, ocasionalment em permetré d'introduir alguna referència teòrica.

L'estat, poder i contrapoder

És gairebé un lloc comú de la filosofia el postular l'oposició entre l'Estat de natura i la vida en societat. En l'enfron-

tament, sembla que l'estat natural sigui allò que hi havia abans, allò previ, que gaudeix del benefici dels orígens. Davant d'aquest horitzó primigeni, hom erigeix la vida en societat, pensada com a artifici més o menys aconseguit. Per a uns, el fet social representa un alliberament respecte de les passions naturals; per a d'altres, apareix en llurs formes actuals com a constrenyedor de la llibertat humana i de les seves qualitats.

Doncs bé, jo voldria arrencar precisament a contrapeu. En l'oposició entre estat de natura i vida social, allò artificial en l'home no és pas la vida en societat, sempre present d'una o altra forma, sinó l'anomenat estat de natura, — telò de fons, ficció útil— enfront del qual es presenten les diferents formes de concebre la ineludible organització social. L'estat, constituït, carregat i portador de relacions de força, entès aquí d'una forma genèrica i no estrictament jurídica, és *primer* en tots els sentits de la paraula i hi és *sempre*. No es tracta de si acceptar-lo o no per convenció o pacte; mitjançant aquest, en formes ja molt subtils i elaborades, hom assaja de validar amb certes garanties de racionalitat l'ordre establert, tot buscant un cert refugi davant l'arbitrarietat amenaçadora.

La reflexió ambivalent a l'entorn de l'estat no ateny, però, únicament l'àmbit de la reflexió política. L'ambivalència en la seva percepció se situa, potser ara més que mai, en el cor de la ciutadania: l'estat és sovint el poder contra el que molts ciutadans s'afirmen en llur identitat individual i col·lectiva, i davant del qual exerceixen llur pràctica de reivindicació. Des d'aquesta perspectiva, l'estat, o les seves institucions, és percebut negativament com un poder sense límit que s'imposa a la ciutadania.

Ahora, però, i sense parar massa compte a la incongruència, els mateixos ciutadans que adés el blasraven, apellen a l'aixopluc estatal com a contrapoder. Hom apel·la a l'estat perquè ens protegeixi, hom apel·la a l'estat per fer

front a aquelles altres forces que en el món actual semblen gaudir d'una impunitat gairebé certa: els mercats financers, les grans empreses, els grans grups de comunicació, *la xarxa* o l'*imperi*, anomenant així aquell estat o estats que semblen situar-se per damunt de la resta i escapar de qualsevol control o legislació.

L'estat, que pot ser l'adversari més immediat en la dimensió local, esdevé aleshores el necessari aliat; potser la sola esperança enfront de poders desbocats de tota altra potència o dimensió. En qualsevol cas, a banda de tota consideració ètica, és un fet que l'estat, per bé i per mal, condiciona i àdhuc determina en bona mesura el que som i podem ser, i més encara quan ens situem en l'àmbit dels estats de dimensió reduïda.

Què és un petit Estat?

Si ja no és unànime la definició d'estat, més enllà de l'acceptació dels paràmetres clàssics —territori, població, govern— encara ho és menys la consideració de què és un estat petit. La mida del territori, el volum de la població o la capacitat militar o de defensa, o fins i tot la capacitat econòmica, són criteris alternatius i diversos que hom ha utilitzat per a la seva caracterització. La consideració del que és un estat petit es mou dins d'una nebulosa que els estudiosos no veuen especialment convenient d'aclarir. Tanmateix i a tall de guia, podem avançar algun dels criteris més o menys admesos.

Així, quant al territori, a voltes es considera *petit estat* un estat amb un territori que no depassi els mil quilòmetres quadrats. Si, en canvi, atenem al criteri poblacional, se sol considerar *petit* l'estat de menys de deu milions d'habitants. Dit això, a Europa, on els estats de gran dimensió són més aviat pocs, el criteri s'ajusta a una nova escala, d'ordre inferior: els petits estats europeus serien els que no arriben al milió d'habitants.

No és fàcil de parlar dels petits estats de manera conjunta car llur heterogeneïtat és molt gran. Podríem dir que el tret que mantenen en comú per sota de llur més que aparent diversitat és precisament la *mida*, i ja hem vist com fins i tot en aquest aspecte no hi ha una norma clara. Atenent únicament als criteris poblacional i territorial, tant és un petit estat Islàndia, amb uns tres-cents vint-i-cinc mil habitants i un territori molt gran, de més de cent mil quilòmetres quadrats — aproximadament una cinquena part d'Espanya— com Singapur, on viuen més de cinc milions de persones en un territori exigü que no arriba als set-cents quilòmetres quadrats.

Els petits Estats en el món

Si bé acabem de descriure com des de la perspectiva poblacional i a la reduïda escala europea se sol considerar que un petit estat és aquell que no ultrapassa el milió d'habitants, en l'àmbit mundial el criteri poblacional més acceptat atribueix el tret de petit estat a aquella realitat estatal que no supera els deu milions de persones.

A banda de tota mena d'excepcions i casos particulars, el model de referència per als petits estats és el d'estat-nació, on l'estructura jurídico-política sol representar més o menys adequadament una realitat col·lectiva amb identitat pròpia i una clara voluntat de ser, forjades a través dels segles.

Una dada rellevant i que pot sorprendre és que a escala mundial, si ens fixem en els 193 estats que pertanyen a les Nacions Unides, els petits estats són la gran majoria. En realitat, només 84 dels estats membres compten amb una població de més de deu milions. En el cas de la Unió Europea la situació encara és més accentuada: gairebé 2 de cada 3 països no arriben a aquesta xifra. Dit altrament: malgrat les aparences i el molt soroll i influència dels grans,

el món —i encara més la UE— és un món d'estats de petita escala.

Microestats / Petits Estats

És igualment destacable la singularitat històrica i sovint institucional —l'*excentricitat* en relació als cànons de la ciència política, podríem dir— que representen els estats més petits. Alguns tenen una existència anterior a l'aparició del concepte d'estat modern; d'altres disposen d'unes institucions amb aspectes prou originals i sovint únics, resultat d'una història particular. En qualsevol cas, podríem dir que una característica comuna és precisament llur diferència. A banda dels petits estats europeus, que responen a situacions històriques molt concretes, en l'esfera mundial els estats minúsculs se solen correspondre amb territoris insulars i se situen principalment al mar Carib i als oceans Índic i Pacífic.

Tornant a Europa i a la seva reduïda escala, ja hem esmentat que el concepte *petit estat* s'aplica als estats de menys d'un milió d'habitants. Els petits estat europeus són, per ordre alfabètic, Andorra, Islàndia, Liechtenstein, Luxemburg, Malta, Mònaco, Montenegro, San Marino, el Vaticà i Xipre. Podríem apuntar, com a nota al marge, la presència i el protagonisme dels petits estats en l'horitzó actual: l'acarnissament de la crisi va començar a Islàndia i —de moment— acaba a Xipre¹.

En aquest punt s'escauria potser de filar una mica més prim tot introduint la categoria de *microestats* per distingir aleshores entre aquests i els *petits estats*. A títol d'exemple, al continent europeu el Vaticà, Mònaco, San Marino,

1. Hi ha qui diu que Xipre, precisament per la seva mida, ha estat el laboratori social europeu on experimentar les mesures davant d'una crisi profunda, per extreure'n els coneixements necessaris en vistes a una hipotètica aplicació posterior a realitats estatals d'una altra dimensió.

Liechtenstein o Andorra serien clarament microestats, mentre que Luxemburg, Xipre, Montenegro o Islàndia serien petits estats. Malta ocuparia una posició intermèdia.

Deixant de banda l'estat del Vaticà, els altres nou petits estats europeus estan en contacte per intercanviar opinions, informacions i experiències que els puguin ser d'utilitat mútua. Fins i tot se celebren uns *Jocs dels Petits Estats* que permeten a aquests països de població escassa de competir amb més igualtat i possibilitat d'èxit. En un altre ordre de coses, San Marino, Mònaco i Andorra comparteixen mitjans i coneixement de cara a un possible apropament comú a la Unió Europea. Els petits països també acostumen a cooperar en els organismes internacionals dels que formen part, podent així afrontar projectes en comú d'una certa entitat, tal com succeeix per exemple a la UNESCO. Val a dir també que anualment se celebra una trobada de presidents de parlament dels petits estats amb l'objectiu de compartir inquietuds i coneixements d'interès recíproc. L'any 2013 l'encontre va tenir lloc a Reykjavík; el 2014 la trobada se celebrarà a Andorra.

Per concloure, potser no és sobrer destacar que si bé un estat petit constitueix la representació jurídica d'una nació, el concepte que potser més s'ajusta a la realitat del microestat no és precisament el d'estat-nació sinó més aviat el de ciutat-estat, realitat política ben antiga i amb una important presència tot al llarg de la història, sobretot abans de l'adveniment dels grans estats nacions. Molt del que direm a partir d'ara es pot atribuir de manera més convenient i ajustada a la realitat dels microestats.

La mida de l'estat

És clar que la mida d'un estat respon a determinants geogràfics i històrics. Tanmateix, cal reconèixer a l'ensem una tendència gairebé *natural* a l'expansió territorial dels estats

(sempre que les condicions geogràfiques ho permetin). L'avidesa humana, la voluntat de poder, el *conatus* spinozià, traslladats a la natura de la col·lectivitat i concretats en raons de tota mena, semblen haver guiat majoritàriament la voluntat dels pobles al llarg dels segles. Hi havia raons objectives de tota evidència: una major dimensió augmentava la fortalesa, la independència i la riquesa del grup, i constituïa una via principal per combatre'n la vulnerabilitat.

Davant d'aquest model expansionista, és bo recordar breument el model alternatiu que representa la *polis* grega, i especialment la teorització que de la mateixa en fa Aristòtil. En l'horitzó de l'antiguitat grega la idea de mesura era fonamental —*de res, massa*— i romanía associada a la mateixa noció d'humanitat. Cal tenir present com l'Estagirita, preceptor amb èxit incert d'Alexandre el Gran, aconsellava a aquest de tractar els grecs com a grecs i els bàrbars com a bàrbars. És a dir, els grecs com a homes lliures i iguals en virtut del règim democràtic de les *polis* i aquells que no saben parlar (grec) i que amb prou feines fan *bar-bar*, com a súbdits que són de l'únic home lliure entre ells, el seu rei o sobirà. És notori que Alexandre, macedoni a l'igual que el seu preceptor, i per tant mig bàrbar, no li féu gaire cas i emprengué una política de barreja de pobles, cultures i costums que propicià l'expansió de l'hel·lenisme.

Per Aristòtil la democràcia de veritat és cosa de la *polis*, de la ciutat-estat, i s'ajusta únicament a la mesura que permet que en un mateix territori tothom es conegui, que es pugui sentir la veu de tothom a l'assemblea i que es pugui anar i tornar des de casa a la capital en una sola jornada. Si la dimensió de l'estat no possibilita aquests requisits fonamentals, aleshores hauríem de parlar d'un altre règim polític, però en qualsevol cas, no de *democràcia*.

Deixant de banda l'antiguitat clàssica, en els temps moderns la percepció positiva de la dimensió reduïda compta amb una fita important, el conegut *Small is Beautiful*, de

l'economista austríac E. F. Schumacher, publicat el 1973. La bibliografia subsegüent relativa a la mida òptima d'una nació ha estat nombrosa i diversa, però segurament no és aquest el moment de fer-hi al·lusió. Tanmateix, sí que voldria esmentar, en relació a la qüestió que ens ocupa, la posició de Franco Farinelli, no tan centrada en la mida sinó en les característiques òptimes d'una realitat estatal. En una anàlisi actualitzada del que és un estat, l'estudiós italià destaca com a característiques essencials necessàries per a la supervivència i durabilitat del mateix: a/ el fet de disposar d'un territori continu; b/ la seva homogeneïtat cultural —entesa com el disposar d'uns mateixos símbols, d'una visió compartida d'un mateix, d'un mateix relat d'autoconeixement—, i c/ la seva isotropia, entenent aquesta propietat com el fet que tota l'energia que l'estat vehicula ha d'emanar i confluïr en i des d'un únic punt². He volgut fer esment d'aquesta aproximació contemporània a la caracterització de l'estat perquè pot aportar un punt de vista original i una mica diferent al de l'encaix entre Catalunya i Espanya, tant pel que fa a la segona però sobretot per l'incompliment de la tercera condició —la isotropia— quant a la relació de competència i rivalitat insuperables entre Barcelona i Madrid com a centres d'*energia* i poder.

Avantatges i inconvenients de ser un Estat petit: mirant endins

Ésser un estat petit presenta alhora avantatges i inconvenients. L'escala de l'estat condiciona la dinàmica que s'estableix tant dins de la mateixa organització social com en relació amb els altres estats i l'entorn internacional. És per això que distingirem, a l'hora de presentar els avantatges i els inconvenients d'un petit estat, entre la vessant interna i la projecció exterior.

2. «La Contra», *La Vanguardia*, 06-11-2012 .

Avantatges. Si ens centrem en el que passa a l'interior –mirant endins– els avantatges més notoris dels estats de mida reduïda tenen a veure de forma genèrica amb la consecució més o menys aprofundida de l'ideal democràtic. Entenem que la democràcia no és tan sols un sistema de regles formals, sinó que és un ideal, un horitzó al qual apuntar però tanmateix difícil d'assolir, car aquest es desplaça contínuament i és bo que així sigui.

Mentre que en realitats estatals de gran dimensió el ciutadà té molts cops la sensació de ser únicament un nombre, algú a qui s'afalaga durant uns dies quan se'l crida a votar, cada quatre anys, i després se l'oblida, en els petits estats la condició de ciutadà adquireix tota una altra dimensió. Si atenem a la celebració electoral, és de tota evidència que el pes relatiu del seu vot és molt més gran, i aquest extrem determina la situació. El ciutadà s'adona que el seu vot té valor concret, i això fa que la participació cívica a les eleccions sigui molt elevada. La participació, però, no es limita solament a les conteses electorals; la dimensió reduïda del marc comunitari afavoreix que la capacitat d'incidència real d'uns ciutadans motivats per un problema en concret sigui molt més efectiva, car pot conduir a l'exposició d'un determinat plantejament, a un debat públic i possiblement, si acaba comptant amb el suport necessari, a una modificació d'aquella qüestió que no els satisfà adequadament. El ciutadà percep que la seva opinió compta. Això comporta que la mobilització social sigui també més eficient i hi hagi una major implicació social.

En un entorn de proximitat, el contacte entre *polítics* i ciutadans és també molt gran, fins al punt que és difícil d'establir una distinció dicotòmica entre la ciutadania i una *classe política* autònoma i separada de la resta. En l'àmbit d'estats molt petits és fàcil de concebre que els polítics són sovint uns ciutadans que fan política a temps parcial i ho compaginen amb les seves tasques privades. El diàleg, l'inter-

canvi d'opinions, la interpel·lació, estan, en aquest sentit, més que assegurats. La proximitat opera també en direcció inversa: per causa de la proximitat, el *polític* sent de forma més clara la seva representativitat i el seu compromís respecte a la població.

Malgrat la dimensió reduïda dels petits estats, aquests es regeixen igualment per les normes de la democràcia representativa. Val a dir que els mecanismes de democràcia directa hi són més presents, però sense substituir el fet que el poble esculli els seus representants. És palès que en un moment de pèrdua de confiança en els representants polítics, la reivindicació de la democràcia directa és més viva que mai, acompanyada avui dels avenços tecnològics que podrien fer-la possible.

Referíem anteriorment com per Aristòtil hi ha democràcia real quan tothom pot fer sentir la seva veu a l'assemblea. Avui el progrés tècnic gairebé ofereix ja aquesta possibilitat si concebem una gran assemblea virtual. Tanmateix, i ni que sigui de passada, perquè no és el tema d'aquestes paraules, voldria remarcar el valor de la democràcia representativa (i en general, de la mediació ben entesa; de la inestimable i insubstituïble tasca dels mestres, per exemple). La democràcia directa precisa d'un ciutadà idealment educat, amb temps i voluntat d'ocupar-se mínimament de la cosa pública. Altrament, la reivindicació de la immediatesa, de la naturalitat mal entesa, de l'espontaneïtat, poden portar fàcilment a la irracionalitat, al populisme i a la manipulació.

I malgrat això, val a dir que en la confrontació entre una democràcia representativa molt criticada i l'anhelada democràcia directa, els petits estats són, paradoxalment, els espais on millor funciona la democràcia representativa i on alhora és més fàcil d'implementar un cert nombre de mecanismes de democràcia directa.

Un altre avantatge de la reduïda dimensió és la possibilitat amb què compta tot ciutadà d'accedir a les més altes i

diverses magistratures o, en qualsevol cas, la possibilitat que té de fer-ho amb una major facilitat. A l'ensem, però, aquest extrem porta aparellada una gran responsabilitat i pot esdevenir clarament un inconvenient si no s'aconsegueix d'estar a l'altura de la situació. Cap de govern, ministres, parlamentaris, jutges, alcaldes, ambaixadors, etc. han d'ésser proveïts dins d'un àmbit força limitat. En aquest aspecte pren ple sentit en la realitat dels microestats la dita que afirma que *la funció fa l'òrgan*, és a dir, que *en actuar com si*, finalment hom aprèn forçosament a actuar com a parlamentari, jutge, ministre o cap de govern. Cal notar també que pel fet d'haver de cobrir una mateixa persona càrrecs i magistratures diverses al llarg de la vida, la seva perspectiva dels problemes sol esdevenir més general. Se sent a dir sovint que els millors funcionaris europeus acostumen a ser els provinents de Luxemburg: per la petitesa del país, aquests no són súper especialistes de cap matèria en concret; excel·leixen per contra per la seva visió de conjunt de les qüestions plantejades.

Cal remarcar com, a l'hora d'endegar diferents programes o reformes, la mida reduïda d'un estat permet la flexibilitat de les mateixes i també la capacitat de reacció i d'ajustament davant de possibles errors o excessos. L'esforç i el temps necessaris per dur a terme o per corregir una determinada acció és, de ben segur, molt menor. És per tot això que a voltes s'ha qualificat els petits estats o se'ls ha volgut representar com a veritables laboratoris d'idees o de polítiques; llocs on, a diferència d'altres realitats estatals, és gairebé possible l'experimentació en ciències socials.

Inconvenients. El primer dels inconvenients que afecta i condiona el dia a dia i les grans xifres d'un estat relativament petit és la necessitat d'afrontar els costos inherents a l'estatalitat; dit altrament, les despeses fixes que tot estat, pel sol fet de ser-ho, ha de subvenir. Evidentment, sempre

es pot fer de més i de menys; no hi ha un únic model relatiu al pes de l'estructura estatal. Tanmateix, és clar que la minsa dimensió obliga a haver de suportar un cost relatiu de l'estatalitat superior al d'estructures majors on la despesa estatal *per capita* queda més esmorteïda.

En l'anàlisi dels trets característics d'un estat petit, si atenem al funcionament intern, trobem de nou alguns aspectes ja contemplats altrament com a avantatges, però que des d'una perspectiva inversa poden aparèixer com a inconvenients.

D'entrada, cal tenir en compte l'evident limitació quant als recursos humans dels que es pot disposar, que si bé hem vist que ofereix als ciutadans oportunitats extraordinàries, comporta de la mateixa manera l'amenaça de la menor tria i, per tant, de la menor capacitat, associada a una major responsabilitat social de cada individu. I si obrim l'horitzó i contemplem la disponibilitat limitada de recursos humans des del punt de vista de la col·lectivitat, la transcendència i el pes de la responsabilitat individual es pot fàcilment traslladar a l'àmbit de la responsabilitat generacional.

És clar que qualsevol país és un projecte, un projecte que per tirar endavant necessita de ciutadans compromesos. En un estat de dimensió reduïda i de població limitada, si una generació en concret no està degudament compromesa i a l'altura, el futur del país pot veure's seriosament amenaçat.

Un estat petit és naturalment més fràgil. Els casos ja esmentats d'Islàndia o Xipre en són un bon exemple. Referim anteriorment com la petitesa de l'estat accelera la capacitat de reacció. És clar que això en constitueix un avantatge, però també pot resultar-ne un important inconvenient. Un petit estat ha de vigilar més que altres realitats estatals de dimensió superior en relació al control i la vigilància de les grans magnituds econòmiques. Malgrat que els seus números puguin semblar comparativament millors, cal tenir en

compte a l'ensem que la seva capacitat d'empitjorament (o de millora) acostuma a ser molt més ràpida, cosa que obliga a restar més atent. En aquest sentit, la prudència associada a la fragilitat pot portar naturalment al conservadorisme. Cal potser conduir-se amb una prudència superior a la que hom mantindria en altres realitats. I això no és fàcil, car en un estat de dimensió reduïda l'amenaça del clientelisme, afavorida per una evident relació de gran proximitat, pot constituir una temptació continuada davant la qual cal estar permanentment alerta. Si hom es deixa davallar per aquest pendent, la possibilitat de fer marxa enrere, degut a la mateixa mida de l'estat i del cos electoral, pot resultar extremadament difícil.

El mateix s'esdevé quant a la justícia. En comunitats petites, tothom es coneix i això fa que *la justícia cega* pugui tenir certes dificultats afegides per esdevenir una realitat. Per tal de resoldre aquest extrem, en el cas d'Andorra s'ha optat perquè una part dels jutges i magistrats no siguin del país i assegurar-ne així millor la independència. Cal esmentar igualment que, pel que fa als membres de l'òrgan de govern de la justícia, el poder polític només nomena dos dels cinc membres, un tercer és nomenat pels mateixos jutges i magistrats i els altres dos pels coprínceps. En el cas del tribunal constitucional, el parlament, amb la necessitat d'una majoria altament qualificada, en nomena dos i els altres dos són nomenats pels coprínceps.

Un altre problema que s'accentua amb la talla reduïda de l'estat és el de les incompatibilitats. En el cas andorrà no es permet l'acumulació de càrrecs públics i les funcions principals no poden exercir-se més de dos mandats consecutius. També hi ha un règim d'incompatibilitats entre l'exercici dels càrrecs polítics i els interessos i les feines en el sector privat. Tanmateix, en entorns de molta proximitat, la regulació no sempre és fàcil.

Avantatges i inconvenients de ser un Estat petit: mirant enfora

En la inserció en la comunitat internacional i la relació amb els altres estats, és a dir, en les relacions multilateral i bilateral, el fet de ser un país de talla reduïda comporta també una manera diferent de procedir i en condiciona uns certs avantatges però també alguns inconvenients. En un món globalitzat, les trobades internacionals i els intercanvis són cada cop més nombrosos i continuats. La multiplicació d'organismes internacionals que alhora arriben a trepitjar-se els àmbits respectius d'activitat és també un fet. La dimensió estatal d'una comunitat comporta unes obligacions de participació que no poden ser menystingudes ni deixades de banda. Cal, això sí, un cop satisfets els mínims inexorables, decidir amb el cap fred en relació a la presència d'organismes internacionals que sovint, passat un període inicial d'idealisme, esdevenen pesades maquinàries burocràtiques amb tendència a oblidar parcialment la seva vocació originària per tendir a perpetuar-se mentre efectuen amb major o menor encert i eficàcia la seva comensalitat inicial.

Quant a la protecció consular dels ciutadans o dels interessos nacionals, és evident que un estat petit haurà de decidir de quina manera, potser diferent a la de les grans nacions, pot assegurar-ne la protecció. Per raons òbvies, un petit estat difícilment podrà suportar una xarxa molt extensa d'ambaixades. Caldrà decidir on, a l'exterior, es pot tenir representació pròpia i on, en canvi, cal optar per arribar a acords amb altres països que permetin assolir aquesta finalitat. A títol d'exemple, direm que Andorra té ambaixades o representacions permanents amb ambaixador resident a París –França i UNESCO–, a Madrid, a Brussel·les prop de la UE, a Estrasburg prop del Consell d'Europa i a Nova York prop de les Nacions Unides. També hi ha una delegació a Lisboa, a Ginebra (UN), i a Viena (OSCE). Des d'aquestes

representacions o directament des d'Andorra, es cobreixen igualment altres països i organismes.

Avantatges. Entre els avantatges, no tant en aquest cas de ser un estat petit sinó del fet que una comunitat petita sigui un estat, s'hi compta la presència internacional en pla d'igualtat amb entitats de tota una altra dimensió. Es pot dir, en aquest sentit, que la població nacional hi és sobre representada en comparació a la d'altres territoris. Una realitat petita adquireix d'aquesta manera un caràcter propi i diferenciat, sobretot en l'àmbit de les organitzacions internacionals multilaterals, on el vot d'un estat val el mateix que el de qualsevol altre (amb algunes conegudes excepcions en determinats organismes).

Segons el president islandès, Olafur Ragnar Grimsson, un altre dels avantatges que un estat de dimensió limitada pot tenir a nivell internacional radica en la seva solvència i credibilitat a l'hora de fer propostes. A diferència de les grans potències, un petit estat no és percebut com una possible amenaça quan fa propostes en l'esfera internacional. En el moment d'indicar una solució, la seva oferta possiblement no sigui entesa com una operació de *venda encoberta* d'algun altre interès com pot succeir si aquesta mateixa possibilitat ve d'un gran estat amb vocació de lideratge mundial. Tampoc altera l'equilibri de poder entre els grans. I finalment, si la iniciativa no tira endavant o bé fracassa, el cost davant la població local és menor en comparació amb el risc que assumeix el líder d'una gran potència. Els estats petits no fan por de cap mena i això, a l'hora de fer-se escoltar, és en si mateix un gran avantatge.

Com és obvi, i l'experiència personal com a ambaixador així m'ho confirma, en l'àmbit bilateral la igualtat entre països és —diguem-ho diplomàticament— molt relativa. La relació entre estats a nivell internacional es mou netament per interessos. Un país petit que no tingui un interès particu-

lar no serà especialment considerat més que per aquells altres estats que en necessitin quelcom. Altra cosa és l'àmbit multilateral on, tal com hem dit anteriorment, amb independència de la dimensió del país, cada estat compta amb un vot que l'iguala amb qualsevol altre. Malgrat això, no cal oblidar els aspectes fàctics associats a la potència dels grans que es tradueixen inexorablement en molts més mitjans materials i capacitat d'influència i persuasió per tal d'assolir el posicionament i els objectius proposats.

Inconvenients. El gran inconvenient dels estats de dimensió reduïda ha estat tradicionalment llur vulnerabilitat. La vulnerabilitat pot ser tant política, en àmbits tan sensibles com el de la pròpia seguretat nacional, com econòmica, car no és evident que un estat petit pugui afrontar amb la força necessària els importants reptes econòmics i financers del món actual. En qualsevol cas, per tal de conjurar aquests extrems, els estats busquen protecció i suport en la constitució d'aliances amb altres estats—la unió fa la força—³ o en la incorporació a realitats supranacionals que els puguin aixopugar convenientment (a tall d'exemple, val a dir que Montenegro compta entre les seves prioritats immediates tant l'entrada a l'OTAN com a la UE).

En un altre ordre de coses, molt més bàsic però que no cal tampoc negligir, hom troba la dificultat —gairebé d'intendència— que els estats de dimensió limitada poden tenir a l'hora de seguir els esdeveniments de la política exterior arreu del món, que sovint demanen un posicionament clar en els organismes internacionals. Igualment, pot presentar una certa dificultat el seguiment dels múltiples i creixents compromisos de l'agenda política internacional i la incorporació a la legislació interna del país del conjunt d'acords i normes

3. *Virtus Unita Fortior* és el lema present en l'escut del Principat d'Andorra.

que, en un entorn de burocràcia creixent, pretenen regular i ajudar a la millor regulació d'un món cada cop més complex i interconnectat⁴.

Especificitat

El debat sobre l'*especificitat* ha estat recurrent al Principat d'Andorra al llarg dels darrers anys. En concret, aquest tema es planteja a l'entorn de si hi hauria o no hi hauria d'haver algunes característiques particulars de l'estat andorrà —i per extensió, potser també de la resta de microestats— que haurien de ser respectades i defensades més enllà dels estàndards d'homologació política, econòmica i social de qualsevol realitat estatal moderna. D'això, els partidaris en diuen *preservar l'especificitat*. Els contraris en tenen prou amb afirmar que sota aquest eufemisme es pretén emmascarar el manteniment de certs privilegis o bé es limiten a negar ras i curt l'existència d'aquestes *especificitats*.

Sense que sigui potser aquest el lloc d'endinsar-nos en la qüestió, sí que apareix com a primera evidència que l'especificitat innegable i indiscutible dels estats de talla molt reduïda és precisament aquesta, la seva mida; que no és en si mateixa ni bona ni dolenta, però que tanmateix ho condiciona tot.

Bé es podria dir que la diferent mesura d'un estat aconsella una determinada manera de funcionar. I que en aquest context, el pitjor que pot esdevenir és la temptació de caure en un fàcil mimetisme. En un mimetisme dels petits estats

4. Pel fet de formar part de la UE, Xipre compta amb més de seixanta persones en la seva representació permanent prop de la Unió Europea. Al ministeri hi treballen més de dues-centes persones. El ministeri d'afers exteriors d'Andorra disposa, en total, d'uns efectius d'unes quaranta persones entre personal d'ambaixades i del ministeri.

respecte al mode d'assegurar les mateixes prestacions i de resoldre els problemes bàsics d'organització social de manera idèntica a com ho fan els països grans. El pitjor és ser petit i voler actuar per sobre de les nostres possibilitats; el perill rau en el fet de ser petit i voler actuar com un gran. És clar que els ciutadans dels estats petits tenen els mateixos drets, deures i llibertats que els ciutadans de les grans nacions. Dit això, potser la via per assegurar-los no cal que sigui necessàriament la mateixa; potser l'*especificitat* dels petits estats porta a un camí diferent que en permeti la seva garantia. En aquest sentit, els petits estats han de fer prova d'una certa imaginació per escapolir-se de la temptació d'incorporar les solucions provades a estats d'una altra dimensió, però que a aquesta altra escala esdevenen massa oneroses en recursos estructurals i personals i, en conseqüència, insostenibles.

En un altre ordre de coses, és de destacar com a *especificitat* pròpia dels petits estats directament vinculada a la seva grandària, la renúncia a l'amenaça o l'ús de la força per tal de fer valdre la seva posició o els seus interessos. És sabut que Maquiavel mantenia que el Príncep podia emprar tres armes principals per tal d'assolir els seus objectius: la raó, l'astúcia i la força. No és menys evident que, en el cas dels estats de dimensió reduïda, l'exhibició de múscul de tota mena —econòmic, polític, militar— és pràcticament impossible. Descartada la força, sigui aquesta suggerida⁵ o realment efectiva, els petits estats han hagut de mostrar-se al llarg de la història prudentment raonables en les seves aspiracions i demandes i astutament diplomàtics en el seu procedir.

En el cas d'Andorra, a banda de la pobresa i l'aïllament, factors claus de la seva supervivència, la raonabilitat i l'astúcia han trobat la seva concreció en la neutralitat —en llatí,

5. En aquest sentit, els petits estats es veuen impeditos d'emprar les sàvies recomanacions de SUN TZU a *L'art de la guerra*.

ni l'un, ni l'altre— i en l'imprescindible equilibri entre dos estats veïns molt poderosos. També en el tancament del país sobre si mateix, en la discreció i en la voluntat de no cridar l'atenció. Així ho recomana el *Manual Digest*, escrit a demanda del Consell General per Antoni Fiter i Rossell el 1748, autèntica *bíblia* de la política andorrana. I val a dir que aquests trets han amarat la manera de fer andorrana. Josep Pla, a *De l'Empordanet a Andorra*, descriu sintèticament, amb profunditat i especial lucidesa, les línies mestres de la política del Principat. En concret, l'autor del *Quadern gris* considera que «l'empirisme sistemàtic, la supeditació a cada moment, de les il·lusions, les doctrines i el sentimentalisme als interessos concrets de la independència del país constitueixen un fenomen polític extraordinari, una escola de primera categoria». Poques vegades amb tan poques paraules s'haurà dit tant.

El caràcter andorrà és igualment retratat amb encert i penetració psicològica. Diu Pla: «l'andorrà [...] és home caut, de gran ponderació, valent sense ésser temerari, silenciós, acostumat a tenir l'enemic a quatre passes. Això li dóna molt de seny i una extrema discreció. La seva característica política és la vella i sinuosa diplomàcia del pagès català de muntanya, més taujà que el del pla, aguditzada pel joc tripartit franco-eclesiàstic-andorrà que ha hagut de desenrotllar durant segles i que ha practicat amb rusticitat però amb una finesa excepcional. [...] L'andorrà és un tipus d'un gran interès. És un diplomàtic rústic natiu, de primera categoria».⁶

Més enllà d'una manera de ser *nacional* (o en part pirinenca), el fet de no pertànyer a una de les grans nacions del món, el fet de no formar part de les nacions que han fet la gran història, ajuda a estalviar als ciutadans d'estats de dimensió limitada la prepotència o l'arrogància que hom troba

6. Josep PLA, *De l'Empordanet a Andorra*, Barcelona: Selecta, 1959.

a voltes en els ciutadans de les anomenades nacions primeres. Ésser ciutadà d'un estat petit convida sovint a un tarannà personal de major modèstia i humilitat, de capacitat de diàleg i de voluntat de conciliació. Descartada la força per raons evidents, els estats de dimensió reduïda només poden recórrer a la raó i l'astúcia per si mateixos per tal d'assegurar llur supervivència. Això no vol dir pas que no es contempli la importància del recurs a la força; és per això que aquests estats busquen en les aliances internacionals o en la pertinença a grans blocs defensius l'aixopluc que per si mateixos no poden proveir-se.

De fet, l'existència de grans marcs supranacionals probablement hagi variat definitivament l'aspiració —gairebé forçada— a haver d'assolir una certa dimensió per tal que un país petit pogués compensar amb garanties la seva vulnerabilitat. Avui potser ja no és tan necessari com abans de ser gran, sempre i quan hom formi part d'un entramat de nacions compromeses entre si. Més encara, resol el tema de la seguretat nacional, sembla notar-se una certa correlació inversa entre el desenvolupament d'un país i la seva talla. És clar que ser un petit país no és garantia de progrés i benestar; tanmateix, és igualment cert que hom troba en els primers llocs de les classificacions dels estats més desenvolupats un bon nombre de països petits. Possiblement avui en dia un país pot ser gran altrament que per la seva mida.

En definitiva, podem dir que els estats petits han de fiar la seva defensa, la seva estima i la seva projecció en el que el polítòleg Joseph Nye va caracteritzar com a *poder tou*, (*Soft Power*), concepte oposat al *poder dur* que es materialitza en l'exhibició més o menys directa de la força bruta. En qualsevol cas i potser sense saber-ho, amb anterioritat a la gènesi del concepte, els estats de dimensió reduïda han hagut d'ajustar-se històricament al millor ús d'aquesta estratègia de simpatia, de relacions públiques i de mirar de caure bé.

Viabilitat, sostenibilitat, sobirania

Andorra, en la seva forma actual, és un copríncipat des del 1278. Té una llarga història, més de set cops centenària. Andorra és doncs un país vell. Tanmateix, el Principat va aprovar la seva constitució moderna el 1993, tan sols fa vint anys. La constitució esvaní llavors els dubtes existents sobre l'estatut d'una realitat territorial i poblacional difícilment classificable, anterior en el temps al concepte d'estat modern. Karl Zemanek, mig seriosament, mig en broma, s'atreví llavors a qualificar Andorra d'OJNI (Objecte Jurídic No Identificat). La constitució del 93 possibilità el reconeixement internacional d'Andorra com a estat⁷. D'aquest fet se'n deduí el desplegament d'una sèrie d'estructures estatals fins aleshores absents. En aquests darrers anys, el Principat ha endegat importants esforços per implementar-les. Andorra és, doncs, també un país jove.

Alguns dels redactors de la constitució del 1993 escometeren aquell treball com una incerta aposta, com una incògnita que només es resoldria en un futur a venir. Seria efectivament viable el nou estat andorrà? Tindrien els andorrans la prudència necessària per assegurar el funcionament sostenible d'aquella comunitat? Perquè la viabilitat del microestat andorrà depèn de la seva sostenibilitat. Si la resposta fos negativa, Andorra veuria inexorablement compromesa la seva sobirania. Sense possibilitat d'un rescat per instàncies europees o potser amb un oferiment d'ajuda per algun dels seus potents veïns que ben bé podria assimilar-se a l'abraçada de l'ós. És clar que la partida no està encara acabada, i per molts anys.

Possiblement allò que val per a Andorra valgui igualment per a d'altres realitats estatals. Potser la inserció dels microestats en un món globalitzat i dominat per grans potèn-

7. Andorra ingressà a les Nacions Unides el 1993 i al Consell d'Europa el 1994.

cies o grans estructures supranacionals constitueixi en els anys a venir un important repte. En un entorn que tendeix vers la implementació de magnes realitats i de grans aliances, el futur dels petits estats esdevé un important desafiament i alhora una gran esperança. No sabem si en un futur a venir els petits estats hi seran com a norma o com a excepció. Seria possible un món de petits estats?



Pompeu Casanovas

HOMO NECANS, PER A UNA RELECTURA DE HOBBS EN L'ERA DIGITAL

POMPEU CASANOVAS

(IDT-UAB)

pompeu.casanovas@uab.cat

1/ Tractaré avui els temes hobbesians de la por i la mort i ho connectaré amb la societat del coneixement que s'està establint mitjançant les xarxes socials i els nous procediments d'indexació i classificació dels continguts d'Internet. L'objectiu de l'estat és justament la construcció de formes organitzatives per superar la violència, la guerra o la fractura social i articular el cos social. L'objectiu d'Internet (i de la seva semàntica, el *World Wide Web*, la xarxa) és estructurar la informació com a coneixement, i articular el desenrotllament de les seves formes culturals, econòmiques i institucionals. Al fons d'aquestes dues grans formes d'organització hi ha la intel·ligència social humana. Quina relació hi ha entre elles? Què és el que apropa entre si aquestes formes? Plantejaré aquí un retorn a les preguntes de Hobbes i, fent-ho així, un retorn a l'humanisme hobbesià i la seva concepció de les relacions humanes.

A mesura que Internet es desenvolupa, podem visualitzar més, és a dir, amb més proximitat, què significa matar, i coneixem més coses sobre les atrocitats comeses en el segle xx per aquesta màquina d'occir que som nosaltres. No em refereixo només als camps d'extermini del règim nacional-socialista ni a les massacres esdevingudes en els règims de

Pol-Pot, a Cambòdia, de Suharto, a Indonèsia, d'Iwane Matsui a Nanking (Xina, 1936-1937). També a les molt més desconegudes del continent africà, fruit dels conflictes interètnics i infraestatal. També a la sistemàtica construcció, i acceptació, de l'assassí com a peça professional del crim organitzat, del narcotràfic, de la violència que sura com l'*smog* de les megaciutats de més de quinze milions d'habitants a Llatinoamèrica i Àsia. La visió satisfeta del supervivent, de l'executor, és objecte de documentals d'èxit¹, i em sembla que un dels components centrals de la literatura de la segona generació d'autors xilens, colombians, mexicans i argentins és justament aquesta àcida beguda de la sang, la descripció de la violència contra els més febles, que es repeteix com un *mantra*, per exemple, en la secció dels crims de Santa Teresa en l'última novel·la de Bolaño². A penes maquilla els crims de Ciudad Juárez. Alimenta una literatura que la reflecteix sense pair-la. I els més joves assumeixen i certifiquen el fet³.

Haurem d'acabar acceptant que convivim amb la guerra d'extermini i els esquadrons de la mort com un fet estructural de la nostra civilització. En un món globalitzat, aquestes imatges de l'horror es produeixen i es reproduïxen sense parar. Aquesta és la novetat: la proximitat quotidiana, domèstica, d'una violència les imatges de la qual ens arriben *agregades* a partir de milers de fotografies i de microvídeos que, com a fragments del món que ens envolta, es pengen de la nostra retina de consumidors o processadors últims de realitat social.

1. Vegeu el recent *The Act of Killing*, de Joshua OPPENHEIMER i Christina CYNNE, on els vells executors es vanen i reproduïxen davant la càmera els crims comesos al genocidi d'Indonèsia de 1965.

2. Roberto BOLAÑO, *2666*, Barcelona: Anagrama, 2004.

3. Cf. el blog de l'escriptor colombià Daniel Ferreira, on explícitament assumeix la violència com una de les bigues fonamentals del blog. <http://unahogueraparaqueardagoya.blogspot.com.au/>

2/ El vídeo de l'apunyament que reproduïxo (Fig.1.) es troba fàcilment. Ha estat *retwittejat* diverses vegades, i ha rebut més de mil notes. Està situat entre un altre micropost de tres seqüències de fotogrames d'una sèrie americana i un micropost d'una ballarina amb màscara domèstica dansant a *Gonorreia*⁴, que reconduïx a *Trors*⁵ i on s'arriba fàcilment des de *Ffffound*.⁶ Aquestes són webs d'agregació de continguts (tant personals com automàtics) hostatjats en plataformes com *Tumblr*⁷. Els *tumblogs*, els *gifs* (*Graphic Interchange Format*) —com se sol anomenar aquests *microposts*— són repetitius d'una acció concreta que dura d'un a tres segons. Tenen la propietat de ser curts, iteratius i continus. Es claven en la memòria com a dards. Poden ser manipulats (la majoria) o no. Aquest no ho ha estat. No calia. És clarament un vídeo de mòbil, que és la tecnologia que ha tingut un desenvolupament més ràpid els darrers deu anys, i que permet captar els fragments de les accions completes a què em referia abans i, com si fos l'ull d'un insecte, reproduir-los de forma global.

4. <http://gonorreia.tumblr.com/>

5. <http://trors.tumblr.com/post/60323256493>

6. <http://fffffound.com/> Es tracta d'un servei web d'allotjament d'imatges creat el 2007 pel dissenyador Yugo Nakamura, que les proveeix com a repositori lliure per als usuaris. Les imatges es cataloguen automàticament a través dels logs, no d' anotacions o tags, i ofereix també un servei de suggeriments basats en les cerques d'altres usuaris. Vegeu <http://en.wikipedia.org/wiki/User:Wikoerner/FFFFFOUND!>

7. Creada el 2007, Tumblr ha estat recentment venuda a Yahoo. A l'agost del 2013 Tumblr hostatjava més de 130 milions de blogs amb tot tipus de continguts (enllaços, àudio, vídeo, text...) <http://en.wikipedia.org/wiki/Tumblr>



Fig. 1. <http://trors.tumblr.com/post/60323256493>
<http://gonorreia.tumblr.com/post/60324278232>

Un dels nostres filòsof oblidats, Cristòfor de Domènec, va escriure un conte breu en una data significativa, just abans de la primera guerra, el 1914, on proposava l'existència d'un magatzem de gestos⁸. Aquí tenim, materialitzat al cap de quasi cent anys, el gest d'apunyalar, en forma de *tumblog*, d'estella que sintetitza i reproduïx l'abstracció ràpida sobre una conducta que s'integra fàcilment en el flux de la consciència de milions de potencials usuaris. L'acte de matar.

3/ Aquest àmbit constitueix, en efecte, un magatzem, un repositori col·lectiu de coneixement acumulat, *en transició*, com és considerat aquest contingut generat pels usuaris per part de la legislació europea i nord-americana. La responsabilitat és de qui fa circular les imatges, la música i els textos, i no de la plataforma on es dipositen. Però el que volia assenyalar no és el règim jurídic de la informació segons lleis nacionals o internacionals, sinó com continguts socials que abans eren opacs a la majoria de la població conformen ara

8. CRISTÒFOR DE DOMÈNECH, «El magatzem de gestes», *Revista Nova*, 3, 25 d'abril 1914, p. 6-8.

una mena de ment col·lectiva que gira i es renova molt ràpidament, al ritme dels milions d'imatges, posts i *tumblogs* que l'alimenten.

Volia assenyalar, doncs, just el contrari, no és la llei general derivada d'un estat particular o d'un parlament com l'europeu qui articula els continguts; sinó que són ells els qui conformen l'objecte agregat de conducta social que ha de ser regulada i, en definitiva, absorbeixen la pròpia capacitat normativa dels reguladors.

Ens trobem aleshores amb una curiosa manera de concebre l'arquitectura jurídica de l'estat globalitzat contemporani. Al mateix temps que es regula amb directives, lleis i reglaments –per citar la terminologia comunitària clàssica– l'objecte de regulació, que és al seu torn un comportament social distribuït, amplificat i mediat per la tecnologia que el fa possible, configura la forma de regulació. No és que s'escapi pels dits, sinó que essent regulat és ell qui regula; volent ser limitat, és ell qui posa límits al que és visible o no, al que és sensible o no, al que existeix o no, en definitiva.

Quan un usuari rep l'impacte continu del calidoscopi visual dins del qual viu, i modifica el que altres usuaris han vist o han creat, no fa una altra cosa que reproduir amb un valor afegit la cadena d'informació que es tornarà en coneixement col·lectiu i que s'emmagatzemarà, es classificarà i es gestionarà com a tal. *Emergeixen* col·lectivament comportaments normatius en suma perquè són esquemes de percepció i d'assignació de sentit que es reproduïxen i configuren una via regulatòria individualment distribuïda, però amb possibilitats de coordinació i organització col·lectiva que van molt més enllà de l'individu.

L'arquitectura del dret i de l'estat, per molt que encara mantingui la seva estructura formal, queda modificada a partir d'aquí. No és el mateix un conjunt de normes que regulen comportament socials, accions individuals, o bé competènci-

es concretes expressades per altres normes (si es vol un objecte lingüístic complex de regulació), que un conjunt de normes i l'objecte de les quals es difumina en una miriada de coneixements transformables i circulables i en una miriada de comportaments socials d'agregació, distribució, modificació, manipulació i consum.

4/ Segons algunes interpretacions, la intel·ligència col·lectiva és atribuïda a la capacitat d'una població per evolucionar amb un major ordre de complexitat, escalabilitat, adaptabilitat, flexibilitat i sostenibilitat. En aquest sentit, configuraria «la ment» d'un ecosistema digital com una contrapartida als sistemes biològics o ecològics que posseeixen arquitectures amb capacitat d'autoorganització, autogestió i autoreproducció⁹. Probablement el disseny de sistemes computacionals en el denominat «Internet d'objectes» (*Internet of Things*) es mou cap aquest objectiu.

Però mentrestant, és el comportament social allò que ha estat transformat; una conducta que es pot analitzar des de la *intel·ligència social, emocional i cultural* que constitueixen les tres dimensions del coneixement col·lectiu¹⁰. Els usuaris capten, miren, senten i pensen al mateix temps de forma immediata. Literalment circulen ells també mentalment al mateix temps que la informació que contribueixen a modificar, a partir tant de la comprensió, alteració i producció de continguts com de la interfície tècnica. Per entendre aquest flux, i per no vivificar abstraccions, és millor comprendre la consciència o la intel·ligència col·lectiva com a intel·ligència *recol·lectada* o *acumulada*, tal com ho fa

9. E. KAPETANIOS, G. KOUTRIKA, «Guest editorial: Special issue on collective intelligence», *Information Sciences*, 180 (2010): 1-3.

10. K. A. CROWNE, «The relationships among social intelligence, emotional intelligence and cultural intelligence», *Organization Management Journal*, 6, (2009): 148-163.

Gruber¹¹. Això és, una *sinergia* entre humans i màquines. Quina classe de sinergia? Òbviament una diferenciació de funcions¹².

El resultat és un sistema per generar nou coneixement a partir de l'existent que no depèn ja de les capacitats cognitives humanes, sinó que ajuda que el processament d'informació sigui més eficient i sigui automàticament *enriquit* per la generació de nou coneixement. S'anomena *realitat augmentada* mitjançant dades semànticament estructurades. Per usar un sol mot, es tracta de l'articulació de la *intel·ligència social*, o, millor, de la forma computacional de la intel·ligència social, entesa aquesta de la forma més senzilla: com l'habilitat de plantejar, gestionar, tractar i resoldre problemes relacionals de tot tipus, a les llars d'infants, les escoles, els hospitals, els ajuntaments o les presons¹³.

11. «The Social Web is an ecosystem of participation, where value is created by the aggregation of many individual user contributions. The Semantic Web is an ecosystem of data, where value is created by the integration of structured data from many sources» (Tom GRUBER, «Collective knowledge systems: Where the Social Web meets the Semantic Web», *Web Semantics: Science, Services and Agents on the World Wide Web*, 6 (2008): 4-13).

12. «What kind of synergy? Clearly, there are different roles for people and machines. People are the producers and customers: they are the source of knowledge, and they have real world problems and interests. Machines are the enablers: they store and remember data, search and combine data, and draw mathematical and logical inferences. *People learn by communicating with each other, and often create new knowledge in the context of conversation* [subratllat meu]. The Internet makes it possible for machines to help people create more knowledge and learn from each other more effectively. Some progress has been made in allowing machines» (*Ibid.* p. 5).

13. S'entén per «intel·ligència social» la capacitat de negociar de forma efectiva entorns i relacions socials complexos. Cf. John F. KIHLSTROM i Nancy CANTOR, «Social Intelligence», a R. J. STERNBERG (ed.), *Handbook of intelligence*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2000, 20112, p. 359-379.

5/ Els antropòlegs han plantejat des de sempre el tema de la violència com a origen de l'estat. L'espai del sagrat requereix un simbolisme que acaba fonamentant i legitimant el poder centralitzat dels estats antics: l'organització política, l'estat i el seu dret impliquen el predomini per la força i la capacitat d'exercir-la internament i externa. Però l'*homo necans* contemporani ja no és l'home religiós de les civilitzacions antigues que honora els déus¹⁴. És el soldat en els conflictes infraestats, la dona que s'autoimmola en atemptats suïcides, el jove enrolat en grups polítics radicals, el nen que es transforma en assassí professional per escapar de la condició de *desechable* de les grans urbs del planeta. S'ha perdut la distància del sacrifici com a acte social. I la reproducció mecànica de la mort no té res de mític, ni de simbòlic. És la mera captació d'un gest repetitiu per part d'un mòbil anònim que circula per la xarxa.

Transformar la violència social en violència institucional per preservar la supervivència de la comunitat com un tot és justament tal com es va pensar el paper de l'estat modern al segle XVII. A l'estat, al cos artificial legalment armat i teològicament legitimat del *Leviathan*, hom li atorga la capacitat d'exercir la violència, de matar en nom seu si cal per a benefici de tothom i, primer de tot, per preservar la vida.

Aquest tipus d'estat era concebut per Hobbes no com un fenomen natural, sinó com la solució més racional a un problema. Breu, com una innovació social i cultural *artificial*. El problema era la violència social, o la guerra *civil*, si es vol plantejar en termes polítics. Des d'aquest punt de vista, més que no pas un element repressiu, el *Leviathan* representa un avenç, el pas necessari cap a l'existència d'una societat

14. «Sacrificial killing is the basis experience of the sacred. *Homo religiosus* acts and attains self-awareness as *homo necans*» (Walter BURKERT, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, (1972) 1983, p. 2).

civil articulada, amb un plantejament de la funció de l'estat molt similar al de l'antropologia política posterior¹⁵.

L'instrument per fer-ho possible és una altra invenció de llarg recorregut en els propers segles també: el pacte social. La idea d'un acord primigeni i primordial pel qual es produeix la cessió de la sobirania a un poder centralitzat, la qual cosa significa a un poder al qual es reten les armes i a qui se li atorga la capacitat de legislar, jutjar i executar en nom de la comunitat.

Sempre m'ha semblat que l'avenç significatiu en aquest plantejament, més que no pas la ficció del pacte, és la concepció d'una comunitat autoorganitzada amb consciència de si mateixa que exclou expressament la força com a únic recurs per a la instauració del poder. Cada un dels membres de la comunitat, individualment, singularment, entra en la reflexió comuna sobre el poder i el govern.

6/ Aquí és on intervé el geni de Thomas Hobbes de Malmesbury (1588-1679). Fins fa poc encara no coneixíem qui fou l'artista que treballà amb Hobbes per donar rostre i composició al seu autòmat estatal en el frontispici del *Leviathan* (1651). Horst Bredekamp, el renovador dels estudis de *Bildwissenschaft*,¹⁶ ha establert recentment que les estratègies visuals de Hobbes corresponen a la col·laboració estreta entre el filòsof i el gravador i teòric de la perspectiva, l'hugonot Abraham Bosse (1604-1676).¹⁷ Molts investigadors han seguit aquest camí després de Bredekamp¹⁸, per bé que el frontispici del *Leviathan* i la seva rela-

15. Jean-William LAPIERRE, *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris: Seuil, 1977.

16. H. BREDEKAMP, «A Neglected Tradition? Art History as *Bildwissenschaft*», *Critical Inquiry*, 29, 3 (2003): 418-428.

17. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes - Der Leviathan*, Akademie Verlag, 2012.

18. Cf. Carlo ALTINI, «Representació i cos polític en el *Leviathan* de Thomas Hobbes», *Comprendre*, 4/2, 2002: 127-148; Tod BUTTLER, «Image, Rhetoric, and Politics in the Early Thomas Hobbes», *Journal of the History*

ció amb el discurs retòric havia cridat l'atenció dels especialistes molt abans¹⁹.

Hi ha tres-centes figures en el cos del monarca, configurant de lluny una cota de malles protectora i, al mateix temps, de més a prop, el cos social, la *res publica* que constitueix l'estat. Els investigadors solen descriure aquestes figures a partir de l'abstracció de l'individu en el cos social, sense rostre, suposant per l'època que són masculines i, sobretot, d'esquenes, girades cap al gran Leviathan a qui s'adrecen per tal que aquest en reculli la sobirania i la llanci frontalment als ulls de l'espectador a través de la mirada fixa del monarca del bàcul i l'espasa. Una interpretació dinàmica dels nous dos cossos espirituals del rei, on la mirada del protector està ja carregada del principi fundacional de la societat moderna. Així, el cos polític mateix és el fonament del cos social. No hi ha civilitat sense l'estat. És aquest qui no només controla la violència, sinó que funda el que Ferguson en dirà al segle següent *societat civil*.

of Ideas, 67, 3 (2006): 465-487; Susan BUCK-MORSS, «Visual Empire», *Diacritics*, 37, 2/3, (2007):171-198; Jeffrey R. COLLINS, «Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts», *Journal of the History of Ideas*, 70, 1 (2009): 165-180; Sigrid WEIGEL, «Die Richtung des Bildes. Zum Links-Rechts von Bilderzählungen und Bildbeschreibungen inkultur- und mediengeschichtlicher Perspektive», *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 64, (2001): 449-474; Justin CHAMPION, «Decoding the *Leviathan*: Doing the History of Ideas through Images, 1651–1714», a M. HUNTER (ed.), *Printed Images in Early Modern Britain: Essays in Interpretation*, Ashgate, 2010, p. 255-275; Pasquale M. MORABITO, «La strategia visuale di Hobbes. A margine di un libro di Horst Bredekamp», *Scienza & Politica*, 22, 43 (2010): 7-16; Lars ÖSTMAN, «The Frontispiece of *Leviathan* – Hobbes' Bible Use», *Akademeia* (2012) 2(1): ea0112.

19. Cf. Christopher PYE, «The Sovereign, the Theater, and the Kingdom of Darkness: Hobbes and the Spectacle of Power», *Representations*, 8 (1984): 84-106; vid. esp. Quentin SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

D'aquesta abstracció política, Bredekamp²⁰ —seguint la línia neohegeliana d'interpretació simbòlica de Hobbes pròpia de Walter Benjamin, Carl Schmitt, Jakob Taubes, Alexandre Kojève i Leo Strauss— conclou que l'estat és l'arquitectura del polític: té la capacitat de fundar i redirigir el temps, i es defineix pel poder de qui pot declarar l'estat d'excepció (Schmitt)²¹, de parar la història (Benjamin), de transformar el pacte teològic en fonamentació de la llei (Taubes), d'articular la violència social (Kojève)²², de fundar la moral del dret (Strauss).²³ Breu, l'estructura política absorbeix l'estructura social, igual com la teologia i l'escatologia judeocristiana n'absorbien l'estructura intel·lectual. Aquest espai emmarcat en la discontinuïtat lineal del temps és l'espai polític.

Bredekamp ofereix una fascinant anàlisi densa de contingut, on els conceptes visuals hobbessians es retreuen del verbalisme del llenguatge per ser transmesos de forma immediata, en la millor tradició de la línia de la visualitat com a punt de trobada de l'*èctasis* i la *stasis* de la dialèctica clàssica. Així,

20. HORST BREDEKAMP, MELISSA THORSONHAUSE and JACKSON BOND, «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», *Critical Inquiry*, 25, 2 (1999): 247-266.

21. CARL SCHMITT, *DER LEVIATHAN in der Staatslehre des Thomas Hobbes Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, (1938), Köln, 1982.

22. Cf. JOSEP MONSERRAT, «La pretendida actualidad del debate entre L. Strauss y A. Kojève sobre las tiranías», *Isegoría*, 36, (2007): 261-273.

23. LEO STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1936 (Chicago University Press, 1966). Segons Strauss la filosofia política moderna comença en Hobbes, el qual la fa partir de la filosofia del dret, i no de la llei, com era el cas de la filosofia clàssica. Vegeu sobre aquesta obra de Strauss, JOSEP MONSERRAT, «Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis* (1936)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 12 (2012): 25-39.

la *marca* es transforma en *signe*²⁴, i mitjançant la mediació tècnica del «mirall prospectiu»²⁵, Hobbes projecta la imatge de la construcció del gegant col·lectiu a partir dels fragments singulars aportats per les figures individuals. Un altre estat de consciència, en efecte, que ateny la representació del col·lectiu, tal com és fet explícit al capítol 17 del *Leviathan*²⁶.

7/ Per la meua banda només efectuaré unes quantes observacions, perquè em sembla que el resultat de la trobada entre la mirada teòrica de Bosse i la gènesi de l'estat de Hobbes ofereix una altra via d'interpretació que arriba fins al petit i repetitiu gest del *gif* de l'acte de matar de què hem

24. «Most of all, the frontispiece of Leviathan can provide the state giant not only with the memory of the individual as *marks*, but can also assume the character of a general *sign* 'by which what one man finds out may be manifested and made known to others'. In this general useful sense, the function of the frontispiece is extended from *mark* to *sign*. Entire sequences are connected with it, as for example how impending rain can be imagined and anticipated when looking at an overcast sky» (Horst BREDEKAMP, «Thomas Hobbes's Visual Strategies», a Patricia SPRINGBORG (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, 2007, p. 29-61, p. 50).

25. «For Hobbes, the new image formed out of fragments of a different image became an analogy for a higher state of awareness. In the same way that the sense of sight can correct itself through a process of trial and error and refractory instruments, so the perspective glass, according to him, is able to raise passion-distorted perception to a new level. The unholy, as he implements it in Leviathan, concocted by the self-interest of the citizens, cannot be seen through a telescope, but only through the 'prospective glass' that Hobbes equates with 'Moral and Civil Science', 'to see afar off the miseries that hang over them» (*Ibid.*, p. 42).

26. «This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man. [...] This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which we owe under the Immortall God, our peace and defence» (THOMAS HOBBS, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, 1991, p. 120).

partit. No penso que hàgim d'anar tan lluny per a obtenir una imatge del polític. Proposo baixar el nivell d'abstracció de la interpretació, i no travessar la perillosa línia de la racionalitat hegeliana. Quedem-nos en el nivell merament físic de la línia del dibuix, en el nivell de la llum i el contrallum a partir de la teoria de la perspectiva de Bosse i la teoria òptica de Hobbes. No necessitem anar més enllà.

Si enfoquem la lent de forma prou propera a cada una de les figures gravades per Bosse en la planxa de coure del gravat original, apareix la primera sorpresa. Lluny d'una reproducció estàndard de figures masculines anònimes, aquestes adquireixen vivacitat i personalitat pròpia. Almenys algunes d'elles —justament les que constitueixen el pit, el tors del gegant— no són homes, sinó que hi ha figures femenines, i infants també, dibuixats amb detall, segons el costum de Bosse de representar els vestits i la vida quotidiana dels habitants de les llars a la manera flamenca i holandesa. No només això: hi ha figures girades que s'esguarden entre si, que es comuniquen i parlen. El bisturí de Bosse és molt fi. No debades va publicar el 1653, seguint les teories del matemàtic lionès Gérard Desargues (1593-1662), *Moyen universel de pratiquer la perspective sur les tableaux ou surfaces irrégulières*.

Bosse encunyà el terme *portraiture* (entre 'portrait' i 'peinture') per referir-se a la identitat entre retrat i pintura, assegurada formalment per l'aplicació de les lleis de la perspectiva no només en les línies formals sinó en els seus efectes òptics (com les ombres)²⁷. La gent sembla agafar-s'ho

27. Par l'emploi du mot de 'portraiture', Bosse défend l'idée que toute représentation est comme un portrait – dans l'acception moderne du mot: elle est tenue d'être une reproduction fidèle de la nature, de faire à l'œil exactement le même effet que ferait l'objet naturel, ce dont seules les lois de la perspective linéaire et atmosphérique peuvent se porter garantes. Bosse cherchait avant tout à rendre la méthode de représentation arguésienne

amb calma: no fugen del gegant. Més que no pas la por, doncs, allò que el Frontispici del Leviathan expressa és la superació de la por. Una superació racional, individual i coordinada, i.e. *col·lectiva*. I no és al poder allò a què es refereix la *portraiture* del gegant, sinó al *diàleg*, al *diàleg social*, que permet produir una delegació de poder inexistent abans, en la mateixa línia subtil amb què Bosse solia representar els jocs de mirades i actituds dels seus personatges en les llars, els carrers i les places.²⁸ Podem comprovar aquests extrems en la comparació entre el dibuix del Leviathan i l'aplicació de la perspectiva del teòric de Tours (Figures 2, 3 i 4).



Figura 2. Ampliació del cos central del Leviathan. Els cercles indiquen diverses agrupacions d'homes, dones i nens (famílies?) així com l'actitud intercomunicativa d'algunes figures que no es limiten a contemplar el monarca.

toujours plus universelle, à offrir aux peintres une procédure unique et rapide pour la représentation des objets les plus complexes et les plus irréguliers, en quelque situation que ce soit». (Sophie JOIN-LAMBERT, Jean-Pierre MANCEAU, «Questions de perspective», <http://expositions.bnf.fr/bosse/arret/7/index.htm>).

28. «L'œuvre de Bosse est manifestement une œuvre de dialogue, en particulier par le jeu des regards des personnages entre eux, mais aussi par ceux qu'ils échangent avec le spectateur que le graveur fait véritablement

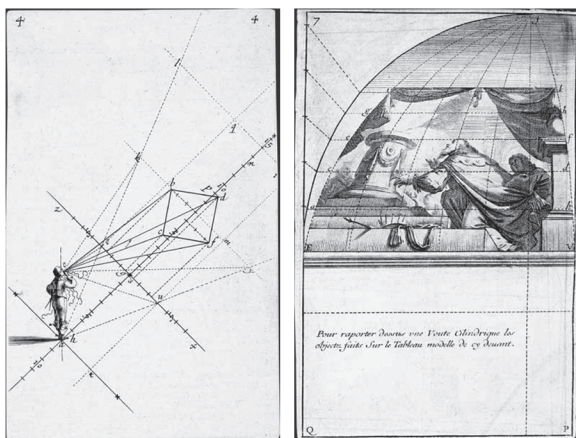


Figura 3. Càlcul de la perspectiva (1) i representació en cossos corbats i irregulars (3). <http://expositions.bnf.fr/bosse/expo/salle1/index.htm>; (3-4)

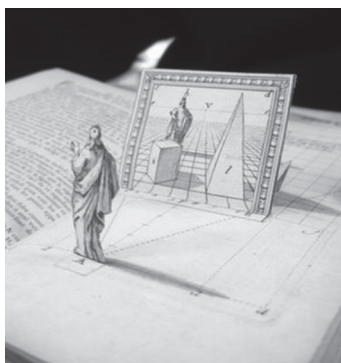


Figura 4. La pàgina 100 del llibre de Bosse (1653), oberta per Julie Dautel a Mans (8 gener 2009), 343 anys després de a seva edició a París. <http://leblogdeclaudelothier.blogspot.com/2009/01/abraham-bosse-343.html>

entrer, non sans une certaine complicité, dans l'intimité de ses contemporanis». (Maxime PRÉAUD, Sophie JOIN-LAMBERT, Véronique MEYER, «La scène de genre», <http://expositions.bnf.fr/bosse/arret/4/index.htm>).

La teoria òptica original de Hobbes es troba a *De homine*, la segona part dels *Elementa Philosophiae*, publicats el 1658. Contra el que es podria esperar, es tracta d'una teoria psicològica, on resulta essencial el paper de la memòria per tal de reconèixer els objectes percebuts²⁹. El flux de la memòria és estructurat per les diverses perspectives juxtaposades des de diversos angles. Això s'assembla bastant al teorema de Desargues i al concepte relacionat de *portraiture* de Bosse. Si fos així, Hobbes relaciona també l'espectador amb la imatge de conjunt: és ell qui rep l'efecte de la composició i, per tant, participa també en el diàleg iniciat en el cos social del Leviathan i continuat per la mirada del gegant directe als ulls de l'espectador: l'estat som tots, i tu també, benvolgut lector del llibre.

El llibre comença i conclou doncs amb un acte de parla: es tracta de la invitació directa a participar en el poder social a través de la mirada del gegant. És concretament *un acte erístic a través del diàleg*: 'vols?' Això és la llum. La resta, depenent de la teologia medieval, són les ombres: l'exclusió, la manca de racionalitat i d'explicació científica, el *regne de les tenebres* —tal com anomena Hobbes el quart i

29. «His hypothesis of perception is based on three principles that have little relation to his philosophy or to ideas on optics advanced in the 17th century. The three principles are the following: (1) When one looks at an object, the image perceived is not identical to the image on the retina. A retinal image is the result of light rays physically received by the eye from external objects. Perceived images, on the other hand, possess a reality that is psychological rather than physical. (The term that Hobbes used for a perceived image was mere phantastica.) (2) Perceived images are syntheses of memories. There is no immediate global recognition of objects viewed. Rather, a multitude of sightings of various points on the objects, accumulated in sufficient number in the memory, lead to the visual perception of the objects. (3) Perceived images do not depend on physical laws of optics but rather on psychological factors, that is, modes of action of the brain involving unconscious calculation and combination of visual information received». (Paul-Marie MAURIN and Rosalind GREENSTEIN, «On the Visual Perception Hypotheses of Hobbes, Gibson and Ronchi», *Leonardo*, 8, 4 (1975): 301-305.)

darrer llibre del Leviathan. En definitiva, la mort, o una solució en fals al problema de la guerra civil. Prescindir del lector, prescindir del diàleg social, és entrar en l'opacitat del polític: no és el que volia Hobbes.

8/ Tornem a la realitat augmentada. L'usuari de la xarxa es troba enganxat en múltiples cerques i, com hem vist, immers en el xoc visual dels ràpids *microposts* carregats de sentits immediatament processats, descarregats, abandonats o reelaborats. D'alguna manera la perspectiva és tan múltiple que es perd. L'espectador literalment no llegeix ni mira, ja no es troba en el lloc privilegiat de la perspectiva argüesiana. És submergit en l'atopia d'una visualització que no es troba en el seu contingut conceptual, sinó que és absorbida pel plaer de deixar-se anar en una percepció contínua que l'embolcalla des de múltiples punts de vista.

En la denominada *transparència híbrida*³⁰, les capes transparents poden ser més de sis-centes. Els objectes deixen de tenir opacitat, ombres, consistència (Fig.5).

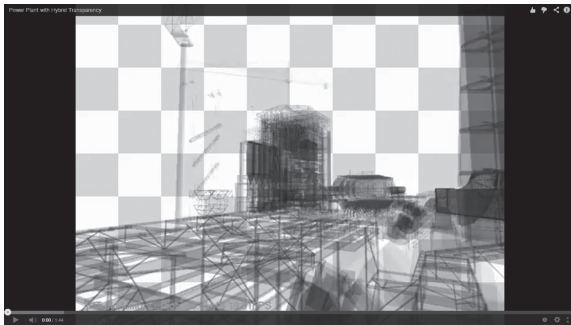


Figura 5. Lenna Maule. *Power Plant with Hybrid Transparency*.

30. M. MAULE, J. COMBA, R. TORCHELSEN, R. BASTOS, «Hybrid Transparency», I3D 2013, Orlando, FL, March 21 – 23, ACM, 2013:

Aquest usuari que agrega contingut a webs socials, que consumeix informació de forma individualitzada a través de l'ordinador, la *tablet* o el mòbil, i n'agrega de nova a la xarxa mitjançant *tweets* o *gifs*, ¿quin tipus de comunitat constitueix? Què és el que estructura la seva conducta com a ciutadà d'una comunitat virtual o d'un *veïnatge digital*?

Les anàlisis del periodisme de guerra dels conflictes contemporanis mostren prou bé que la seva seqüència sempre s'esdevé en un marc perceptiu previ que no és innocent o neutre, sinó proposat pel to general del discurs mantingut en el *blog*, en el *site*, en la unitat dels *mass media* corresponents³¹. Hom privilegia la pau o la violència, les armes o el diàleg.

El problema ve quan tots aquests continguts s'indexen, s'agreguen i s'ofereixen a través de vincles interconnectats mitjançant llenguatges semàntics en un únic graf, «en un únic graf global gegant», per dir-ho amb les mateixes paraules que ha emprat recentment Tim Berners-Lee per a definir el proper estadi del Web Semàntic en el denominat Internet de Coses (*Internet of Things*)³². Les representacions d'ob-

«Hybrid transparency is an approach for real-time approximation of order-independent transparency. Our hybrid approach combines an accurate compositing, of a few core transparent layers, with a quick approximation, for the remaining layers. Its main advantage, the ability to operate in bounded memory without noticeable artifacts, enables its usage with high scene complexity and image resolution, which other approaches fail to handle».

31. «Shooting War Or Peace Photographs? An Examination of Newswires' Coverage of the Conflict in Gaza (2008-2009)», *American Behavioral Scientist February 1*, 2012 56: NP1-NP26 ; «Framing Pictures, Picturing Frames: Visual Metaphors in Political Communications Research», *Journal of Communication Inquiry*, 1, 35 (2011):91-114; «A visual framing analysis of British press photography during the 2006 Israel- Lebanon conflict Media», *War & Conflict*, 1, 3 (2010): 67-85.

32. Tim BERNERS-LEE, «Giant Global Graph», 2007: «There are cries from the heart (e.g The Open Social Web Bill of Rights) for my friendship, that relationship to another person, to transcend documents and sites.

jectes es converteixen aleshores en *dades* vinculades mitjançant l'estructura de *metadades*.

¿Qui, què i com regula i controla aleshores aquest gegant contemporani que regnarà ben probablement arreu durant el segle XXI?

La imatge del Leviathan de Hobbes i de Bosse es basava, com hem vist, en un cos configurat mitjançant els vincles del diàleg, el joc de perspectiva del qual acabava en una requesta per participar en el convit social. La matemàtica de Desargues permetia la seva representació formal mitjançant cercles concèntrics radials en una perspectiva múltiple focalitzada en un punt comú. (Són figures denominades *epicloides* i *epitrocoides*)³³. Hobbes se cenyia a la perspectiva per conjurar la violència.

La imatge del *Leviathan* contemporani no és tan benèvola ni fàcil de representar. No és representable com un objecte corpori, sinó que només en tenim aproximacions gràfiques mitjançant els mapes de Barabassi (connexions físiques d'Internet segons una llei de potència) o mitjançant aproximacions visuals estadístiques que són una simplificació de les múltiples connexions d'hipervincles en RDF³⁴.

There is a Social Network Portability community. Its not the Social Network *Sites* that are interesting — it is the Social Network itself. The Social Graph. The way I am connected, not the way my Web pages are connected. We can use the word *Graph*, now, to distinguish from *Web*. I called this graph the Semantic Web, but maybe it should have been Giant Global Graph! Any worse than WWW? ;-) Not the Semantic Web term has been established for a long time, I'm not proposing to change it. But let's think about the graph which it is. (Footnote: 'Graph' also happens to be the word the RDF specifications use, but that is by the way. While an XML parser creates a DOM tree, an RDF parser creates an RDF graph in memory)». <http://dig.csail.mit.edu/breadcrumbs/node/215>

33. Cfr. <http://en.wikipedia.org/wiki/Epitrochoid>, <http://en.wikipedia.org/wiki/Epicycloid>

34. He tingut ocasió d'escriure una llarga introducció a aquests temes al Capítol XXV, «Derecho, tecnología, inteligencia artificial y Web

No coneixem ben bé el terreny d'aquest nou espai de regulació. L'estem dissenyant i coneixent al mateix temps, i no sempre som conscients dels resultats. En aquest nou immens espai on ens movem ja no som només individus: som terminals de processament d'informació i de coneixement. I tanmateix, hem d'identificar-nos novament en un context on cap doctrina del pacte és ja possible. El diàleg ha d'assumir una altra forma i tenir un altre contingut. El preu que pagaríem altrament seria massa alt. Com he dit al principi: l'acceptació del fracàs de la pau i l'assumpció de l'extermini com a fet estructural en la nostra civilització. El gest de matar, un mer *gif* indexat i vinculat que recorre tota la xarxa.

9/ *Epíleg*. Els blogs han descobert ja la relació entre *big data* i la recomposició del cos polític. Però ho han fet a partir de la substitució del rei pel *codi*, el nou cos del rei, el qual tindria també en realitat dos cossos: un contingut inabastable, ingovernable, expressat en *terabytes*, i una forma que intenta estructurar-lo i tornar-lo intel·ligible per als humans. Darrere els drons hi hauria la mà del nou monarca que empenya l'espasa. Però aquest nou monarca artificial i fragmentari ja no és un gegant que mira de front als ulls del lector i el fa participar en el convit. Al contrari, és el lector qui el mira i qui el recull en una imatge composta i desdibuixada. És d'hora encara per dir si la sobirania ha canviat definitivament de forma.

Semántica: un mundo para todos y para cada uno», del primer volum de *Teoría y Filosofía del Derecho*, México: UNAM, 2013.

COMUNICACIONES



Eric Casaban



Francesc Torres

Incertesa i fonaments de l'acció i organització social

JOAQUIM PERRAMON (*Grup de Recerca IAFI, Universitat de Barcelona*)

És coneguda la incapacitat habitual que té l'economia per fer previsions i possiblement passa el mateix amb el conjunt de les ciències socials. En qualsevol cas, la història, l'anàlisi borsària, l'economia, l'anàlisi política o les ciències socials en general, des del meu punt de vista, tenen interès perquè encara que no serveixin per predir el futur poden servir per saber quins perills cal evitar: compte amb el que ens diu Malthus, compte amb les lleis de Marx o compte amb l'analista financer que no sap la cotització de demà, però el pot alertar d'una bombolla.

Com que aquest fenomen és conseqüència de la incertesa derivada de la complexitat social, necessàriament ens trobem que l'economia té una part científica o especulativa (si A llavors B), extreta de la realitat i de l'anàlisi, i una altra part pràctica o ètica (conjunt de preceptes útils per assolir un benestar) en el sentit de la seva aplicabilitat que resulta més preventiva que predictiva.

Deia Churchill que si consultava dos economistes obtenia dues opinions, i per arrodonir l'acudit afegia que si un dels economistes era en Keynes les opinions podien ser tres. Doncs bé, no hauria de sorprendre que puguin coexistir teories contràries, ja que com és propi també de les situacions d'incertesa, tenen suport evidencial comú. En certa, una proposició i la seva negació no poden tenir suport evidencial comú, això és el principi del terç exclòs, però en incertesa no és així ja que és la seva pròpia definició.

Estem acostumats al principi del terç exclòs i a lògica clàssica, però si acceptem que una teoria econòmica pot ser més preventiva que predictiva, per què no acceptar simultàniament teories parcialment contradictòries? Podríem ser una mica de dretes i una mica d'esquerres a la vegada, i no em refereixo ni molt menys a ser com el Zelig de Woody Allen sinó a un eclecticisme pràctic.

Una altra conseqüència del fet que les ciències socials tinguin més capacitat preventiva que predictiva és que s'haurien d'utilitzar amb prudència a l'hora de fer lleis o polítiques públiques. És millor procurar limitar el mal que produir el bé; evitar el que no es desitja que induir el que es desitja. Vegem-ho pel cas de l'acció i de l'organització social.

* * *

El corrent dominant de l'economia del sector públic ha estat el neoutilitarisme. L'economia ha transformat el concepte d'utilitat: allò de què hom pot servir-se o treure un profit, capaç d'ésser usat beneficiosament, d'acord amb la definició del diccionari, a desitjabilitat.

Tanmateix, el concepte 'desitjabilitat' pel que fa als béns serveis públics és més feble que per als béns privats. Els mercats de béns privats són més simples que els mercats de béns públics. La informació dels béns privats està continguda en els preus mentre que la dels béns públics ho està en els mitjans de comunicació. La informació dels béns públics està esbiaixada a favor dels que insisteixen repetidament, mitjançant els seus gabinets de comunicació, a defensar el seu punt de vista. Els més actius informativament són les empreses dels sectors regulats, el benefici de les quals depèn de la bona relació amb l'administració pública. El «mercat de béns públics» té profunds i seriosos problemes per ser eficient. Només cal veure la capacitat de molts corruptes per guanyar eleccions.

Amb problemes conceptuals o no, el neoutilitarisme ha estat el corrent dominant de l'economia del sector públic. La *Theory of Justice* del filòsof John Rawls va despertar un enorme interès dels economistes perquè era un enfocament nou i original de la teoria del contracte social com a instrument normatiu per resoldre el problema de consens en l'ètica social¹.

Rawls, per resoldre aquest problema i arribar a uns principis de justícia consensuats, va fer l'experiment mental en què els individus en una societat es reuneixen per posar-se d'acord i per a evitar que el resultat sigui un mer reflex de les seves forces relatives i capacitat de negociació. Rawls suposa que aquests individus estan coberts per un «vel d'ignorància», de manera que no saben quina posició els tocarà ocupar en una futura societat (a concebre).

En aquestes condicions d'imparcialitat (*fairness*), segons Rawls, uns individus racionals arribaran a un consens sobre els següents principis d'organització social: 1/ Cada individu té dret a la llibertat bàsica més àmplia possible i compatible amb la llibertat dels altres. 2/ Les desigualtats econòmiques i socials han de distribuir-se de manera que: a) hom afavoreixi els menys afavorits, i b) estiguin lligades a ocupacions o posicions socials a l'abast de tots en igualtat d'oportunitats.

1. A. CASAHUGA, *Fundamentos normativos de la acción y organización social*, Barcelona: Ariel, 1985.

La teoria econòmica va fer la digestió del plantejament de Rawls a través de James Buchanan, premi Nobel l'any 1986, que canvià el plantejament de Rawls pel denominat càlcul del consens. Imaginem Crusoe i Friday: aquests personatges en les seves circumstàncies obtindrien avantatges d'un contracte social (constitució). Amb aquesta idea, segons la qual existeixen unes regles de joc o institucions creades a partir de l'acció voluntària i unànime dels individus, es posen les bases per a una teoria positiva («econòmica») de l'estat.

L'únic problema per a l'estabilitat d'aquest consens és l'anomenat '*free rider*' que l'estat hauria d'evitar. En principi l'estat, doncs, seria l'organització encarregada de mantenir la pau interior, garantir els drets de propietat sobre els recursos escassos i sancionar la transgressió.

A part de l'estat protector, en el model de Buchanan també es justifica l'estat productor sempre que hi hagin institucions que permetin la materialització dels guanys derivats d'atorgar aquesta competència.

El model de Buchanan també és compatible amb la idea del pensament polític clàssic de l'estat com a monopoli de la «lleï i l'ordre». Pel que fa al temor de com aprofitar el potencial social de l'estat contenint el seu potencial despòtic, que en el pensament polític s'ha resolt amb la introducció de restriccions com ara divisió de poder, pluralisme polític, federalisme, etcètera. La perspectiva econòmica d'aquesta visió és la d'un monopoli al que li introdueixen condicions de competència. Buchanan ha afegit restriccions (constitucionals) econòmiques al poder de l'estat com ara limitar la capacitat de creixement o l'endeutament.

* * *

En síntesi i com a conclusió, a mi em sembla que els criteris de prudència –esmentats en tractar la incertesa– serien de força utilitat per facilitar un consens constitucional.

Pel fet de ser asimètrica, la incertesa, és a dir, que acostumem a saber més d'allò que no pot passar que d'allò que passarà, de no A que d'A, és més fàcil consensuar en un nivell constitucional allò que no volem.

En segon lloc, les teories econòmiques també són més potents en negatiu, per prevenir dels perills, que no pas en positiu, on la política econòmica s'enfronta a un món complex i incert. Per tant,

un consens pot integrar teories econòmiques contradictòries aprofitant exclusivament la part preventiva d'aquestes teories.

* * *

I un epíleg necessari a la ponència: si llegeixen la Constitució veuran declaracions (consensos) que són transgredides cada dia. No solament es transgredeixen els drets generals (l'habitatge, accés a la cultura, investigació, defensa dels consumidors...), sinó obligacions concretes com «regular la utilització de sòl d'acord amb l'interès general per impedir l'especulació» (art. 47). Pura *doctrina Romanones*: 1/ «Para los enemigos la ley, para los amigos el favor»; i 2/ «Ustedes hagan la ley, que yo haré el reglamento». És molt difícil un consens voluntari i unànime amb aquells que facin pròpia la *doctrina Romanones*.



Joaquim Perramon

La recepció moderna de la història grega i la teoria de l'estat

JORDI SALES I CODERCH (*Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona*)

Quan s'afirma la necessitat d'una «inculturació en la modernitat», què és el que es diu exactament? Hi ha una *x* encarnada en unes formes de civilització donades, que són caduques i que cal abandonar per tal d'inserir-se en les formes de la civilització moderna. Com diferenciem entre allò que està encarnat en allò caduc i el que és caduc? Què és el que com a realitat pot realitzar inculturacions successives? Quin tipus de realitat té? Pere Lluís s'explica: «Personalment, parteixo d'una doble convicció: a) Que el cristianisme ha realitzat plenament fins ara una sola inculturació, la inculturació al món occidental *premodern*, durant els quinze primers segles de la seva història. b) Que la qüestió de més calibre que té plantejada l'Església catòlica a Europa és la de la seva encara en bona part pendent inculturació *moderna* (qüestió que no és pas de naturalesa diferent de la de les inculturacions extraeuropees)»¹. La primera convicció és un diagnòstic; la segona, una consigna per fer valoracions. La primera versa sobre com li han anat les coses a un —isme, el «cristianisme»; la segona determina la prioritat de l'agenda de «l'Església catòlica a Europa». D'aquesta manera de fer, ara únicament ens interessa amb quines determinacions temporals i espacials es formula l'una i l'altra cosa, el diagnòstic i la consigna. Un —isme, el cristianisme, s'ha adaptat *únicament* al «món occidental premodern», una realitat que va des de l'inici de l'era «cristiana» fins a l'any 1500. L'església catòlica, com un actor històric situat entre elements de civilització, *ha fet* una cosa, i ara cal, sembla, que tot desfent-la acabi de fer-ne una altra que ha començat i que té a mig fer. Hi ha qui vigila que la feina no quedi a mig fer. La tasca ineludible és *un trànsit* que podem esquematitzar d'aquesta manera:

1. P. LLUÍS FONT, «Reflexions sobre la inculturació europea moderna del cristianisme», dins A. MATABOSCH, P. LLUÍS FONT, *El rept actual de la inculturació*, Quaderns de la Fundació Joan Maragall, Barcelona: Claret, 1996, p. 21.

món occidental premodern /inculturació grecoromana/
inculturació europea premoderna



inculturació europea moderna, desmedievalització ²

És justa aquesta prioritat i aquesta vigilància? Per al que nosaltres volem fer ara, una *teoria dels elements de civilització*, ens cal pensar sobretot en quin llenguatge se'ns està parlant, i si de veritat l'entendem o només ho fem veure. Fer veure que s'entenen coses que en realitat no s'entenen és un fenomen històric que caldria que fos més estudiat del que és; opera un cert temor reverencial davant de la solemnitat amb què sempre es formula aquest tipus de llenguatge imperatiu i la forma sovint coactiva de les seves consignes. Els pobles europeus, sobretot els llatins, sovint diuen que sí, o ho fan veure, a qualsevol cosa que exhibeixi algun poder que sembla que pot durar. Quant al que sembla que és el fons de la qüestió, la consigna d'inculturació moderna, tal volta podríem respondre: potser sí, però *com* cal inculturar-se i, sobretot, exactament *a què*? En tota aquesta història hi ha també una qüestió lateral que té alguna importància: quin paper tenen en l'equilibri de poder de les nostres societats els agents, o comissaris, d'inculturació? No és gens fàcil captar completament la naturalesa de la dificultat; per una part hi ha clarament una gran imprecisió en l'ús de termes com 'modernitat' i 'occident', fet que potser hauria de determinar una major inquietud de la que realment s'observa. De vegades, no pas gaires, trobem moments de mal humor quan les etiquetes no estan ben posades. Carl J. Richard, de la Universitat de Lousiana, a la ressenya del llibre *The Western Time of Ancient History*, editat sota la direcció d'Alexandra Lianeri, professora de la Universitat Aristotle de Tessalònica, escriu: «To the authors, 'the West' apparently consists almost exclusively of Herodotus, Thucydides, Renaissance Italy, eighteenth and nineteenth-century Britain, France, and Germany, and Arnaldo

2. *Ibid.* p. 34: «Després de la gran inculturació europea premoderna, la inculturació europea moderna (desmedievalització) i les inculturacions extraeuropees (desoccidentalització) són realitzacions paral·leles d'un mateix programa que es poden il·luminar mútuament».

Momigliano»³. Realment, encara que la llista no és pas curta, sembla que hi hauria d'haver més coses en un tot que s'anomena 'occident'. La qüestió cal que sigui exactament aquesta: si estem acostumats a la precisió en tantes coses, per què deixem surar tan sovint en la vaguetat la determinació espacial d'occident com un ponent indeterminat de no sabem exactament quins llevants, o la temporal de modernitat que pot oscil·lar des de Cassiodor a Baudelaire, o sigui des del segle v al segle xix? Sembla que passa com alguna cosa en la que la confusió té alguna funció. El que sempre es guanya essent imprecís és l'obertura a la possibilitat d'adhesions contradictòries. Si ningú no sap ben bé el que és, es pot arribar a reunir a molts. Si afegim molts ornaments a una determinació, aquesta guanya més partidaris.

Em penso que potser s'expressa bé la naturalesa del fenomen que persegüim si fem atenció a la paradoxa que comporta l'*afirmació* de John Stuart Mill l'any 1846, això és, que té major importància en la història anglesa la batalla de Marató que la batalla de Hastings: «*The battle of Marathon, even as an event in English history, is more important than the battle of Hastings. If the issue of that day had been different, the Britons and the Saxons might still have been wandering in the woods*»⁴. És una afirmació ben estranya. La batalla de Marató fou una batalla entre grecs i perses l'any 490 abans de Crist amb victòria dels grecs. La batalla de Hastings fou una batalla entre anglosaxons i normands el 14 d'octubre de 1066 amb victòria de Guillem, anomenat «el Conqueridor», que fou el primer rei normand d'Anglaterra. Molt sovint l'hermenèutica és sobretot l'art de sorprendre'ns adequadament de les retòriques i de les paradoxes: s'afirma que uns grecs vencedors dels perses és un fet de la història d'Anglaterra perquè es diu que ha estat un fet decisiu per tal de treure a britons i saxons de la seva errància pels boscos. Els britons i saxons són avui civilitzats perquè els grecs varen vèncer els perses fa 2500 anys a la plana de Marató. Si ho traduïm a la nostra circumstància, haurem de dir que,

3. C. J. RICHARD a la ressenya en *The Ancient History Bulletin Online* de llibre d'Alexandra LIANERI (ed.), *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

4. John STUART MILL, *Discussions and Dissertations*, vol. II, 283 [London 1859]: «Early Grecian History and Legend», *Edinburg Review*, october, 1846.

per exemple, jo, Jordi Sales, afirmo ara el 2013 que la batalla de Marató és un fet decisiu de la història de Catalunya perquè una victòria persa faria que laietans, ausetans i ilergets encara estiguessin saltant per les muntanyes. O el que val per a l'Anglaterra del segle XIX no val *també* per a la Catalunya del segle XXI? Em temo que no, però a més de com resignar-nos-hi, potser encara ens caldria saber exactament el perquè; del contrari, o bé la nostra *situació* encara és com la d'antigues tribus perdudes pel bosc o en algun moment alguna *x* ens ha civilitzat. Ens ha civilitzat una *x* que en el nostre cas no fóra pas Atenes, sinó una potència de capacitat civilitzadora menor o més deficient, la qual cosa és considerada ben evident pels resultats obtinguts. La sorprenent afirmació de John Stuart Mill es fa l'any 1846; les estàtues del Partenó d'Atenes són al *British Museum* des de 1816, l'endemà de la batalla de Waterloo en què tropes angleses i prussianes varen vèncer a *imperial*s tropes franceses.

El llenguatge polític de la revolució republicana moderna (o contemporània, 1776, 1789) és romà: es parla de república, hi ha un senat i un capitol als Estats Units, hi ha un consolat a la República Francesa. Quan anava a escola, que l'edat moderna era una cosa que començava l'any 1453 i acabava l'any 1789, ens ho deien sense fer escarafalls de postmodernitats. A la modernitat li seguia l'edat contemporània, que anava des de 1789 fins als nostres dies. John Stuart Mill escriu la frase que ens ocupa en la recepció dels dos primers volums de la *History of Greece*, de George Grote (1794-1871). George Grote està enterrat a l'Abadia de Westminster, al *Poets' Corner*. En la seva mateixa tomba fou enterrat quatre anys després Connop Thirlwall (1797-1875), també autor d'una *History of Greece*. Dos anglesos del segle XIX *autors d'històries de Grècia* estan enterrats amb honors nacionals com a poetes anglesos. Connop Thirlwall és un bisbe, un teòleg anglicà; d'ell deia John Stuart Mill que era la persona que havia sentit parlar millor en públic⁵. George Grote és un banquer, fill de banquer, que fa de polític i en les seves estones lliures d'historiador, que és el que li ha donat la fama. És

5. Connop THIRLWALL (1797-1875), *History of Greece*. 8 vols., London: Printed for Longman, Rees, Orme, Brown, Green & Longman and John Taylor, 1835-1844. D. KYRIAKOS, «Bishop Connop Thirlwall: Historian of Ancient Greece», *Quaderni di storia*, 56 (2002): 49-91 (reed. a *Studies on the Reception of Plato and Greek Political Thought in Victorian Britain*, London: Ashgate, 2011).

amic de James Mill, el pare de John Stuart Mill, de David Ricardo, de Jeremy Bentham dels que es coneixen com a radicals. La seva Banca era al carrer Threadneedle, el mateix carrer on hi havia el Banc d'Anglaterra. George Grote al matí treballava al banc, a les tardes escrivia la història de Grècia en un pis que va llogar per estar més còmode al mateix carrer del banc. George Grote passa per ser *el fundador* de la historiografia moderna sobre la Grècia antiga.

Què vol dir exactament aquesta expressió? Què són en general, i també en aquest cas, els *fundadors* de *modernitats*? Ens acabem acostumant a tot però, en realitat, la connotació de fundador i la de modernitat no lliguen fàcilment: qui funda és a l'origen, el modern és el que trenca. L'erudició i l'*acribia* de Giovanna Ceserani, professora de la universitat de Stanford, ens adverteix que l'expressió és imprecisa. Certament, però George Grote «*is the most frequently cited founder. But what else is lost by assimilating Grote's work to that of today's historians and by leaving out authors who preceded him?*»⁶. Abans de George Grote hi ha precursors en la tasca de fundació de la historiografia moderna de Grècia. Un precursor, segons l'aguda definició de Georges Canguilhem, és algú que s'ha sabut *després* que hi era *abans*. Tot plegat potser vol dir que el llibre de George Grote, *History of Greece* (1846-1856) és la història més antiga de Grècia encara consultada avui pels estudiosos o, més senzillament, que és de *bon gust* parlar-ne bé. L'assaig d'Arnaldo Momigliano de l'any 1952⁷ és el responsable d'aquesta «canonització»: «Arnaldo Momigliano's 1952 essay *Grote and Greek History* has been crucial to recent presentations of Grote as foundational figure. Grote was here conclusively depicted as master of evidence and political

6. GIOVANNA CESERANI, «Modern histories of ancient Greece: Genealogies, contexts and eighteenth-century narrative historiography», a A. LIANERI, *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 138-155.

7. ARNALDO MOMIGLIANO, *George Grote and the Study of Greek History*. An Inaugural Lecture Delivered at University College, London, 19 February 1952, a XVI-XVII *History of Greece: From the Time of Solon to 403 B. C.* by George Grote, Paul Cartledge, M. O. B. Caspari, J. M. Mitchell William M. Calder, III and Stephen Trzaskoma, *cartletge 2001*. Cf. *George Grote Reconsidered: A 200th Birthday Celebration with a First Edition of his Essay 'Of the Athenian Government'*, Hildesheim: Weidmann, 1996.

interpretation –his work combining ‘passionate moral and political interests, vast learning and respect for the evidence’⁸. Convé no oblidar que l’any 1952 hi ha encara una situació en què gran part de l’erudició en història antiga havia perdut la seva decència política. Calia trobar un punt de partida ferm. El que li dóna a la *Història de Grote* la seva distinció gairebé única és, segons Arnaldo Momigliano, aquesta combinació de passió immensa, aprenentatge moral, interessos polítics i el respecte per l’evidència. Hom pot dir que George Grote ha establert, per a la historiografia europea en general, la forma de la història grega que encara preval en els llibres i en els instruments divulgatius sobre el món antic. En aquest esquema que se’ns fa ben aviat familiar, la democràcia atenesa dels segles v i iv abans de Crist es troba al centre de la història grega. L’exemple polític d’Atenes justifica l’estudi de l’antiga Grècia; és a causa d’aquest exemple que s’incorpora la batalla de Marató a la història d’Anglaterra. Prosper Mérimée (1803-1870), l’historiador, arqueòleg i escriptor, l’autor de *Carmen*, comenta tots els volums de la història de Grècia de Grote segons van sortint a la *Revue des Deux Mondes* i s’entreté en comparacions entre Atenes i el París del Segon Imperi. La dualitat *Pèricles / demos*, en la captura de la democràcia atenesa com a model de l’estat del segle XIX, fa de la democràcia sobretot un *procediment* per a dirimir entre candidats a primers ciutadans. Abans d’aquest moment, que es consolidarà posteriorment com a tradició, diguem-ne moderna, hi havia hagut preferència per Esparta, que feia de model a Rousseau, a Robespierre, a Milford. A Jean Jacques Rousseau li agrada més Esparta perquè és sòbria mentre que el luxe i la tirania sobre els seus aliats no farien a Atenes exemplar. Posats a parlar de gustos, en algun moment del que anomenem Il·lustració, Frederic de Prússia és comparat amb la figura de Filip de Macedònia elogiosament. Als moderns més atlàntics els ha «civilitzat» Atenes perquè tenen la batalla de Marató en la seva història i a «nosaltres», els diguem-ne continentals o mediterranis, incorporats a l’atlantisme per pactes militars posteriors, ens ha civilitzat Roma, o qui? O no estem prou ben «civilitzats» perquè ens havien adoctrinat

8. GIOVANNA CESERANI, «Modern histories of ancient Greece: Genealogies, contexts and eighteenth-century narrative historiography», a A. LIANERI, *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 138-155.

nat monjos o frares a qui els moderns els havien pres monestirs i convents abans d'enterrar els seus banquers i clergues historiadors de Grècia com a poetes en abadies? El joc entre *premodern* i *modern* és un joc complicat de poders i modes, de vencedors i vençuts en guerres, entre els poders exercits des del seu centre i també en els vigilants o comissaris de la seva influència en territoris dominats. En la seva aparent senzillesa, l'ús de fronteres de modernitat està ple d'implícits o vaguetats. 'Vague' és el que no està clarament definit. En aquest joc d'adjectivar cultures o civilitzacions, el que és també indefinit és el terme 'occident'. Hi ha diversos ponents de llevants diversos, per la molt senzilla raó que el sol es lleva i es pon cada dia a cada punt del nostre planeta.

Quan algú rep una consigna pot acceptar-la, seguir-la o refusar la direcció aconsellada o prescrita. Es pot fer una altra cosa, també: examinar el llenguatge amb què està formulada i enumerar les perplexitats que d'aquest examen sorgeixen. És el que hem fet en aquesta comunicació. Hi ha un resultat sorprenent: la recepció anglosaxona moderna de la història grega condiona la teoria de l'estat d'una manera subtil. En la pràctica atenesa, el procediment propi de la democràcia és el sorteig entre ciutadans; en la pràctica actual de les nostres societats, la democràcia és únicament la tria entre candidats a esdevenir de maneres diverses primers ciutadans. La tria entre candidats és pròpia de les oligarquies. Aquesta tensió defineix, crec, la nostra aporètica sobre la vida política.

A propòsit de la comunicació de Jordi Sales

CARME MERCHÁN (*Societat Catalana de Filosofia*)

La interessant i profunda comunicació del Dr. Jordi Sales va despertar en mi tot un seguit de reflexions, les quals bàsicament giraven al voltant del que vaig considerar el centre de la seva exposició: la teoria dels elements de civilització o cultures. I així li vaig demanar quins serien, segons ell, aquests elements de civilització. La qüestió, circumscrita en el que podríem denominar política educativa i directament relacionada amb el tema del currículum, ens remet a una pregunta clau: què s'ha d'ensenyar a la ciutadania per tal que esdevinguin persones civilitzades?

Aquest assumpte em va fer evocar una història viscuda en primera persona. Recordo que l'any 1997, durant una estada a Boston, es va publicar el llibre d'Allan Bloom *The Closing of American Mind* (que en castellà es va traduir com *El cierre de la mente moderna*, amb un pròleg de Salvador Giner), el qual va resultar una autèntica revolució, no tan sols acadèmica sinó social. Per primera vegada, segons la meua experiència, una qüestió acadèmica transcendia l'àmbit de l'acadèmia i arribava a la ciutadania. En una cultura com la d'Amèrica del Nord, que sempre feia ufana de ser el *melting pot*, es plantejava si tot allò que es podia ensenyar era igualment valuós, si tot currículum era digne de formar els ciutadans. La polèmica estava servida: alguns deien que no, que el que verdaderament formava era la cultura dels clàssics; d'altres, que es podia aprendre de qualsevol de les cultures existents, des d'una llegenda hindú, com dels haikus japonesos o dels proverbis xinesos, per posar alguns exemples.

Jordi Sales va venir a dir que trobar aquests elements de civilització era com buscar els samaritans, que resultaria ser un bon exemple dels «àtoms de civilització» que estava cercant i que s'havien d'anar determinant en la seva pròpia composició, quantitat i qualitat.

En aquest punt van intervenir també Francesc Torres i Pompeu Casanovas per posar de manifest el que també considero un tema fonamental: el de la comunicabilitat d'allò que es vol ensenyar. Finalment vaig dir que el que m'interessava era que el que intentéssim ensenyar fos comunicable (es pogués posar en comú) i que des d'aquest punt de vista, tant m'estimava llegir una

llegenda hindú com una obra de Descartes o les novel·les de Galdós, Proust o Dostoievski. Que d'aquí venia el meu plaer de llegir filosofia i literatura en general i que el que de veritat compta es poder formar-nos com a ciutadans i com a persones.



Jordi Sales

En quin sentit es pot fer una filosofia de l'Estat? Algunes reflexions al voltant de Descartes, Comenius i la política

JOAN LLUÍS LLINÀS BEGON & ANDRÉS L. JAUME (*Universitat de les Illes Balears*)

La pregunta que ens plantejam és si es pot fer filosofia política o, més concretament, si podem pensar l'Estat des de la raó; si podem, en altres paraules, pensar l'Estat d'una manera desvinculada de les inclinacions polítiques. Creiem que una bona manera d'aproximar-se a aquesta pregunta és analitzar el cas de Descartes.

Descartes, a la *Carta de l'autor al traductor* que introdueix els seus *Principis de Filosofia* descriu una poderosa imatge: la de l'arbre de la saviesa. Aquesta, coneguda de tots, situa a les arrels la metafísica, el tronc és la física i les branques que brollen del mateix són la resta de ciències. Aquestes ciències, assenyalava Descartes, es redueixen a tres: Medicina, Mecànica i Moral, essent la moral el darrer graó de la saviesa. La qüestió que aquí ens ocupa no és la moral, sinó l'absència de la política dins l'arbre de la saviesa. És sabut que Descartes va rebutjar tenir una vida pública intensa. Però no és menys cert que algunes decisions seves tenien un rerefons polític, al manco l'intent de cercar un lloc on poder pensar en pau i llibertat com foren els Països Baixos, els mateixos que el savi txec, Comenius, tria per morir amb certa tranquil·litat tot fugint de la persecució religiosa. Tot i això, la política no sembla un tema manifest dins les obres de Descartes. Tal vegada el seu silenci no deixa de ser loquaç i així ens podem tornar a demanar per què la política no és un fruit de l'arbre de la saviesa o, de manera més concreta, pot fer-se filosofia cartesiana de l'Estat?

Per respondre a aquesta qüestió s'ha de tenir ben clar què és fer filosofia per a Descartes. Obviament no és assaig com ho era per a Montaigne, ni és pansofisme tal com proposarà el seu contemporani Comenius. Fer filosofia implica partir des d'uns principis, els principis que proposa sistemàticament als *Principis de la Filosofia*. A partir d'aquests principis es dedueixen conseqüències, les conseqüències que donen lloc a la mecànica, la medicina i la moral, aquesta darrera entesa com l'art de gaudir en aquesta vida raonablement sense ser esclau de les passions. Però, expliquen

aquests principis l'organització política o, pel contrari, aquesta no pot ser explicada apel·lant als mateixos? Si dintre l'esfera política el que regeix és la voluntat i la voluntat és lliure, aleshores no podem fer ciència en cap sentit, ja que dintre la llibertat humana, situada a l'àmbit de la res extensa, no hi ha determinisme possible. És a dir, no hi ha cap possibilitat de fer una física-mecànica del poder tal com proposarà Hobbes. La política respon a la voluntat i aquesta és lliure. L'àmbit polític és un àmbit de preferències i desitjos, de determinació, al cap i a la fi, de la llibertat. Fer filosofia de l'Estat aleshores és impossible, al manco una filosofia de l'Estat com a disciplina autònoma de la moral tal com, per exemple, proposarà Maquiavel.

Sembla, doncs, que la política queda fora de l'àmbit filosòfic, i que qualsevol reflexió sobre la política comportarà un component d'ideològic. Pensar l'Estat suposa reflexionar sobre la millor forma d'organització política, i això implica decidir prèviament quina forma de vida és la més valuosa. Sembla que, per a la seva acció lliure, l'ésser humà es posiciona i proposa aquella manera d'organitzar-se que li sembla més adient. La política, doncs, és el camp de la ideologia, ideologia que es revesteix d'una argumentació que pretén assolir la racionalitat.

Però que la política tingui un component ideològic i que no formi part de la filosofia, que no puguem fer, dit d'una altra manera, una política racional, no significa que no es pugui dur a terme una reflexió política raonable. En aquest sentit, els coneixements que hem obtingut mitjançant el desenvolupament de l'arbre de la filosofia no poden ser deixats de banda a l'hora de pensar l'Estat. Així, aquesta reflexió sobre l'Estat haurà de tenir en compte quina és la concepció de l'home que s'ha obtingut en l'activitat filosòfica. Dit d'una manera més planera: si seguim a Descartes només es pot fer una filosofia política com a producte derivat d'una tasca prèvia de reflexió antropològica. La problemàtica política i, de manera més concreta, el problema de l'Estat, és un problema que per ésser tractat filosòficament necessita de pressupòsits antropològics. És a dir, per fer política i teoria de l'Estat no queda altre remei que fer antropologia filosòfica.

Pensar l'Estat, també, necessita dels coneixements que haurem obtingut en relació a la moral. Malgrat que és cert que Descartes no arriba mai a escriure un Tractat sobre la Moral, tant *Les passions de l'ànima* com la correspondència (especialment la mantinguda amb Elisabeth de Bohèmia) deixen entreveure la base d'una

moral, resultat del desenvolupament de l'arbre, una moral que ha de pressuposar els coneixements obtinguts en l'arbre de la filosofia però que no pot proporcionar-nos continguts, en la mesura que l'acció humana està basada en la llibertat i es duu a terme en un context determinat. La moral només pot ser una regla de seguir allò que la raó, a cada moment, ens diu què és el millor. *Mutatis mutandis*, en la reflexió sobre la política hem de tenir en compte els coneixements anteriors, per la qual cosa no qualsevol reflexió serà admissible. I la proposta d'organització de l'Estat ha de passar per ser una proposta fruit del millor ús possible de la raó, considerant el context en cada moment. Així, doncs, no es pot fer una política racional, però sí raonable.

Però, què és un bon ús de la raó? El metode cartesià? La pansophia comeniana? Fins i tot la raonabilitat té els seus límits. El que pot ser plenament raonable per a un, tal vegada no ho és per a algú altre. Un cas contemporani és, ja s'ha esmentat, Comenius. Igual que Descartes, el savi txec es preocupa pel bon ús de la raó i, a més a més, per les seves aplicacions. La *Didáctica* de Comenius és un intent d'aplicar la mateixa estructura de la raó universal als afers humans i, així, reformar o endreçar les escoles com a lloc privilegiat on es nodreix i conforma la raó. Però la raó de Comenius no és la raó de Descartes. On el txec veu racionalitat, el francès hi troba utopia, on aquest darrer veu la possibilitat de comprendre el món i la natura, aquell troba el desbarat del mecanicisme. Ambdós creuen en una sola i mateixa raó que, emperò, dóna fruits molt diferents. Així fins i tot pot ser que apel·lar a la raó sigui quelcom utòpic i, fins i tot irracional. Els fruits de la raó cartesiana s'han vist, els hem sofert. Els de la raó utòpica de Comenius ens fan por; un estat cristià conduït mitjançant la llum de l'Escriptura que no és altra llum que la de la raó! Que Déu ens alliberi de tal subjecció escriturístico-racional! Però no és aquesta mateixa raó la que pretenem per fonamentar la nostra *praxi*? Que potser Descartes no ansia una vida raonable com a garant de la bona vida? Els dos autors que semblen tan llunyans resulta que són igualment racionalistes! Potser haurem de triar entre el conservadorisme generós de Descartes o el reformisme utòpic de Comenius o, en el millor del casos, fugir d'aquesta racionalitat aclaparadora i tornar-nos a asajar com proposà Montaigne.

Potser Descartes ja estigui superat, i la postmodernitat palesa la completa impossibilitat de dur a terme una filosofia política desideologitzada. Però Descartes és un bon exemple de com tenir

clar quins són els límits de les propostes d'organització social, i de com no totes les propostes són admissibles tot i que cap d'elles pugui ser considerada com a racional. La lliçó, si és que n'hi ha alguna, és que després de la Modernitat encara la raó i la racionalitat continuen essent un misteri. El somni platònic de fonamentar un estat com cal continua essent un poderós *leitmotiv* que, com música aferradissa, no se'ns lleva.



Joan Lluís Llinàs

Sobre l'Estat i la societat a la filosofia de Descartes

NATANAEL F. PACHECO CORNEJO & ANDRÉS L. JAUME (*Universitat de les Illes Balears - AFIB*)

Podem considerar l'absència d'una filosofia política cartesiana no com el resultat d'un desinterès sobre la matèria sinó d'una abstenció conscient que té a veure amb el seu caràcter prudent, el context històric i també amb la natura de la seva pròpia filosofia¹. Ara bé, aquesta absència de teoria política no implica una completa absència de reflexió sobre temes polítics. Això vol dir que, encara que per Descartes la política mai no va ser el tema central dels seus escrits, podem trobar reflexions sobre qüestions polítiques dins algunes d'elles. Especialment rellevants són les seves consideracions sobre l'Estat i la societat, desenvolupades de manera diversa en tres escrits: la segona part del *Discurs del mètode*, l'*Epístola a Voetius* i la carta a la princesa Elisabeth, el setembre de 1646. Procedirem a fer una breu exposició de la posició cartesiana respecte d'aquests dos temes.

La posició cartesiana respecte de l'Estat es pot resumir amb dues paraules: conservadorisme i pragmatisme. Les opinions expressades en el *Discurs del mètode* són especialment demostratives en aquest sentit. En primer lloc, Descartes pareix considerar que la constitució d'un Estat és més efectiva com més concentrada es troba l'organització legal, ja que això proporciona un avantatge funcional. Això es desprèn del seu judici respecte de les lleis de l'Estat: «Així també vaig imaginar que aquells pobles que en el passat varen ser mig salvatges, i que s'han anat civilitzant a poc a poc, fent les seves lleis d'acord a l'obligació imposada per la incomoditat dels crims i les baralles, no poden estar tan ben constituïts com aquells que des del començament han estat junts i han observat les constitucions d'algun prudent legislador» (*Discurs*, AT VI, p. 12, 9-16). Per Descartes, l'avantatge funcional prové de la unitat

1. Com ha mostrat Pierre GUENANCIA, *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondaments de la politique*, Paris: PUF, 1983, p. 94, l'abstenció de Descartes en matèria de política està relacionada amb la seva concepció de la llibertat humana; no és possible establir principis evidents i vàlids per a tots els casos en una dimensió en la que predomina la llibertat de la voluntat, escapant així de tota previsió possible.

de l'origen de les lleis, la qual cosa garanteix la seva orientació cap a un mateix objectiu: «crec que si Esparta va ser abans tan florent, no va ser per causa de la bondat de cadascuna de les seves lleis en particular [...], sinó perquè, en haver estat inventades per un tot sol, totes tendien cap al mateix fi» (*Discurs*, AT VI, p. 12). En segon lloc, Descartes mostra una posició clarament conservadora respecte a la idea d'una possible reforma de l'Estat anàloga a la reforma de les ciències que la seva filosofia pretén impulsar. Segons Descartes, una reforma d'aquest tipus aplicada al cos estatal seria perjudicial ja que «aquests grans cossos polítics són molt difícils d'aixecar una vegada han estat derrocats, o mantenir-los en peu quan trontollen, i les seves caigudes són necessàriament molt dures» (AT VI, 14, 10-13). Curiosament, la justificació per no dur a terme una reforma de l'Estat no es basa en el dret diví ni tampoc en la submissió a la força, sinó en la utilitat i, sobretot, en les nefastes conseqüències pràctiques per a tot el cos social. És a dir, en raons pragmàtiques que no s'atenen a altre principi que la utilitat i l'eficàcia.

Respecte a la dimensió social, Descartes mostra també en el *Discurs* una posició aparentment conservadora. Això és el que posen de relleu dues màximes de la moral per provisió. La primera fa referència explícita a l'actitud més prudent dins la vida en societat: «obeir les lleis i els costums del meu país, mantenint constantment la religió en la qual la gràcia de Déu va fer que jo fos instruït des de la meva infància, regint-me en tota la resta d'accions per aquelles opinions més moderades i més apartades de tot excés que fossin comunament admeses en la pràctica pels més assenyats amb qui hauria de viure» (*Discurs*, AT VI, p. 22-23). La tercera màxima, més general, fa referència a una actitud conformista que s'allunya de tota tendència reivindicativa en allò polític: «procurar vèncer-me a mi mateix abans que a la fortuna, i canviar els meus desitjos abans que l'ordre del món» (AT VI, p. 25).

Tot i que Descartes mostra una postura clarament conservadora i pragmàtica en el seu *Discurs*, aquesta pareix matisar-se a un altre escrit publicat: l'*Epistola a Voetius*. Escrita i publicada per defensar-se de les acusacions d'ateisme rebudes per part d'aquest teòleg holandès, Descartes presenta una concepció de la societat allunyada del to conservador que es mostra al *Discurs*: en aquest escrit s'estableix que el primer principi de la vida social, allò que la fa possible, no és la utilitat ni tampoc la por, sinó que és un principi

pi moral: l'estima o l'amor entre semblants. En aquesta carta, Descartes denuncia que en atacar injustament un home per les seves opinions, Voetius ha violat «les lleis de la caritat», les quals imposen a qualsevol home que respecti de manera absoluta a tots els altres homes. Segons Descartes, aquestes lleis no depenen ni d'un contracte ni del poder del sobirà sinó «de l'amistat santa que ens porta a Déu i, a causa de Déu, ens porta a tots els homes» (AT VII-2, p. 112). Més enllà de l'argumentació polèmica que desenvolupa Descartes dins d'aquesta carta, el que ens importa posar de relleu és que pel filòsof la intersubjectivitat consisteix en una relació d'estima recíproca sense la qual no seria possible cap societat². De fet, Descartes estableix una distinció crucial entre el dret civil i els drets lligats a les lleis de la caritat: el primer «té per objectiu la utilitat comuna d'un gran nombre d'homes reunits», mentre que els segons es refereixen «al bé de les persones considerades individualment [*ad singulos*]» (AT VII-2, p. 121). Així doncs, Descartes considera que per damunt de les lleis humanes establertes es troba una llei moral que és sagrada en tant que representa l'essència i la condició de possibilitat mateixa de la intersubjectivitat³. Aleshores ens trobem amb una concepció de l'àmbit polític fonamentat en la moralitat, dins la línia dels moralistes clàssics.

Per concloure, podem dir que Descartes no és cap idealista ni tampoc un moralista retòric, sinó una mena de moralista pragmàtic, ja que la seva defensa de l'estima i de l'amistat que dona suport a l'estructura social té un component pràctic indubtable: un governant que no respecta aquestes lleis sagrades és un governant que no només posa en risc el fonament de la intersubjectivitat, sinó que precisament per això posa en risc el seu propi govern i, potser, tota l'estructura del mateix Estat.

2. P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000, p. 499.

3. *Ibidem*.

Bibliografia

- BARRET-KRIEDEL, B.; «Politique-(s) de Descartes?», *Archives de Philosophie*, 53 (1990): 371-388.
- GUENANCIA, P.; *Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000.
- GUENANCIA, P.; *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris: PUF, 1983.
- KAMBOUCHNER, D.; *Descartes et la philosophie morale*, Paris: Hermann, 2008.
- KOLESNIK-ANTOINE, D.; *Descartes. Une politique des passions*, Paris: PUF, 2011.
- RODIS-LEWIS, G.; *La morale de Descartes*, Paris: PUF, 1970.
- VERBEEK, T.; «Le contexte néerlandais de la politique cartésienne», *Archives de Philosophie*, 53 (1990): 357-370.



Andrés L. Jaume

L'Estat, la llibertat i l'art: rellegir Pompeu Gener

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ (*Societat Catalana de Filosofia*)

Pompeu Gener (avui només citat per l'espanyolisme reaccionari que el vol l'iniciador foll del nacionalisme català) fou un intel·lectual important i un bon exemple de les relacions entre l'Estat i la filosofia. Un autor cabdal que trenca amb els estereotips sobre la manera de ser dels catalans i un exemple de com la «figura pintoresca» (bohèmia) ha eclipsat les càrregues de profunditat de la seva obra. Tot i que se sol dir que portà a Catalunya les idees evolucionistes, rellegí la Grècia clàssica i apostà pel catalanisme «vitalista». Generalitzacions de manual que cal acotar per comprendre qui en vida fugí dels tòpics i del discurs «oficialista»¹ i l'any 1924 era una figura llunyana².

Gener viu lluny de l'Acadèmia i les seves tesis sobre l'art són un símptoma del que se sentia en el tombant del segle XIX al XX (abans de la guerra del 1914)³. Parteix d'un entusiasme utòpic: el segle XIX: «ha tingut molt del geni inventor del segle XV, [...] bastant del segle XVII, lluytador y batallador per la llibertat de Conciencia, al mateix temps que adorador de l'Art. Ha tingut del segle XVII, la *politesse française*, l'esperit [...] bullanguer, en favor de la llibertat [...]. La continuació de la investigació científica, l'esperit

1. A la Catalunya del primer terç del segle XX i de la mà de la cultura popular (i del món obrer, anarquista i espiritista) hi van penetrar obres com: *La vida l'any 2000* (1904) de l'americà Edward BELLAMY i es van escriure i publicar obres com *Elogi de la mentida* (1928) de J. TORRES TRIBÓ i *L'illa del gran experiment. Reportatges de l'any 2000* (1927) d'Onofre PARÉS, avui recloses pels erudits dins el món de la ciència-ficció, que responen a un seguit de neguits que no podem menystenir. De la mateixa manera hem de ser rigorosos a l'hora d'analitzar la qualitat literària i la difusió d'aquestes obres.

2. Vegeu: «Variorum. Un record a Gener», *L'Esquella de la Torratxa*, XLVII, 2372, 1924. Amb tot, l'any 2012 Xavier VALL i ONTIVEROS presentà la tesi *Pompeu Gener i el nacionalisme regeneracionista (1887 – 1906): la intel·lectualitat, la nació i el poder* a la Universitat Autònoma de Barcelona.

3. Recomanem estudiar i editar els seus treballs sobre el teatre grec (1902), que ho són sobre la tragèdia i la filosofia a la Grècia clàssica, els que publicà sobre la literatura a Roma (1902), les ressenyes sobre Nietzsche (1900 – 1901) i els capítols de: «L'evangeli de la vida» (1900 – 1905).

enciclopèdich y lliure-pensador, y l'impuls revolucionari. [...] Ha sigut la síntesis de tots els que l'han precedit, y á més hi ha afegit dues coses altament humanes: el Cosmopolitisme, és a dir, l'Universalisme en un sentit més vast que Roma, y la tolerància y la filantropia, l'amor, en el sentit helènic [...] altament humanitari»⁴. Ha estat el del progrés polític de França, dels avenços científics a Alemanya (amb un floriment de l'humanisme que comença amb les teories de Stirner, continuà amb «l'*homo sibideus* de Tenerbach»⁵ i culminà en Nietzsche), quan Rússia ha estès l'humanisme a Orient i l'Amèrica del Nord, amb Emerson al capdavant, al «conèix-te a tu mateix» hi ha afegit «Sigues tu mateix». «Aixis ab, la ponderació de forsas l'home ha sigut y ha quedat ben bé l'amo de la Terra»⁶. Els avenços científics i tecnològics han transformat el món. Hi ha un impuls cap a la llibertat individual. El segle XIX és moviment i vida, trenca els vells dogmes i promou uns nous dret i moral. Heus ací el repte. Es transforma el paper de l'intel·lectual: «La santa insurrecció del Intel·lecte lliurem produhida per la Ciència, que de cada home'n fa un autor de las sevas propias observacions y experièncias, ha fet impossible aquesta tirania del esperit. L'esperit d'anàlisis, y un gra d'escepticisme sobre'ls resultats de la observació agena, s'hi oposan»⁷. Per això veu el segle XX com la «República de l'intel·lecte» (basada en la llibertat individual i en una estreta comunicació en el que es fa arreu del món) cerca la bellesa com a expressió de màxima plenitud de la vida.

De la història i dels historiadors. Això situa Gener en la filosofia catalana i en el context europeu. En relació a la primera és clar que la historiografia el situà al marge dels autors «bons». Si bé és cert que els autors més «rigorosos» diuen que a la segona meitat del segle XIX a l'Estat Espanyol hi havia una tímida psicologia escocesa de Reid a Barcelona (Llorens i Barba), a Madrid es creien

4. Pompeu GENER (1901), «Despedida y salutació», *Joventut*, II, 48.

5. Considerem que en reproduir el nom del filòsof hi ha un greu error d'impremta. Sens dubte, Gener parla de Feuerbach i de la seva teorització del «homo sibi deus.»

6. Pompeu GENER (1901), «Despedida y salutació», *Joventut*, II, 48.

7. Pompeu GENER (1900), «La moderna oligarquia del intel·lecte», *Joventut*, I, 16.

«avançadíssims» per haver adoptat Krause, alguns materialistes com Pere Mata i dos positivistes: Alfred Opisso i Pompeu Gener.⁸ Però si gratem la història de la intel·lectualitat catalana, apareix una clara escissió entre els autors inclosos en la tradició mil·lenària del país i els considerats caps de brot que el cop del ribot «oficial» de la història expulsa. Es concep que hi ha la filosofia del seny cristiana i seriosa (que començà amb Sant Pacià i arriba al P. Miquel d'Esplugues passant per Sant Ramon de Penyafort, Lluís Vives, Jaume Balmes i Manuel Milà i Fontanals) i una altra d'arrau-xada, heterodoxa i herètica que començà amb Anselm Turmeda i Arnau de Vilanova i arriba a Pompeu Gener⁹. A més, la «filosofia oficial» combat Pompeu Gener des de *La Veu de Catalunya* i *Criterion*, de la mà de Josep Torras i Bages, el P. Miquel d'Esplugues i Carles Cardó. Per a Cardó, Gener pertany a la filosofia de «l'esbojarrament, la de la grifolada, la de l'aventura pel món dels pobles i pel món del pensament, la sòrdidament pràctica enmig del vagareig menyspreador de la veritat». Per Torras i Bages és un heretge amb tots els ets i uts, i el botó de mostra d'això són els articles que creuaren Gener i Torras i Bages (1892 – 1893)¹⁰, on Gener dóna una visió ben clara del mestratge rebut de Renan. Per Gener, ell i Torras i Bages cerquen la màxima bondat, bellesa, sapiència i justícia, però el bisbe posa aquests atributs en Déu i ell en l'interior de cada individu, i mentre el bisbe vol adoctrinar ell es dedica a professar idees. Com Feuerbach, no vol destruir el cristianisme sinó depurar-lo d'idolatries i de dogmes (perquè allò que la religió diu que és exterior a nosaltres no ho és) i, com Renan, pensa que les ciències supleixen les velles religions. Per Gener els tres ideals «es va(n) realisant gràcies a l'esperit humà». I, deslli-gats d'una religió concreta, esdevenen cosmopolites i universals. I per això cal aprendre a valorar «tot lo que val»: les aportacions positives arreu del món. «En Renan [...], ha estat [...] l'encarnació del sentit universalista, cosmopolita i umanitari qu'avui regna. [...]

8. Vegeu Alfred OPISSO (1893), «Ipolit-Adolf Taine», *L'avenç*, V, 6.

9. Vegeu Carles CARDÓ (1935), «L'intel·lectual de la Caritat», *Criterion*, XI, 40-41.

10. Els dos antics companys d'estudi van crear tres articles. Gener va escriure «Ernest Renan íntim» (*L'avenç*, IV, 10) i «Carta a un antig condeixeble» (*L'avenç*, V, 1) i Josep TORRAS I BAGES: «L'Ernest Renan y en Pompeu Gener», (*La Veu de Catalunya*, II, 50).

Totes les tendències de l'humanitat han contribuït a la formació de la mateixa. [...] No hi ha més que un art. [...] El veritable geni no en té cap d'escola perquè les té totes. La ciència és una. [...] La veritable humanitat no té nacions: en totes hi ha gent que val. Totes les civilitzacions han convergit a la nostra: per això val més, perquè és la suma de totes. [...] Què és la veritat? Què és lo veritable? La paraula *veritat*, com la paraula *bé*, el filòsof no l'interpreta com l'home vulgar. [...] La veritat està en nosaltros: no és absoluta. Pod canviar, multiplicar-se, transformar-se, evolucionar. [...] Avui la moral es basa en la vida: què més just?», escriu Gener¹¹. En conseqüència, se situa a l'esquerra dels Torras i Bages, Serra Hunter i Tomàs Carreras i Artau. La tímidesa per renovar l'espiritualisme en Serra Hunter és desacomplexat i no catòlic en Gener¹².

Humanisme i anarquisme. Feta la contextualització catalana veurem els autors europeus a qui s'aferra. El primer és Max Stirner (també considerat foll pel cànon oficial). Stirner (que es deia Johann Kasper Schmidt) estudià amb Hegel i amb Schleiermacher i, com Feuerbach, diu que l'home és l'ésser suprem de l'home i fuig del jo transcendental de Fichte. Es vol mantenir en el concret i individual perquè és el realment únic i perquè l'humanisme es realitza quan l'ésser concret es posseeix a si mateix. Postulà un humanisme que fuig de Déu, de l'Estat i del Dret. Cal que la ciència mori perquè renaixi com a voluntat, perquè la llibertat de pensament faci fecunda la terra i arribem a la llibertat de la voluntat. Ni l'estat liberal, ni la religió ni el comunisme no són lliures. La seva llibertat és una esclavitut. Cal assumir que cadascú és únic i diferent, cosa que obliga a entendre'ns amb els altres. Cal fugir del liberalisme i del comunisme que volen sotmetre l'individu a categories. A Catalunya, Stirner i Feuerbach tingueren cert pes el darrer terç del segle XIX en el republicanisme de Pi i Margall, per a qui, i això és ben actual, la democràcia i el pacte federal parteixen de la sobirania de cada individu¹³. També el jove Gener fou impulsor de la de-

11. Pompeu GENER (1892), «Ernest Renan íntim», *L'Avenç*, IV, 10.

12. Per aquest motiu seria molt interessant comparar el fragment que acabem de citar amb alguns dels paràgrafs de: *Filosofia i cultura* (1930), de Jaume SERRA HUNTER.

13. Vegeu: Francesc PI I MARGALL (1982), *La reacció y la revolució: estudios políticos y sociales*, Barcelona: Anthropos.

mocràcia republicana i federal, la qual (com en Pi i Margall) parteix de Feuerbach (que posa en l'origen de tota política l'«homo sibi Deus» o «l'home és un déu per ell mateix») per fer recaure la sobirania en l'individu que lliurement es federa a través del pacte). Fet que s'estén a una nova manera d'entendre el catalanisme superant Torras i Bages i Valentí Almirall a través de la ciència: «Vós [Torras i Bages] defenseu la nostra autonomia catalana en nom de la religió; l'Almirall ho va fer en nom del dret i del racionalisme; jo, partint de les ciències naturals, apoiant-me en l'antropologia, la fisiologia i la psicologia, la defenso en virtut de les lleis que regeixen el desenrotllament de les races umanes sobre la terra»¹⁴.

Per a Gener el model dels estats-nació era obsolet perquè són agrupacions artificials fetes pels polítics i no per les persones, amb Nietzsche concep que cal ser pessimista en el present i optimista en l'avenir, i en la història de la filosofia segueix Gaultier, per a qui primer vingué l'instint de vida, després l'instint de coneixement (Kant) i, amb Comte, s'obrí un de nou per l'esgotament del model vigent: l'època de Nietzsche i de Carlyle. I amb Nietzsche arribem a la «unió suprema» de la intel·ligència i de l'art. Ja no hi ha grans sistemes (Hegel ha mort)¹⁵. Hem acabat amb la religió de la por i començat l'època de l'amor per la dignitat humana i de l'alegria perquè: «la bellesa y l'alegria de la vida no estavan pas renyidas ab la Ciència»¹⁶. Filosofia i art són indestriables. És l'època de la supremacia de l'art enfront la moral i la ciència perquè la més alta bellesa expressa la vida plena. I per això reivindica Carlyle, Emerson, Ruskin i Nietzsche, que (menys místic que Carlyle i Emerson i menys artista que Ruskin) és més filosòfic i moralista, supera el sentit tràgic dels grecs i desbanca Taine i Proudhon, s'allunya del pessimisme de Schopenhauer i mostra, tot i desconèixer-ne l'origen i l'essència, que val la pena viure la vida i estimar-la per la bellesa: «Diu Nietzsche que lo mes moral es l'art, perquè'ns embelleix la existència y'ns fa veure la creació hermosa»¹⁷.

14. Pompeu GÈNER (1893), «Carta a un antic condeixeble», *L'Avenç*, V, 1.

15. Vegeu: Pompeu GÈNER (1900), «Nietzsche», *Juventut*, I, 30.

16. Pompeu GÈNER (1901), «El Gay saber», *Juventut*, II, 71.

17. Pompeu GÈNER (1901); «De la idea del art en els últims filòsofs del segle XIX.» *Juventut*, II, 53. Barcelona.

Gener planteja un catalanisme fruit d'un humanisme oposat al noucentisme orsià, perquè com digué Estelrich: «Veiem aquell noucentisme “reclòs dins la lírica o entestat en la recerca d'un sobiranisme estèril i d'una superació artificial” [...] Patien una perfecta indiferència envers l'home concret i català, d'una banda, i envers la veritat, d'una altra. [...] Cal crear institucions duradores; cal fomentar col·laboracions; [...] dins la llibertat absoluta de cada temperament»¹⁸.

Gener il·lumina la filosofia acadèmica, fa un viu retrat de la societat del primer terç del segle xx i permet reavaluar el paper de l'Estat, el rol de l'individu i la funció de l'art. Moltes de les disfuncions del sistema capitalista democràtic d'avui són plantejades en aquest moment i molts dels problemes de l'Estat espanyol foren ben tematitzats per ell.



Joan Cuscó

18. Joan ESTELRICH (1925); «La generació anarquica.» *La Revista*, XI, 235-240. Barcelona.

Què demanem quan demanem un Estat: La crítica de Marx en *La qüestió jueva*

NEMROD CARRASCO

L'anomenada «qüestió jueva» fou un aspecte clau en la constitució dels Estats durant els segles XVIII i XIX, i tot sembla indicar que, a principis del segle XXI el debat polític intel·lectual al voltant d'aquest tema roman prou viu. En la darrera dècada, han aparegut diverses publicacions rellevants al voltant del problema de l'home jueu a Europa. A tall d'exemple, cal destacar el treball de Jean-Claude Milner, *Les inclinacions criminals de l'Europa democràtica*, l'objectiu del qual és analitzar la persistència de l'home jueu a través de la història d'Europa¹. Partint de la Il·lustració, fins arribar als nostres temps, Milner sosté la controvertida tesi segons la qual a la nostra pacífica i democràtica Europa li és estructuralment implícita una posició antijueva. Sense aturar-nos a qüestionar la hipòtesi que ens ofereix Milner, sorprèn que al llarg de la seva obra –de la mateixa manera que passa en altres debats actuals centrats en el mateix problema– no hi hagi cap tipus d'intenció de recuperar la discussió sobre la qüestió jueva formulada per Bruno Bauer i Karl Marx.

No cal dir que una anàlisi exhaustiva d'ambdós textos, a més d'enriquir les discussions intel·lectuals contemporànies, permetria reivindicar l'absoluta actualitat de les seves tesis. El que sí que cal dir és que el problema de fons no és la qüestió jueva, sinó oferir una resposta al problema de l'emancipació que, de fet, ni tan sols es concreta específicament en l'emancipació jueva. En aquesta comunicació em proposo fer tres coses: 1/ exposar sintèticament la posició de Bauer i, en particular, la seva proposta d'emancipació política, la confiança de la qual es fonamenta en la comprensió hegeliana de l'Estat racional i universal; 2/ analitzar la postura crítica negativa de Marx, el seu intent de pensar una emancipació més enllà de la política, la base de la qual no recau en l'Estat, sinó en la societat civil; i 3/ plantejar l'extraordinària vigència de la seva tesi principal, més enllà de qualsevol factor de conveniència política.

1. J.-C. MILNER, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2007.

Si haguéssim d'assenyalar el tema més candent i propi de la filosofia política del segle XIX a Alemanya, l'hauríem d'identificar amb la qüestió de l'emancipació, a la qual, fins Marx, estava forçosament lligada la figura de l'Estat. El transfons de la qüestió jueva és el següent: com reconèixer els jueus com a ciutadans en un Estat cristià com l'alemany, és a dir, en un Estat confessional? La resposta de Bauer és clara i directa: aquest reconeixement és impossible, puix l'essència de la religió és el principi d'exclusió; allà on trobem religió, no hi ha cap tipus de política que pugui sortir dels marges d'aquest principi o, dit altrament, l'Estat cristià mai no pot reconèixer un ciutadà jueu. Si alguna cosa tenen en comú jueus i cristians és justament aquesta relació essencial pròpia de la religió; donat el seu principi d'exclusió constitutiu, l'un serà incapaç de reconèixer l'altre, la seva única trobada serà *a fortiori* el rebuig o la negació de l'altre².

D'altra banda, un Estat confessional no pot propiciar l'alliberament dels homes i afavorir la irrupció dels seus drets, ja que participa del principi d'exclusió intrínsec al seu caràcter religiós. En conseqüència, la proposta de Bauer és que els jueus, els cristians i el mateix Estat confessional es despullin de les seves particularitats teològiques, és a dir, les creences que els constitueixen com a tals. Tan sols així serà possible assolir una comunitat política exempta d'exclusió. Bauer insisteix en el llastre històric que impliquen les particularitats religioses i exigeix que tant els individus com l'Estat es trobin a l'alçada dels nous temps: el temps del progrés, el dret, la igualtat i la llibertat. Ens trobem, doncs, davant d'un doble imperatiu: mentre els individus participin activament de l'exclusió teològica i l'Estat no es desempallegui dels seus estralls religiosos, serà impossible assolir la plena emancipació política.

Com podem veure, Bauer representa la posició de l'idealisme il·lustrat. El seu model emancipador és hegelian, es fonamenta en la

2. Carl Schmitt dilatarà el plantejament de Bauer fins arribar a consolidar la seva filosofia política basada en la lògica amic-enemic. No obstant, Schmitt, contràriament a Bauer, desviarà la seva anàlisi a la política; la seva conclusió ja no serà que l'essència de la religió és la lògica amic-enemic, sinó que justament aquesta lògica és l'essència de la política. Conseqüentment, Schmitt no admetrà la possibilitat de l'emancipació, puix, segons ell, l'essència de la política és i tan sols pot ser la de l'exclusió. *Vid. C. SCHMITT, El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2005.

conquesta d'un Estat lliure de religió i en l'assoliment d'una comunitat, els membres de la qual es reconeixin com a homes lliures i ciutadans de dret. Però no considera altres particularitats que no siguin les estrictament religioses. Conseqüentment, el seu error és no conduir el seu plantejament fins al final o, dit altrament, la seva falta consisteix precisament a limitar la seva crítica a l'Estat confessional. Per contra, Marx creu que s'ha d'exercir la crítica contra l'Estat en ell mateix, però també contra aquells valors –que són valors burgesos– lligats a l'emancipació de l'Estat i de l'individu (la llibertat, la igualtat, la seguretat i la propietat privada).

La lliçó de *La qüestió jueva* és que cal desconfiar de la política com a via emancipadora. D'aquí se'n deriven dues inferències crucials: la primera és que l'emancipació política no esgota l'emancipació humana (i confondre l'una amb l'altra condueix a errors tan decisius com els de Bauer); la segona és que, donat que l'emancipació política no culmina el procés emancipador, l'Estat no pot ser concebut com a lloc d'alliberament; ans al contrari, com dirà Marx, l'Estat i els drets que el constitueixen són font d'alienació i de domini. L'argument principal de Marx és que l'Estat aconfessional s'allibera de la religió, però ho fa a costa de l'individu, que no s'emancipa, sinó que acaba sotmès, empresonat i lligat a la religió d'una manera molt més accentuada que no pas ho estava en l'Estat confessional. Segons Marx, l'Estat es converteix en l'encarregat de protegir l'opció religiosa que cada ciutadà ha escollit per dret, és a dir, s'ocupa justament de salvaguardar aquestes creences, i esdevé còmplice i reproductor de l'alienació de la qual, formalment, com a Estat aconfessional, s'havia alliberat. Així doncs, sota l'aparença d'alliberar-se de la forma religiosa, l'Estat preserva el contingut més bàsic de la seva particularitat.

Dit altrament, el que està en joc no és el contingut de la llibertat, sinó tan sols la seva forma (l'estructura conceptual de la qual és la societat civil capitalista). Per dir-ho amb més claredat: l'Estat pot eliminar el sufragi censatari i fer possible la participació en la presa col·lectiva de decisions, però això no vol dir que ens alliberi efectivament de la propietat privada –ni d'altres particularitats que conformen la vida quotidiana burgesa i les seves desigualtats socials. Cal no malinterpretar la paradoxa assenyalada per Marx: l'Estat políticament emancipat protegeix i auxilia aquelles particularitats de les que s'havia alliberat; i ho fa a través de la constitució dels drets dels ciutadans –uns drets perfectament solidaris

amb el desenvolupament del mode de vida burgès. En aquest punt, Marx porta fins al final la seva ruptura amb Hegel i els seus deixebles, i ho fa tan bon punt arriba a la conclusió que l'Estat no pot realitzar-se d'acord amb el seu concepte –universal, just, lliure i racional–, sinó que allò que és constitutiu de l'Estat és precisament procurar una igualtat de formes per tal de mantenir un fons de desigualtats reals.

No resulta gens difícil percebre l'ombra de Feuerbach en aquest argument. Si l'home religiós projecta un món ideal i superior fora d'ell mateix, mentre al seu torn pateix una existència finita i imperfecta, igualment, la política crea un món ideal extern, el dels drets, mentre l'home particular pateix *de facto* les misèries i desigualtats de la societat. La qual cosa, ens diu Marx, porta al fet que els ciutadans de l'Estat emancipat, com els religiosos, visquin una doble vida –la vida de la comunitat política i la vida de la societat burgesa– en la qual són iguals *de iure*, però desiguals *de facto*. Conseqüentment, dirà Marx, l'Estat fomenta i impulsa el doble fil dels drets humans a través dels quals es frivolitzen i oculten les diferències de la societat civil; i tot plegat en nom de la universalitat, puix resulta la seva millor garantia per a reproduir la misèria social.

Dèiem a l'inici que algunes de les tesis de Bauer i Marx són d'una actualitat extrema. Tant és així que actualment seguim debatent en l'interior de les contradiccions entre la particularitat i la universalitat. La societat civil i l'Estat romanen en una confrontació aparentment irremeiable, sense que aquesta relació es pugui culminar d'una manera definitiva i satisfactòria. Tanmateix, l'origen de gran part de les nostres esperances emancipadores brota d'una manera més o menys encoberta d'aquesta confrontació; i mentre uns, com Bauer, encara confien en la via política, en l'Estat, d'altres van més enllà de la política i, com Marx, confien en la societat civil. Les il·lusions de l'emancipació continuen vigents avui dia i, abans de recrear-nos en les nostres pròpies esperances emancipadores –de caure en el mer judici sobre la seva idoneïtat o conveniència política–, val la pena aturar-nos a reflexionar les dues qüestions clau suscitades en les lectures de Marx i Bauer: fins a quin punt la figura d'un Estat políticament emancipador, a part de ser un contrasentit, és un instrument de legitimació i foment de les desigualtats socials realment existents? No s'hauria de repensar el caràcter truncat de l'emancipació en un moment històric, el nostre, en què la ideologia dels drets està més vigent que mai?

La legitimació feixista de l'Estat a la filosofia de M. Heidegger

JAUME FARRERONS (*Societat Catalana de Filosofia*)

Filosofia i política —o politologia entesa com a reflexió o discurs racional sobre el poder— són institucions que neixen juntes a Grècia. No es tracta, emperò, com podria inferir-se de la consagrada distinció entre disciplina sistemàtica i històrica, d'una mera coincidència fàctica: filosofia i política romanen *ab ovo* també *de iure* i conceptualment inseparables, bessones fins i tot. La pregunta presocràtica per l'ἀρχή (*arkhé*), és a dir, pel principi, comporta de bell antuvi una interrogació al voltant de la legitimació del poder i és ja, en efecte, *politica* en tots els sentits de la paraula. Ara bé, coneixem la paraula 'anarquia', utopia 'sense poder' i matriu de l'imaginari modern, però no l'*arquia*, un mer sufix, tot i que aquella n'hauria de ser més aviat un derivat negatiu. Utòpic, àcrata, anàrquic esmenta el que subverteix, en la imaginació humana, aquest món originari de la φύσις i que hi influeix en qualitat d'ideal regulatiu, voluntat o esperança en un futur «millor», de «ciència proletària» sobre aquesta suposada necessitat històrica ineludible (Marx), de fonament ètic normatiu per a la crítica social (Habermas)... ¿Hem d'entendre llavors que el món fenomènic, allò que es manifesta «tal com es manifesta» (o àdhuc allò que el «naturalisme ingenu» i la «ciència» no marxista entenen en termes de «realitat dels fets») pot atorgar a l'*arquia* una certa *positivitat*? ¿Podria el fenomen —i aquí apareix Heidegger seguint de forma ben palesa Friedrich Nietzsche— concebre's com a *àrquic* per essència? El caràcter àrquic —i *ex hypothesi* antiutòpic— del camp fenomènic pot resumir en una sola fórmula l'horitzó de l'ontologia fonamental. Funda un espai de pensament racional, filosòfic, científic (Monod), que s'oposa tant a la creença mítica o religiosa tradicional —i a la seva descendència «conservadora»— com al «progressisme» entès com a camí obligat de la modernitat envers la «reconciliació» (burguesa o marxista, hegeliana al capdavant). Més a baix veurem que aquesta és una afirmació rigorosa i que el «poder», inherent a la noció, al *sentit prelingüístic de veritat*, ha estat tal vegada el redescobriments més important de la filosofia contemporània. «Pero la filosofía centra sus problemas en el orbe mismo, donde todas las cosas se unifican y reciben el

aliento primario que las hace objetos para nosotros. Es, por ello, según decimos en el título de estas breves notas, una disciplina imperial»¹.

Ara bé, com a símbol de l'*auctoritas* del *imperium romanum* i «significant» del fenomen històric que de manera força confosa anomenem «feixisme», el *feix* sorgeix del cor de l'esmentada problemàtica i respon a la pregunta pel rang *ontològic* del que la llengua alemanya designa amb el mot *Macht*. No cal, doncs, introduir el feixisme a la filosofia, com tem i denuncia Faye, perquè *és la filosofia mateixa qui dóna a llum el fenomen feixista*. Nietzsche el descobreix i Heidegger es limita a pensar «fenomenològicament» aquest *factum*.

Malgrat la identitat de filosofia i política, observem, en efecte, que una i l'altra es presenten actualment en societat com a camps separats. La filosofia és un discurs «abstracte» que mesura la seva professionalitat acadèmica de faisò directament proporcional al grau de despolitització. Aquest és, emperò, sols un índex que assenyala la naturalesa política de la filosofia, la necessitat de depurar el significat per poder tractar teòricament el significat en unes condicions asèptiques i, diguem-ho així, de laboratori. El signe distintiu de la filosofia acadèmica procedeix de la seva relació amb el poder polític i, més en concret, amb l'Estat. Els filòsofs acadèmics són funcionaris de l'Estat. La qüestió és doncs com pot l'Estat institucionalitzar una reflexió crítica sobre el poder i sobre els fonaments de la seva legitimitat. Els que manen han de resoldre aquest problema. La resposta és que l'Estat pretén acotar un terreny controlat en el qual es pugui desmuntar peça a peça l'aparell del poder i, per tant, l'Estat mateix, però «teòricament» i sense esmentar la política perquè aleshores aquest discurs generaria ja efectes polítics directes. El llenguatge neutre de la filosofia, el discurs acadèmic, «científic», és així, com a tal, un llenguatge polític en diferents sentits de la paraula. Fins ara n'hem trobat tres: 1/ llenguatge polític perquè està marcat, en la seva pròpia forçada naturalesa apolítica, per una imperativitat política *negativa*; 2/ perquè obeeix la política en la mesura que el filòsof com a figura pública i professional depèn de l'Estat i en forma part; 3/

1. RAMIRO LEDESMA RAMOS, «La filosofía, disciplina imperial», *Obras Completas*, Volumen II, Barcelona: Ediciones Nueva República, 2004, p. 253.

perquè la tasca de la filosofia és «crítica del poder» o, dit a la inversa, «fonamentació de l'Estat», que palesarà si cal la manca de fonament d'un poder existent *de facto*.

La filosofia significa, tanmateix, una *forma de vida*, no una mera «disciplina teòrica». Pensem un moment en les conseqüències d'aquesta afirmació. La filosofia vol respondre a la qüestió de la legitimitat del poder un cop determinats discursos i codis simbòlics mítics tradicionals han deixat de fonamentar-lo, esdeveniment que succeí a Grècia fa ja més de dos mil cinc-cents anys. Com a forma de vida, la filosofia no pot deixar de ser política de la mateixa manera que l'islam —o el judaisme— ha de deixar de ser «una creença privada» i intentar esdevenir coherent amb si mateix i imposar-nos a tots plegats la xara, una norma *política*. La filosofia *acadèmica* ve precedida per una reducció de la filosofia del mateix calat que, en una societat laica, la reducció privatista, spinoziana, de la fe religiosa. En el cas de la filosofia, tanmateix, el liberalisme juga amb una *trampa*, a saber, que *l'Estat es defensa aquí de la mateixa raó*, i no, com ara pel que fa l'islam —o qualsevulla altra religió— de la fe. I ara ens preguntarem, per què ha de defensar-se l'Estat de la raó quan precisament es fonamenta en la raó i presenta arguments racionals per justificar les reduccions privatistes de les religions i el laïcisme de l'espai públic? En relació a la religió, aquesta reducció de la creença pot raonar-se des de l'imperatiu de la pau cívica entre idees que, mancades de fonament racional, sols poden recórrer a la violència per relacionar-se mútuament, però això no es pot dir de la filosofia, una reflexió sobre la raó com a tal. El que vol preservar l'Estat aquí, hem entès gràcies a Nietzsche i Heidegger, és una determinada religió o *codi simbòlic religiós tradicional secularitzat*, les «idees modernes» o «ontoteologia». La reducció de la filosofia a filosofia acadèmica seria així el pacte de convivència entre els valors socials del judeocristianisme i una herència grega que subverteix allò en què l'Estat s'ha convertit a la modernitat precisament per la seva incapacitat de consumir els processos de racionalització; uns processos en els quals, d'altra banda, es legitima o vol legitimar-se i on, en definitiva, es reproduïx materialment parlant (ciència, tecnologia, capitalisme).

És en aquest context que podem abordar la qüestió del feixisme de la filosofia de Heidegger i, per tant, la seva fonamentació de l'Estat. El «feixisme» és el mot que la modernitat judeocristiana secular utilitza per mantenir políticament neutralitzades les conse-

qüències de la filosofia *com a forma de vida* que institueix la veritat, i no la felicitat, com a valor suprem de la societat. Això pot semblar sorprenent perquè el feixisme s'acostuma a bandejar sota l'etiqueta d'irracionalisme, però precisament la filosofia de Heidegger i la seva vinculació estructural, ja impossible d'ocultar, amb el nacionalsocialisme, ha desmuntat fa temps aquesta coartada. Per tant, hi hauria una quarta causa, afegida a les ja comentades, que explicaria la separació institucional entre filosofia i política i l'existència mateixa de la filosofia acadèmica *en la societat que neix després de la Segona Guerra Mundial*, a saber, que la filosofia sols pot deixar de ser acadèmica i esdevenir filosofia *integral* dinamitant els fonaments d'un Estat burgès que es defineix a ell mateix com a «antifeixista» i vulnera tots els principis de la democràcia legislant contra una ideologia concreta. La filosofia, lleial a la seva essència política, com a «forma de vida», és una amenaça per a l'ordre polític de les «idees modernes» i a aquest desafiament se l'ha qualificat de «feixisme» i se l'ha perseguit policialment i penal. Les causes històriques per les quals la paraula feixisme esdevingué el significat del concepte que acabem de caracteritzar són massa complicades per exposar-les aquí. El que sí que convé subratllar, en tot cas, és que el concepte de feixisme és anterior als feixismes polítics històrics i que si bé la identificació de significat i significat no resulta purament arbitrària, la idea de feixisme ultrapassa de bon tros tot el que els feixismes històrics, en el supòsit que els poguéssim conèixer realment, hagin representat. Dit breument, hem d'establir la distinció entre el feixisme com a fet i el feixisme com a fenomen, anterior estructuralment i històricament als feixismes suposadament «reals». *Cal interpretar el feixisme fàctic des del feixisme fenomènic i no a la inversa.* Aquesta reducció és l'única forma d'abordar la fonamentació feixista de l'Estat a Heidegger. Si no ho fem així, si és parteix del suposat *factum* històric del feixisme com a mesura hermenèutica de l'ontologia fonamental, l'anàlisi de la relació entre feixisme i filosofia es convertirà en l'expedient judicial contra un filòsof i en una repetició del judici de Sòcrates.

La prioritat del «fenomen» respecte del «fet» ocasiona que el fet mateix, o més ben dit allò que s'accepta com a «dada», la narració del fet històric, aparegui a la consciència pública com un objecte independent amb el qual sols cal comptar o fins i tot ensopegar. Però en realitat aquest presumpte fet històric és, com tots els

fets històrics, *el producte d'una construcció*. Ara bé, que el fenomen feixista precedeixi, en tots els sentits de la paraula, al «fet històrico-polític» anomenat «feixisme», també es pot formular d'una altra manera més escandalosa: l'antifeixisme, la posició de valors *conscient* de les «idees modernes» pel que fa l'arquia i, per tant, la filosofia consumada en el pensament de Nietzsche (que és la conclusió de la metafísica occidental), ha concebut el feixisme com a «mal absolut» molt abans que a aquesta ideologia se li poguessin imputar els pitjors crims de la història humana. Des del punt de vista de la metodologia exegètica de la filosofia de Heidegger, això significa que no podem començar donant per comptat i debatut què és el feixisme i aleshores intentar localitzar en Heidegger les evidències, poc menys que processals, del vincle del filòsof amb el «mal absolut». És l'ontologia fonamental la que estableix el marc d'interpretació, o bé hem de fixar un marc alternatiu i justificar-lo. Com que Heidegger és el filòsof més important del segle xx, aquesta segona opció no resulta gens fàcil de concretar. En tot cas, és una posició teòrica legítima la de determinar el significat del «feixisme» com a fet històric adoptant Heidegger com a punt de partença i aleshores intentar entendre no sols el compromís polític del ciutadà Heidegger, sinó els filosofemes que l'obra de Heidegger comparteix amb el feixisme històric. L'inconvenient d'aquesta línia interpretativa és que implica acceptar l'existència d'una filosofia feixista i, en conseqüència, d'un *nucli de legitimitat de la política feixista*. Aquesta conclusió, emperò, resta prohibida per llei i ha buidat de tot contingut, per compulsió jurídica, el pensament filosòfic. En aquest punt l'Estat burgès deixa de ser democràtic i pot mostrar el seu pitjor rostre oligàrquic, que ja coneixem per altres experiències socials com ara el desballestament de l'estat del benestar, els genocidis, crims de guerra i crims contra la humanitat que romanen impunes, l'indult de policies i carcellers torturadors, la corrupció generalitzada de les institucions, etcètera.

Una fonamentació feixista de l'Estat? Malgrat tot, el que ens interessa aquí ara és fixar, si més no de manera orientativa, en què podria consistir aquesta fonamentació feixista de l'Estat en l'arquia del fenomen.

Ja el primer lector i traductor de Heidegger a Espanya, que a més fou el fundador i vertader ideòleg del feixisme espanyol, Ramiro Ledesma Ramos, es plantejava la qüestió en el seu article «La

filosofia, disciplina imperial» (1931): «El filòsof se ve rodeado, solicitado por un ser real que reclama una estructura y, en cierto modo, un acatamiento». Per què caracteritza Ledesma la filosofia en termes de «disciplina imperial»? La clau de l'assumpte és la paraula castellana 'acatamiento', traduïble per *acatament*: «Ya dijimos antes que en este punto interferían los dos saberes: el saber científico y el saber filosófico del universo. El rango sistemático e imperial, por decirlo así, del segundo sirve de antena diferenciadora».

La «pregunta que interroga per l'ésser» a Heidegger no és una altra cosa que el conreu conceptual i existencial d'aquest acatament en el qual l'home sols es pot auto afirmar en la mesura que es nega o, més ben dit, s'abnega, se sotmet. I el que és encara més greu: com que el científic existeix abans com a home que com a científic, si l'home no ha acatat l'ésser tampoc no pot comprendre el sentit de la veritat com a mera «objectivitat» i el significat de la simple teoria. De faisó que la ciència esdevé en el fons impossible i es converteix en tecnociència, instrument al servei d'interessos antropològics però en obert conflicte amb la filosofia i, en el fons, amb la llibertat. Aquell vessant utilitarista potser no es «nota» gaire en la teoria de les ciències físico-matemàtiques o la química, però sí i molt en les anomenades ciències humanes, en la historiografia i en casos extrems com ara el coneixement que puguem tenir d'un fenomen històric: el «feixisme».

No hi ha Estat sense legitimació i justificació del poder. Un Estat no es pot construir des d'una actitud existencial que ha entrat en conflicte amb la disposició fonamental de l'home envers la veritat. Aquesta és la millor crítica de Heidegger al nazisme, però és també una crítica a l'Estat modern, a l'Estat oligàrquic sota el qual vivim.

El retorn de Malaparte: la *Tècnica del cop d'Estat* (1931)

CONRAD VILANOU (*Universitat de Barcelona*)

Ara no descobrirem la personalitat de Curzio Malaparte (1898-1957), fill d'una família d'ascendència germànica que va transformar el seu nom de Kurt Suckert pel de Curzio Malaparte. Pel seu biògraf, Maurizio Serra, Malaparte fou un dels darrers intel·lectuals d'aquella avantguarda decadent, que combinava elements futuristes i conviccions polítiques totalitàries¹. Tot plegat apuntava a «La Conquesta de l'Estat», títol de la revista que va dirigir entre 1924 i 1928, en una línia d'actuació que recorda ideològicament l'Action Française.

Després d'ajudar Mussolini a sortir de l'atzucac del cas Matteoti (1924-1926), es va convertir en una mena de dandi que va mantenir lligams amb gent com Galeazzo Ciano, que va ser el seu protector o Giorgio Napolitano, quan aquest començava la seva carrera política. Els seus llibres –*Kaputt* (1944) i *La pell* (1949)– han tingut un gran èxit. De fet, els retorns a Malaparte –l'altra cara de Bonaparte– s'han donat intermitentment al llarg de la història. La seva obra ha tingut un notable ressò per bé que la *Tècnica del cop d'Estat* (1931) no va ser traduïda a l'italià fins després de la guerra, amb un pròleg signat a París l'any 1948.

Als ulls de Malaparte, Bonaparte i Mussolini són esperits moderns, encara que responen a dues tàctiques conspiratòries diferents: la tàctica napoleònica combina l'oportunisme, el parlamentarisme i la força militar, mentre que Mussolini –educat en la tradició marxista– representa la tàctica insurreccional. Malaparte escriu a *Tècnica del cop d'Estat*: «La existencia del Parlamento es la condición indispensable del golpe de Estado bonapartista», per afegir: «El principio fundamental que regula la táctica bonapartista es la necesidad de conciliar el uso de la violencia con el respeto a la legalidad»². Aquest respecte a la legalitat constitueix un element clau per a aquells que aspiren a la conquesta de l'Estat, sense caure en la via insurreccional que es defineix més per qüestions tècniques que no pas ideològiques.

1. M. SERRA, *Malaparte. Vidas y leyendas*, Barcelona: Tusquets editores, 2012.

2. C. MALAPARTE, *Técnicas de golpe de Estado*, Barcelona: Editorial Planeta, 2009, p. 106.

Paga la pena significar que Mussolini va arribar a Roma en ferrocarril, ben al contrari del que representaven les escultures a cavall³. A *Tècnica del cop d'Estat* llegim: «Al llarg de les vies fèrries, cada dos-cents metres, hi havia un camisa negra»⁴. Doncs bé, Mussolini va ser un mecànic que va conèixer la maquinària de l'Estat, «que supo entender que un hombre solo, un solo mecánico, puede hacer funcionar esa compleja máquina bastante mejor, y con mucha mayor facilidad, que un numeroso equipo de mecánicos»⁵. A més, *Il Duce* ho va tenir fàcil: l'Estat no es va defensar, l'exèrcit tampoc i el rei –garant del règim parlamentari– va claudicar.

Val a dir que l'edició d'editorial Planeta (2009) inclou el títol en plural –*Técnicas*– que no apareix a les dues edicions anteriors (1931, 1959) rotulades en singular. Maurizio Serra recorda que el llibre va ser llegit pel Che Guevara i els coronels colpistes grecs (1967). Certament que el cop d'Estat no és una novetat a Europa des del 18 brumari (9 de novembre de 1799) en què Napoleó es va fer, gràcies als bons oficis del seu germà Lluçia, amb el control absolut del poder a França. Sempre sota la influència de Bonaparte, Malaparte va analitzar els diversos cops d'estat –entre els que s'ha d'esmentar el del General Primo de Rivera (1923)– que es van donar a Europa durant el primer terç del segle xx, alhora que va vaticinar que Hitler assoliria el poder democràticament.

Però el que interessa posar de manifest en aquests temps postmoderns és que el cop d'Estat és una qüestió tècnica i que la defensa de l'Estat davant d'aquest intent colpista no pot ser policial. La figura de Fouché –ben descrita per Zweig– ja no tenia cap sentit al segle xx. Després de viure la crisi dels anys vint, Malaparte va estudiar els diversos cops que es van produir a diferents llocs d'Europa: Polònia (Pilsudski, que no va reeixir en l'intent), l'Alemanya de Weimar (Von Kapp, que va fracassar), Espanya (Primo de Rivera) i, especialment, el triomf comunista de 1917 i la desfeta –deu anys després– de Trotski a mans d'Stalin.

3. C. MALAPARTE, *Muss. Retrato de un dictador. El Gran Imbécil*, Madrid: Editorial Sexto Piso, 2012, p. 58.

4. C. MALAPARTE, *Técnicas de golpe de Estado*, Barcelona: Editorial Planeta, 2009, p. 209.

5. C. MALAPARTE, *Muss. Retrato de un dictador. El Gran Imbécil*, Madrid: Editorial Sexto Piso, 2012, p. 60.

Es pot considerar que una de les grans aportacions de Malaparte estriba en el fet de fer veure la diferència que hi ha entre el criteri polític i el criteri tècnic. El fracàs d'alguns dels defensors de l'Estat contra la tècnica del cop rau –com va passar a Kerenski enfront de Trotski– en el fet d'haver defensat els espais polítics (seus parlamentàries, assemblees polítiques) en lloc dels centres neuràlgics (centrals elèctriques, estacions del ferrocarril, fàbriques, etcètera). És a dir, calia paralitzar la ciutat, cosa que sí que va fer el 1920 Bauer contra Kapp en els moments més tensos de la República de Weimar, en convocar el canceller una vaga general. Amb tot, i tal com assenyala Malaparte a *Tècnica del cop d'Estat*, «la vaga general havia derribat Kapp, però la guerra civil venceria Bauer»⁶.

A l'univers malapartià es dibuixa una manera viril de procedir en la consecució del cop d'Estat –l'observada per Mussolini– i una altra de femenina que és la que va seguir Hitler, que en opinió de Malaparte –a més de ser una caricatura d'*Il Duce*– era una dona. L'argument apareix a *Tècnica del cop d'Estat*, en el capítol XVI, on dibuixa Hitler com un dictador de tercera categoria. A *Kaputt* manifesta: «La història del poble alemany no es pot comprendre sense tenir ben present que és la d'un poble per al qual el Sol és del gènere femení». A continuació, afegeix: «Tot el que els alemanys tenen de misteriós, tot el que tenen de morbós, neix del gènere femení del Sol: *die Sonne*»⁷.

Podríem dir que la modernitat, en la seva pretensió per accedir a la conquesta de l'Estat, va imposar una lògica basada en una tècnica de nova planta (Napoleó, Trotski, Mussolini) que disputava la legitimitat de la via democràtica i, per tant, del debat polític i ideològic. Així, l'èxit d'un cop d'Estat ja no depenia d'una argumentació política sinó d'una estratègia insurreccional de caire tècnic. Si a això afegim que la tàctica napoleònica combina la via parlamentària amb l'exercici de la força militar, s'afaiçona una estratègia tècnica i parlamentària que s'acaba imposant –per la situació límit d'un Estat en emergència– als criteris de la disputa ideològica i de l'aritmètica parlamentària.

6. C. MALAPARTE, *Técnicas de golpe de Estado*, Barcelona: Editorial Planeta, 2009, p. 79.

7. C. MALAPARTE, *Kaputt*, Barcelona: Plaza & Janés, editors, 1965, p. 328.

El que va succeir a l'Estat espanyol el 27 de setembre de 2011, amb la reforma de l'article 135 de la Constitució per tal de garantir l'estabilitat pressupostària, i el que es va viure poc després a Itàlia (on Mario Monti va ser nomenat primer ministre el novembre de 2011, pel president Napolitano), palesen algunes coses de les que diem. De fet, tot aquest procés convindria rellegir-lo en clau postmoderna quan la lògica diu que la postmodernitat ja no serà masculina o femenina tot cercant un tercer nivell, en una mescla o aiguabarreig que integra políticament elements de diferent procedència: de la tàctica napoleònica, de l'enginyeria política moderna (Trotski), de la força viril (Mussolini) i de l'argúcia de Hitler per acabar amb el sistema de la República de Weimar.

És cert que això pot semblar una mena de *boutade*, però bé podria ser que alguns d'aquests aspectes, sovint perversos, s'hagin donat últimament a la vella Europa. A Itàlia, sense anar més lluny, el president Napolitano –antic amic de Malaparte– ha hagut de sortir a la palestra per defensar un Estat que, després de més de 150 anys d'història, ha estat víctima d'una nova *troika* que ha pressionat des de l'exterior. A més, alguns atacs s'han canalitzat a través de la propaganda mediàtica (nova tècnica postmoderna, ja inventada per Goebels) des de l'interior, amb un únic objectiu: desestabilitzar el sistema parlamentari, per tal de desprestigiar encara més una classe política afeblida pels escàndols de corrupció i les crisis persistents.

Som conscients que el cop d'Estat reflecteix, a parer de Malaparte, una qüestió purament tècnica que ha imposat la seva lògica més enllà de si ens trobem davant d'una realitat masculina o femenina. De fet, en temps postmoderns les identitats sexuals –quan els robots han donat pas als cyborgs– adquireixen significacions ambivalents a la manera dels andrògins, en un món en què el binomi sexe-gènere ha estat qüestionat. El que convé destacar és la tècnica que la modernitat va entronitzar i que la postmodernitat –terme similar al d'hipermodernitat, alta modernitat o ultramodernitat⁸ no ha fet més que consolidar. Comptat i debatut, la qüestió de l'Estat és –tot i la presència d'elements emocionals i ideològics– un tema tècnic.

8. Per una clarificació del terme «postmodernitat» s'ha de consultar el treball del professor JORDI SALES i CODERCH, «Hermenèutica i modernitat», a JOSEP MONSERRAT MOLAS i IGNASI ROVIRO ALEMANY, *La modernitat* [Col·loqui de Vic, XIII], Ajuntament de Vic/Societat Catalana de Filosofia, 2009, p. 11-49].

De l'Estat del benestar a l'Estat del malestar?

ALBERT LLORCA ARIMANY (*Societat Catalana de Filosofia*)

Algunes preguntes incòmodes per a les quals no trobo resposta definitiva: a qui representa l'estat actual? Quina credibilitat ofereix, avui, al ciutadà mig? Què en té, l'època actual, d'estat del «benestar»? Cal que es perllongui aquest estat tal com l'hem conegut? Aquestes i altres preguntes que hom pot formular indiquen que la situació actual sobre el reconeixement i paper concedit a l'estat és incert. Tot i haver diferents òptiques sobre la seva funció i responsabilitats, considerarem ara l'estat del benestar, sempre difícil de definir, com aquell estat en el qual la despesa pública preferentment és destinada a millorar les condicions de vida dels ciutadans¹.

1/ Una aproximació a la situació actual: el trànsit de «l'estat del benestar» al malestar en l'estat. De manera específica, estem situats en un procés esdevingut que va de l'estat «modern tardocapitalista» de què parlà Offe² i que Bauman qualificaria com a estat del «capitalisme pesat», previ a l'estat postmodern del «capitalisme lleuger»³. Aquest «trànsit» genera avui *mal confiança a la població*: només cal fer una ullada a les enquestes recents⁴, a les protestes al carrer per la degradació social i laboral propiciada per les mesures governamentals adoptades, als moviments d'«indignats» o als escàndols de corrupció... Essent així que el sentiment col·lectiu de patir una estafa s'ha estès en la societat civil, reclamant més control sobre la feina dels professionals de la «cosa pública», com l'activitat financera dels bancs, la gestió dels drets socials i laborals, i la dels diners públics en despesa i en recaptació dels impostos.

1. E. DEL PINO, M. J. RUBIO (ed.), *Los estados del bienestar en la encrucijada*, Madrid: Tecnos, 2013, p. 62.

2. El mot 'tardocapitalisme' fa referència precisament a la idea d'Offe que l'estat sempre arriba «massa tard». C. OFFE, *Las contradicciones en el estado del bienestar*, Madrid: Alianza, 1994 [1988], p. 41, 144.

3. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*. México, 2003 [2000], p. 64.

4. Veure l'informe de l'enquesta *Valors per a una nova governança*, presentada per *Persona i Democràcia* a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull el 29 d'abril de 2013.

Fa alguns anys, un pensador de la talla de Paul Ricoeur parlava de la perillosa paradoxa del creixent poder de l'estat, en acumular-se «racionalment» i organitzada, tanta com la capacitat de perversió de què es pot dotar⁵.

D'on ve el nom «estat del benestar»? En una època en la que la precarietat laboral i la vulneració de drets que fins fa poc temps eren considerats consolidats, formen part de les estratègies de l'estat actual –que anomenem «estat del malestar», o estat postmodern, hereu de la capacitat de control del que ha estat fins temps recents l'«estat del benestar»–, assistim a l'*abdicació dels que foren compromisos de l'estat en matèria social* –educació, sanitat, drets laborals, seguretat social i sistema de pensions⁶–, en sentir-se ultrapassat pel *poder del capital*, que ja no pot controlar o domesticar, en terminologia d'Offe. I així, com que ja no pot intervenir *domesticant el capital*, de retruc l'estat es despreocupa del ciutadà, i usa com a fàcil justificació, la *llibertat* de cadascú, i com que recapta menys diners per la via d'impostos –per la mobilitat de capital financer i per la crisi en la producció i consum de béns–, actua agressivament sobre els drets socials i laborals «estalviant» en aquest àmbit, augmentant els impostos indirectes, endurant la legislació laboral, generant incertesa en les jubilacions.

2/ *Un trànsit. Però, cap a on?* Si cal un trànsit –o millor, un canvi–; cal preguntar-se primer en quina direcció. Avui, situats en aquest estat postmodern⁷ o del «malestar», segons dèiem, ens trobem amb una certa «indignació» ciutadana, per la “col·laboració” passiva de l'estat en els fets esmentats... Fa un parell d'anys, Stephen Hessel s'adreçava a la ciutadania sota l'emblema: «Indigneu-vos!». Tal com Paul Ricoeur afirmava fa molts anys, la indignació és l'acte que, en dir «no», expressa l'adhesió a quelcom de nosaltres mateixos, que no és sinó l'adhesió als valors de la «humanitat» que rau en tot ésser humà com a persona. Heus aquí quelcom innegociable: l'emergència de la persona com a «ésser cap a l'ésser», no relativitzable a cap institució, l'estat inclòs, sinó

5. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil, 1955, p. 261.

6. C. OFFE, *o.c.*, p. 135-136.

7. A. LLORCA, «El descens ideològic en la societat actual», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXII (2010).

a l'inrevés: la dignitat humana reclama que l'estat sigui instrument al servei de la persona, en la mesura que aquesta és «el cadascú que hom descobreix pels canals de la institució»⁸.

És raonable pensar que en el cas que ens ocupa, el pas de l'estat del malestar o estat del «benestar deteriorat» (en el qual les càrregues i les ajudes estan mal distribuïdes) a un estat millor requereix un procés alhora dialèctic i constituent: pels quals hi hagi un encaminament vers la recerca de les mediacions pràctiques necessàries, que sempre son fràgils i provisionals. Es tracta, aleshores, d'un *procés de reconstrucció d'un estat mitjançant una ciutadania participativa i activa* emmarcada en una nova articulació política que no fos «dominant» o impositiva, sinó «reguladora» de les necessitats ciutadanes. Com seria aquest estat?

/a/ *Un estat no allunyat de la societat civil*. Caldria modificar la desconfiança que l'estat manté enfront d'altres institucions civils, en voler institucionalitzar-ho tot, fins arribar a «regularitzar-ho» legalment quasi tot⁹, burocratitzant-t'ho, convertint els serveis de l'estat en una «llosa» i no en una ajuda; sobretot si hi pesen les imposicions del mercat capitalista que, tot sigui dit, ha maleducat la mateixa societat civil, poc donada a sotmetre els interessos sectorials –especialment econòmics–al bé comú, amb una actitud generalitzada cap a la condescendència davant la corrupció, cosa que fa alguns anys Lipovetsky havia denunciat, en referir-se a la societat postmoderna¹⁰.

/b/ *L'estat com a gestió cívica i humanitzadora del poder*. Sobre la base d'una antropologia integradora –encarnada–de l'*obrar humà*¹¹, les nocions d'estat i de poder s'inscriuen en el que en diem "l'involuntari intersubjectiu" –o "necessitat i capacitat" institucional inscrita en tota societat humana–, assumits per

8. P. RICOEUR, «Approches à la personne», a *Lectures* 2, Paris: Seuil, 1992, p. 106.

9. En el nostre estudi «De la intersubjectivitat husserliana a la relació interpersonal a Paul Ricoeur» (*Pensar l'alteritat*, Barcelona: La Busca ed., 2005), hem abordat amb més detall aquest punt.

10. G. LIPOVETSKY, *El crepusculo del deber*, Barcelona: Anagrama, 1994.

11. Entès aquest com la consciència d'un canvi operat en el món a través d'un canvi en el propi cos humà (P. RICOEUR, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris: Aubier, p. 194).

la voluntat humana en termes d'organització i força en tota col·lectivitat. La proposta que en resulta respon a la tasca educadora de l'estat amb si mateix i amb la societat, i alhora la flexibilització dels poders posats al servei de la concurrència de la pluralitat desenvolupada en la direcció de la humanització. Segons això, el poder no és l'essència de la política i, per tant, aquesta no és «dominació» sinó capacitat i art de saber «viure junts»¹².

/c/ *Un estat conscient de la seva responsabilitat social. «Estat del benestar» o «estat social»?* Aquesta distinció no és banal, en la meua opinió: l'estat del benestar (*WelfareState*) seria la resultant satisfactòria per al ciutadà mig d'una suposada bona gestió pública, directa o indirecta per part de l'estat. En canvi, l'estat social (*Sozialstaat*), sota l'obra, primer de Hegel, i després de Lorenz von Stein¹³, faria referència a la responsabilitat pública directa per la qual l'estat garanteix unes mínimes condicions de vida raonables que cobreixen les necessitats de tots els ciutadans. En aquest marc és innegable l'aportació dels països del nord d'Europa després de la Segona Guerra Mundial, tot i que no constituïssin cap model ideal, com ja deia Mounier¹⁴.

Què es pot dir, avui, d'aquest estat? Que, sens dubte, fou un estat amb no poques contradiccions¹⁵, no només des d'una sensibilitat propera a l'anarquisme —cas de Bakunin o Proudhon—, sinó perquè cal admetre que no ha deixat créixer prou la societat, ha vulnerat el principi de subsidiarietat i, en conseqüència, ha propiciat coses com l'augment de la despesa militar per sentir-se fort i la burocràcia al servei dels poders a l'ombra, com ara el gran capital «indomesticable», la «partitocràcia» creixent i avui enfangada amb fortes dosis de corrupció, així com l'aparició d'elits de poderosos funcionaris i «experts» que recomanen «reformes» no gens properes a la ciutadania.

No en va, com fa temps que s'està proposant des de diverses perspectives, cal canviar aquest model, però «des de baix», sota

12. H. ARENDT, *La condició humana*, Barcelona: Paidós, 1993 [1989], p. 223. Enfocament compartit per P. RICOEUR, *Soi même comme une autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 22.

13. Vegeu F. GARCÍA, «Repensar el estado social», *Revista Acontecimiento*, 107, XXIX (2013).

14. E. MOUNIER, *Oeuvres (IV)*, Paris: Seuil, 1953: «Du Bonheur. Les Certitudes Difficiles».

15. C. OFFE, o.c. p. 142.

uns eixos que donin protagonisme a la societat civil educada, que és la que ha de ser regida per aquest estat. Quins són aquests eixos? Assenyalem tres àmbits de propostes bàsiques, que són lloc comú d'alguns pensadors actuals: primerament, l'estat ha de garantir la seguretat personal dels ciutadans, fent possible l'accés a la solució de les seves necessitats bàsiques; en segon lloc, cal deixar que la ciutadania debati sobre quin model de societat vol. Això ha de conduir, sens dubte, a un procés constituent... I, en tercer lloc, l'estat haurà d'admetre que altres institucions civils poden contribuir, en termes de col·laboració, a solucions que no sempre són previsible per la llei.

És evident que les propostes anteriors no són evidents ni fàcils de portar a terme. Però sembla obvi que cal estipular la localització de la responsabilitat del govern com a gestor responsable d'un estat que vol ser de dret i social, educat i educador. Heus aquí el triple terreny del qual s'ha d'ocupar: l'àmbit del mercat en el que és protagonista el bé privat; l'àmbit de l'estat o societat contractual en el que està present el bé públic; i l'àmbit de la comunitat en el qual apareix la qüestió del bé comú. I el govern ha de saber-los harmonitzar. Vegem què li pertoca al govern responsable en cada cas:

Pel que fa a l'esfera del mercat, la responsabilitat econòmica del govern s'ha de situar en *l'acció al servei de les persones o ciutadans, entès el ciutadà com un cadascú personal digne de respecte* en el terreny de la institució¹⁶. Les decisions del govern aquí passen per les conviccions ètiques en la tasca econòmica, de superació dels obstacles i de les «falles» del mercat, i de la contribució de l'economia a la transformació social.

Pel que fa al paper en l'esfera del bé públic, direm que l'estat s'ha de moure entre l'ideal de justícia i les ideologies en lluita per mantenir *l'estabilitat política o seguretat institucional*. Aquesta serà la responsabilitat de la presa de decisions del dia a dia.

A la fi, pel que fa al bé comú en el si de la comunitat, el govern ha de *contribuir a la sociabilitat*, mitjançant pautes ètiques com: saber cedir i saber escoltar, donar garanties als ciutadans (en treball, habitatge, estalvis, sanitat, educació, pensions).

És de suposar que hi ha, en aquestes tres esferes, una dialèctica per la qual la *responsabilitat econòmica* facilita la *responsa-*

16. P. RICOEUR, «Approches à la personne», o.c., p. 222.

bilitat política, i aquesta la *responsabilitat cívica*. El repte de fons tal vegada és reduir l'allunyament que pateix avui «l'estat del malestar» del que parlàvem, respecte a les tasques que li acabem d'encomanar.

Epíleg. Què vol dir un «estat democràtic»? Aquesta és una pregunta que sintetitza bona part de les proposades en iniciar aquesta comunicació. Parlem de dues coses ajuntades o d'una sola cosa complexa? Ens sembla més prometedora la segona opció. L'abast de l'expressió «estat democràtic» implica, aleshores, uns trets definitoris com els següents: que parlem d'un estat que es «funda», no pas que es «fonamenta». De manera que es constitueix des de baix¹⁷, des de la pluralitat que li dona sentit i el reclama. Es tractarà d'un estat entès com a instrument o element subsidiari de la societat civil, no substitut o dominador d'aquesta, la qual cosa no implicarà, de cap manera, desentendre's dels problemes socials i d'intervenir-hi a través de la llei. Parlem aleshores d'un estat cívic i obert, perquè la democràcia és oberta, que significa: emancipadora, pluralitzadora i inacabada¹⁸. Un estat educador del dret de ciutadania a «saber viure junts» en la comunitat i respectuosament davant la natura, en els termes respectius que aconsellen H. Arendt o G. Roegen¹⁹. I, per acabar, un estat garant de la lliure i verídica informació pública que els mitjans de comunicació han de poder fer circular, no admetent de cap manera «temes silenciats» que afecten a la ciutadania.

17. H. ARENDT, o.c. p. 223.

18. P. ROSANVALLON, *La démocratie inachevée*, Paris: Gallimard, 2000, p. 429.

19. H. ARENDT, *La condición humana*, o.c.; G. ROEGEN, *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Fundación Argentaria, 1996.

Què podem aprendre de la formació de l'Estat als països del tercer món?

DIEGO MALQUORI (*Universitat Ramon Llull*)

Deia Hegel que és interessant mirar a Àfrica no per la seva pròpia història, sinó pel fet de veure a l'home en un estadi de «barbàrie i salvatgisme» en què encara no pot formar part de la civilització. «[Àfrica] és el país de l'or, tancat en si mateix, el país de la infància que, al marge del dia de la història conscient, està embolicada en el negre color de la nit»¹.

En aquesta afirmació pot veure's clarament una actitud comuna a tota la tradició occidental, que d'una banda ha remès la historicitat de les societats africanes a la del món occidental, i d'altra banda ha vist en la seva organització del sistema polític l'evidència d'una absència de política. La historicitat de les societats africanes, i les del tercer món en general, s'ha considerat així en una posició de *dependència* del món occidental. Àfrica era un personatge necessàriament condemnat a entrar en una història exògena.

És interessant observar que aquest marc de referència ha estat utilitzat tant per justificar el colonialisme com per oposar-se a això. Fins i tot entre els intel·lectuals anticolonialistes europeus s'ha afirmat la idea de la «innocència ahistòrica» del salvatge com un element inspirador cap al qual es dirigia el moviment de descol·lització. És un tema que apareix per exemple en Sartre, que, des d'un altre punt de vista, arriba igualment a negar l'autonomia d'Àfrica pel que fa a la historicitat occidental: «No fa molt la terra tenia dos mil milions d'habitants, és a dir, cinc-cents milions d'hommes i mil cinc-cents milions d'indígenes. Els primers disposaven del Verb, els altres el rebien. Entre els uns i els altres, reietons venuts, senyors feudals, una falsa burgesia inventada per a l'ocasió feia d'intermediària»².

Sartre sembla estar així d'acord amb els autors de les teories de la dependència, els quals, negant l'autonomia del sistema econò-

1. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona: Altaya, 1994, p. 180 (traducció meva).

2. J.-P. SARTRE, «Préface», a F. FANON, *Les Damnés de la terre*, Paris: Maspero, 1961, p. 9 (traducció meva).

mic i administratiu de les noves societats postcoloniales, afirmen que la veritable burgesia està absent de l'escena política i econòmica africana. En el millor dels casos, els elements fragmentaris de la burgesia autòctona es converteixen en intermediaris regionals de l'imperialisme. D'aquí l'actitud de considerar que els processos determinants han ocorregut i segueixen ocorrent a occident, i que a partir d'aquests es formen les historicitats perifèriques.

Què té a veure això amb la nostra pròpia història i, en particular, amb l'efervescent situació que està vivint el nostre país? Potser no gaire. I no obstant això, és possible aprendre alguna cosa precisament del procés de descolonització i de formació de l'estat en les societats del tercer món. Tal vegada, és com el reflex d'una imatge que dona origen a una nova llum, o almenys que ens ajuda a veure més clarament la nostra pròpia història.

Em limitaré aquí a traçar alguns elements de reflexió. En primer lloc, com a marc de referència, podríem recordar la definició que Francis Hinsley dona de l'estat, com a «forma particular d'organitzar el poder polític que les societats han adoptat en un estadi determinat de la seva evolució»³. En aquest sentit, cada sistema polític pot considerar-se un estat en una fase concreta de la seva evolució, tot i que l'autoritat final resulti dispersa o indeterminada.

D'altra banda, es pot donar més èmfasi a la manera característica d'exercir les seves funcions per part de l'estat, i d'aquí la necessitat que aquest es recolzi en una autoritat final concentrada. De fet, la idea que cada sistema polític constitueix una versió diferent de l'estat en un estadi particular del seu desenvolupament està en conflicte amb les diferències substancials que existeixen entre les societats preestatals i les que es regeixen per una forma d'estat⁴. Tot això sembla implicar la necessitat d'un salt qualitatiu en el procés d'establiment de la forma d'estat.

Si s'aborda la qüestió de la formació de l'estat, d'aquest enfocament resulta una distinció entre el procés, històricament lent, que experimenta una societat preestatal en el seu desenvolupament cap a una forma d'estat, i el canvi qualitatiu que correspon a l'*acceptació* de l'estat. En aquest sentit el factor substancial no deriva tant

3. F. H. HINSLEY, *El concepto de Soberanía*, Barcelona: Labor, 1972, p. 10s. (traducció meua).

4. Cf. J. F. BAYART, *El estado en África*, Barcelona: Bellaterra, 1999.

de la naturalesa del procés ni de la seva durada, com de l'acceptació de l'autoritat central una vegada establerta una forma d'estat.

No és inútil, pel que fa a aquest punt, observar que no és suficient lluitar per un ideal compartit o contra un «enemic» comú per construir unes bases sòlides d'un futur estat. És fonamental que al mateix temps els que condueixen aquest procés creïn les bases per a una veritable acceptació de la nova autoritat per part de la comunitat. I el fracàs de molts dels nous estats postcolonials –fins i tot quan van ser liderats per homes de gran prestigi, com Lumumba a Congo o Ben Bella a Algèria– hauria de fer reflexionar sobre aquest punt. El procés de formació d'un estat no pot no estar acompanyat per una regeneració tant de les persones com del propi sistema polític, perquè aquesta acceptació permeti consolidar el nou estat.

D'altra banda, cal observar que les teories centrades en el factor extern coincideixen en l'afirmació que és l'activitat reformadora d'una minoria selecta o d'una elit modernitzada la que condueix a la construcció de l'estat. No obstant això hi ha qui s'oposa a les conclusions que deriven d'aquest esquema conceptual, demostrant com, almenys a Àfrica, l'estat té arrels autònomes⁵. Aquestes arrels són heterogènies des del punt de vista geogràfic, social i cultural, la qual cosa implica una dispersió del poder que no permet la formació d'un estat «íntegre». En aquest aspecte, el procés de «reapropiació» de les institucions d'origen colonial és el que finalment «garanteix» la pròpia historicitat.

Una darrera observació, pensant ara en la nostra terra: la historicitat d'un poble és el resultat d'un procés de contínua evolució, i moltes vegades són precisament els factors externs els que tenen un paper determinant. En aquest sentit, en aquell procés de «reapropiació» de les institucions d'origen colonial, que certament ha tingut un paper fonamental als països del tercer món, pot veure's, salvant les distàncies, un reflex de la tensió que actualment viu Catalunya per reapropiar-se de la seva història i de les seves institucions pròpies. No és casual que l'actual auge independentista –gestat durant anys sota les cendres de la dictadura– coincideixi amb un moment d'entossudiment polític per part de la «resta d'Espanya» i fins i tot d'agressió cap a la llengua i la cultura catalana.

5. *Ibid.*

En definitiva, si algun dia Catalunya arriba a ser un país independent, ho serà al meu entendre *malgrat* la seva classe política actual, i *gràcies* a la pressió generada per la situació externa, de la qual neix aquesta voluntat de reapropiació de la seva història i de la seva cultura. Al mateix temps, sense una autèntica regeneració de la classe política i de les mateixes institucions, gràcies a la qual sigui possible realitzar efectivament una veritable acceptació de la nova autoritat, a la solidaritat i l'entusiasme que caracteritza l'actual fase de lluita difícilment podrà seguir la consolidació d'un veritable estat íntegre. Aquestes, almenys, són algunes de les conclusions que sembla indicar la història d'aquella terra «emboïcada en el negre color de la nit».



Diego Malquori

Les històries nacionals de la filosofia moderna

XAVIER SERRA (*Societat de Filosofia del País Valencià*)

En realitat, allò que anomenem «història de la filosofia» –en el sentit d'«història de la filosofia universal»– és la història de la literatura filosòfica de les llengües grega i llatina i d'unes poques llengües modernes. Un ràpid examen de l'índex de qualsevol obra que respongui a aquestes pretensions d'abast temàtic bastaria per confirmar-ho: els països anglosaxons, França i l'àrea del germanisme tenen, gairebé des de l'inici de l'època moderna, la preponderància en el ram de la filosofia (com l'han tinguda, igualment, en les diferents branques de la ciència).

Certament, de filosofia, se n'ha escrit a *tot arreu*, o gairebé. Però, llevat d'algunes rares excepcions, els conreadors de la filosofia que han habitat als països no inclosos en la breu llista anterior s'han limitat a seguir els models –més o menys reeixits, tant se val– sorgits a les Illes Britàniques, a la França metropolitana, a Àustria i Alemanya o, més recentment, a Nord Amèrica. A seguir-los, a més, en la mesura que han pogut i, gairebé sempre, amb un considerable retard. I això, encara, en el millor dels casos, perquè les rèmores i els atavismes sovint han actuat en aquests territoris amb una prolongada eficàcia oclusiva. Així, la cultura literària d'aquests països ha produït epígons que miraven d'ajustar-se a les normes codificades del gènere (segons l'escola de preferència) i que, fins i tot, quan utilitzaven la terminologia anglesa o alemanya, sembla que guanyaven en versemblança.

És clar que, a banda dels divulgadors i dels dòcils imitadors acadèmics, trobaríem en aquestes cultures algunes figures excepcionals: «assagistes» o «pensadors» que, tot i haver desplegat en les seves obres una vasta trama d'arguments i reflexions, no s'encabirien en les fronteres del «gènere». Sent escriptors generalment donats a la barreja i a la dispersió temàtica, de cap dels seus llibres, pròpiament, en podríem dir que fos un «llibre de filosofia».

Naturalment, comparant les bibliografies i els usos acadèmics es pot sospitar que la «història de la filosofia universal» és feta sempre des d'una o altra perspectiva «cultural» –per molt que els autors s'esforcin a atenuar la maniobra, o a encobrir-la, adoptant un aire pretesament «cosmopolita». Hi ha una «història de la filosofia universal» típica de les àrees anglosaxones que difereix en alguns aspectes de les assumides en les àrees germàniques o

francòfones, per raó de les preferències de llengua i d'escola. Òbviament, en totes hi apareixen una sèrie de noms inescamotejables –Hume, Kant, Rousseau...–, però segons quina sigui la cultura de partida, la tria i els accents recauran en uns punts o en altres.

Davant d'aquest estat de coses, els historiadors vinculats a les «cultures subalternes» s'han sentit sovint temptats per la idea de reconstruir el cànon o, si més no, d'introduir-hi petites modificacions. La primera operació, naturalment, és massa atrevida i demanaria un esforç justificatiu poc comú. Amb tot, seria fàcil reportar alguns intents –generalment guiats per motius religiosos– d'establir cànons alternatius. Així, els historiadors catòlics foren, al llarg del segle XIX, particularment bel·ligerants. El segon tipus d'operació, que es conforma en línies generals als cànons establerts i es limita només a modificar-los mínimament, és més comuna: sempre hi ha hagut erudits que, moguts més per inclinacions patriòtiques que per raons objectives, han practicat la vindicació de figures secundàries que suposen injustament relegades. El petit «geni nacional» esdevé així, en els seus càlculs, un precursor ignorat de Kant o, potser, una lectura determinant en la gestació de la *Monadologia* de Leibniz.

Aquests intents de fer passar bou per bèstia grossa han anat lligats molt sovint a la gestació de les «històries de la filosofia nacionals» i, en no poca mesura, són la causa del seu desprestigi. El fenomen, no cal dir-ho, no és exclusiu de les àrees culturals subordinades. Els ressentiments i les exacerbacions nacionalistes es donen tan sovint en les nacions de cultura pletòrica com en les àrees culturalment dependents. Ara bé: l'historiador que estudia una cultura hegemònica, ho faci o no animat per impulsos vindicatiu, no haurà de fer gaire esforç per trobar-hi un rastre d'influències i continuïtats –si més no, en el període en què aquella cultura fou hegemònica. Ni tindrà, tampoc, generalment, la necessitat de sortir dels cànons universals. El títol d'un vell llibre del baró Barchou de Penhoën és prou expressiu: *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel*. La principal curiositat que aquest llibre pot suscitar és veure si l'autor posà l'accent en Kant o bé si tractà el kantisme com un mer preludi del hegelianisme. En canvi, els erudits que emprengueren en el segle XIX i les primeres dècades del XX la confecció de les històries nacionals de la filosofia de les àrees culturalment subsidiàries es trobaren amb

uns problemes del tot diferents. Per començar, havien d'encarar-se amb la pròpia situació deficitària, bé per admetre-la sense paliatius i tractar d'explicar-la, bé per mirar d'emascarar-la d'una manera, si més no, versemblant. L'emascarament, en major o menor mesura, anava associat a l'intent de revisió dels cànons universals establerts.

La influència que tingueren en aquella època, primer, la idea del *Volksgeist* i, després, els mètodes de la *Völkerpsychologie*, contribuïu tant a suscitar aquesta mena de treballs historiogràfics com a desorientar els historiadors. Les causes del dèficit filosòfic, per part d'aquells que estaven disposats a admetre'l, foren cercades en les suposades característiques ètniques. Així, aparegueren historiadors i dilettants que formularen pintoresques hipòtesis segons les quals hi havia pobles massa «pràctics» per entregar-se a l'elaboració de sistemes metafísics, o massa «místics» per a acceptar el lliure examen i el predomini de la raó. A més, mentre es mantingué vigent la influència de la *Völkerpsychologie*, tant els historiadors propensos a acceptar el dèficit com els proclius a dissimular-lo es dedicaren a percaçar en les pròpies tradicions literàries els «pensadors» i els «artistes» que *més profundament havien encarnat el Volkgeist* –de la mateixa manera, al capdavant, que en les «històries de la filosofia universal» eren identificats en cada època els filòsofs que *més profundament havien representat el Zeitgeist*.

Tot i que aquestes explicacions de la desigual distribució geogràfica de les escoles i dels auges i els declivis filosòfics puguin semblar avui recargolades i grotesques, el cert és que assoliren un èxit notable i circularen profusament. De fet, els seus vestigis es poden trobar encara en algunes divagacions formulades massa lleugerament per escriptors actuals.

Les «històries de la filosofia nacionals», que no són privatives –ni molt menys– de les àrees culturals satèl·lit, han estat fonamentalment un capítol més de les «històries de la literatura» i de les «historiografies» nacionals, i han exercit les mateixes funcions socials i culturals que aquestes. Els adversaris de la «història de la filosofia nacional», però, creuen que aquesta pràctica historiogràfica segmenta arbitràriament una activitat «universal». Consideren, de fet, que expressions com ara «filosofia alemanya» o «lògica polonesa» són, en el sentit més estricte, expressions impropres –encara que l'ús constant que els historiadors i els filòsofs

en fan, les hagi imposades. Serien desorientadores, així, una «història de la filosofia francesa» o una «història de la filosofia quebequesa» –la quebequesa amb més raó que no la francesa, per no se sap quines estranyes raons. Ara bé, aquesta argumentació es basa en un error lingüístic: creure que l'adjectiu nacional qualifica la filosofia, quan en realitat no fa sinó determinar l'àmbit de l'estudi historiogràfic.

És innegable que les «historiografies nacionals» estan sotmeses –com les «historiografies universals», d'altra banda– al risc de caure en deformacions ideològicament interessades. Els intents d'«inflar» figures secundàries a fi d'incrustar-les en els cànons internacionals serien, potser, el cas més paradigmàtic. Per altra part, entre alguns dels adversaris més enconats de les «històries de la filosofia nacionals» ha arrelat el prejudici de la «història dels vencedors». Aquest prejudici fa que tolerin millor la història de la filosofia anglosaxona o la història de la filosofia alemanya que no una història de la filosofia escandinava o una història de la filosofia portuguesa –en la mesura que anglosaxons i alemanys han modelat la filosofia «universal» en l'època moderna, mentre que escandinaus i lusitans han tingut en aquesta construcció un paper marginal. El prejudici fa que només considerin «interessant» l'evolució interna de les cultures que han acabat sent hegemòniques. I no perquè els interessi la recerca dels factors que han coadjuvat a l'èxit, sinó perquè donen per suposat que tot el que ha tingut èxit és de per si interessant.

En realitat, tan fèrtil pot resultar l'estudi de la història de la filosofia d'una àrea hegemònica com la d'una àrea subalternà. Amb la condició, és clar, que s'accepti la subalternitat en els casos en què realment ha existit, i en la mesura que ha existit, i es miri de cercar-hi explicacions historiogràficament convincents. De fet, una cultura pot tenir una literatura filosòfica subsidiària, decadent, mediocre o, fins i tot, insignificant per raons ben interessants.

La «història de la filosofia» a què estem acostumats, tanmateix, ha procedit de manera semblant a una història natural que atengués només els espècimens més aparatosos. Quan els especialistes en aquesta estranya disciplina historiogràfica –que no respecta cap dels mètodes historiogràfics– es troben davant d'estudis sobre les barreges de doctrines que han portat a cap els epígons o sobre filòsofs que han representat pervivències artrítiques, solen desentendre-se'n, relegant-los a l'àrea incerta de la

«història intel·lectual». Fins i tot els filòsofs que en les darreres dècades han admès la necessitat de considerar la «història intel·lectual» com una mena de *complement corrector* de les històries de la filosofia a l'ús, han continuat pensant que aquests estudis havien de girar al voltant de les «grans personalitats» excloses dels canons¹.

El punt de partida d'aquesta *correcció*, però, hauria de ser tot un altre. Per començar, caldria tenir en compte que l'evolució dels estudis filosòfics a les àrees culturals subalternes ha estat del tot diferent a l'evolució idealitzada per les «històries de la filosofia». Així, mentre que les tradicions anglosaxona, francesa i germànica s'han desplegat a pesar de les influències recíproques amb una certa autonomia, l'evolució filosòfica a la resta de cultures quedava exposada als avatars dels processos de recepció. La discontinuïtat, el retard i l'escassa empena elucubradora de la seva literatura filosòfica moderna han caracteritzat aquestes minses tradicions. Els intents de renovació, sovint frustrats, eren generalment intents d'assimilació d'algun corrent o escola inserit en alguna de les grans tradicions: el kantisme –o algun dels seus derivats germànics–, el positivisme, el marxisme, l'existencialisme, la filosofia analítica... La pregunta clau en aquesta mena d'estudis, si s'accepta la situació descrita, no ha de continuar sent *quines figures fins ara considerades secundàries es podrien zelosament reivindicar com a figures de talla internacional* –pregunta que si es pren com a guia i estímul principal només pot conduir a una intencionada i poc creïble deformació dels fets. La qüestió que hauria de ser plantejada, sobretot, és *quines són les causes concretes del dèficit en aquesta àrea cultural*.

Les causes del dèficit, òbviament, caldrà cercar-les en les disfuncions de l'ordenament acadèmic, en els tripijocs polítics i bèl·lics de cada moment, en les interferències religioses, en les possibilitats editorials existents o inexistentes... Quan es tracta d'historiar una aportació, té més importància el text. Quan es tracta d'una recepció, té més importància el context. Tot i això, l'historiador no té cap motiu per limitar-se a fer una «història externa». Al contrari: es tracta d'aplicar a l'estudi d'autors secundaris i subalterns –i fins i tot a aquells que es poden considerar nefastos– la

1. Per exemple, Richard RORTY a *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

mateixa gamma de recursos i el mateix rigor metodològic que la tradició historiogràfica considerava que només pagava la pena d'aplicar a l'estudi biogràfic dels «grans filòsofs».

La «història de la filosofia universal» ha servit generalment al propòsit d'establir un inventari només epidèrmicament històric del passat, i per això s'ha centrat en els innovadors i en les figures màximes de cada corrent o escola. Com que la funció disciplinària d'aquests inventaris era oferir al filòsof una gamma de punts de partida vàlids i de desviacions a tenir en compte, la intenció historiogràfica anava en molts casos poc més enllà del recull d'anècdotes i de la convenció de seguir l'ordre cronològic. I tant se valia, de fet, que es tractés d'un inventari de «solucions» com d'un inventari de «problemes». La major part dels treballs erudits que s'iniciaven aliens a la batalla de les escoles, amb tot, tampoc no modificaven gaire la situació, perquè generalment es decantaven també cap a l'estudi de les grans figures. Tanmateix, per a una correcta descripció dels canvis filosòfics, tant han de comptar els epígons com els innovadors. L'expansió d'un corrent de pensament, la difusió o l'estancament d'una escola són, des del punt de mira històric, tan importants com els seus envitricollats orígens. A més, ja és hora que, partint de les indagacions territorialment parcials, s'aspiri a reformar la imatge integradora i unitària.



ÍNDEX

COL·LOQUIS DE VIC

18. L'Estat

Introducció	5
Ignasi ROVIRÓ i Josep MONSERRAT	
Lliçons	
Klaus-Jürgen NAGEL: <i>Sobirania: origen, passat i present d'un concepte</i>	11
Giuseppe DI GIACOMO: <i>El poder i les seves representacions</i>	27
Vicenç MATEU ZAMORA: <i>Avantatges i inconvenients de ser un estat petit</i>	51
Pompeu CASANOVAS: <i>Homo Necans, per una relectura de Hobbes en l'era digital</i>	73
Comunicacions	
Joaquim PERRAMON: <i>Incertesa i fonaments de l'acció i organització social</i>	95
Jordi SALES I CODERCH: <i>La recepció moderna de la història grega i la teoria de l'estat</i>	99
Carme MERCHÁN: <i>A propòsit de la comunicació de Jordi Sales</i>	106

Joan Lluís LLINÀS BEGON & Andrés L. JAUME: <i>En quin sentit es pot fer una filosofia de l'Estat? Algunes reflexions al voltant de Descartes, Comenius i la política</i>	108
Natanael F. PACHECO CORNEJO & Andrés L. JAUME: <i>Sobre l'Estat i la societat a la filosofia de Descartes ...</i>	112
Joan CUSCÓ I CLARASÓ: <i>L'Estat, la llibertat i l'art: rellegir Pompeu Gener</i>	116
Nemrod CARRASCO: <i>Què demanem quan demanem un Estat: La crítica de Marx en La qüestió jueva</i>	122
Jaume FARRERONS: <i>La legitimació feixista de l'Estat a la filosofia de M. Heidegger</i>	126
Conrad VILANOU: <i>El retorn de Malaparte: la Tècnica del cop d'Estat (1931)</i>	132
Albert LLORCA ARIMANY: <i>De l'Estat del benestar a l'Estat del malestar?</i>	136
Diego MALQUORI: <i>Què podem aprendre de la formació de l'Estat als països del tercer món?</i>	142
Xavier SERRA: <i>Les històries nacionals de la filosofia moderna</i>	146

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

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

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 BAYÉS 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 εἰκόν.* *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 orígens 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

